



DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME QUATORZIÈME

PREMIÈRE PARTIE

ROSNY — SCHNEIDER

Imprimatur :

Parisiis, die 3ᵃ februarii 1939.

V. DUPIN, v. g.

DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE
LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

É. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME QUATORZIÈME

PREMIÈRE PARTIE

ROSNY — SCHNEIDER



PARIS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, BOULEVARD RASPAIL, 87

1939

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

R *(Suite)*

ROSNY (Eudes de), frère mineur français, dénommé aussi *de Roini, de Roni, de Rooni, de Roniaco, de Renoniaco*, vécut au XIIIe siècle. Quelques rares faits de sa vie nous sont connus par des documents. Ainsi, parmi les *alii boni viri*, qui ont été consultés dans l'affaire du Talmud et ont signé sa condamnation à Paris, le 15 mai 1248, on rencontre le nom d'Eudes de Rosny. Voir H. Denifle et A. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, n. 178, p. 209. Comme dans ce document Eudes n'est pas cité parmi les maîtres en théologie, il faut conclure qu'en 1248 il n'avait pas encore été élevé à ce grade académique. Une note intéressante, qui se lit en tête de la table qui suit quelques distinctions extraites du Commentaire sur les Sentences de Jean de Moussy, O. P., dans le *lat. 15 652*, fol. 88 v°, de la Bibliothèque nationale de Paris, jette un peu de lumière sur la carrière scientifique d'Eudes de Rosny. On y lit, en effet : *Super librum hic invenies... Introitus secundum fratrem R. bons* (?), *fratrem Albertum, fratrem O. de rooni, fratrem J. de Mouchi.* Selon M.-D. Chenu il est indéniable que cette note implique la coïncidence des quatre leçons d'ouverture ou *introitus* et que les quatre étudiants mentionnés ont commencé la lecture sur le premier livre des Sentences la même année. Par la présence d'Albert le Grand, nous sommes placés avant 1245, puisque l'enseignement d'Albert le Grand comme bachelier sententiaire doit se placer vers 1242-1244. Voir M.-D. Chenu, O. P., *Maîtres et bacheliers de l'université de Paris vers 1240. Description du ms. Paris, Bibl. nat., lat. 15 652.* dans *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, t. I, 1931, p. 21 et 31-35. De cette note il résulterait donc qu'Eudes de Rosny enseigna à Paris, comme bachelier sententiaire, vers 1242-1244.

Par une lettre d'Innocent IV du 31 juillet 1254 nous savons qu'Eudes de Rosny fut chargé, avec deux chanoines de Reims, de faire une enquête sur l'élection d'une abbesse de Saint-Pierre-aux-Nonains. Voir J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, t. I, p. 296. Enfin du témoignage d'Agnès d'Harcourt, il résulte qu'Eudes de Rosny fut un des cinq maîtres en théologie auxquels la bienheureuse Isabelle de France, sœur de saint Louis, avait confié l'examen et la correction de la nouvelle règle, qu'elle avait composée pour les clarisses du monastère de Longchamp, près de Paris, et qui fut approuvée par Alexandre IV en 1258 et confirmée par Urbain IV, le 27 juillet 1263. Voir L. Oliger, O. F. M., *De origine regularum ordinis Sanctæ Claræ*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XIX, 1926, p. 436-437; Agnès d'Harcourt, *Vita B. Isabellæ*, traduite du français en latin, dans *Acta sanctorum*, aug. t. VI, col. 801. La même Agnès d'Harcourt déclare qu'Eudes de Rosny fut aussi le confesseur d'Isabelle. *Op. cit.*, col. 802. Des témoignages allégués, il résulte donc qu'Eudes n'était pas encore maître en théologie en 1248, mais qu'il le fut en 1258. C'est entre ces deux dates qu'il faut placer sa maîtrise en théologie. Comme les luttes soutenues entre les séculiers et les mendiants font écarter toute nouvelle maîtrise de religieux entre 1248 et 1257, c'est, comme l'écrit P. Glorieux, vraisemblablement en 1257 qu'Eudes obtint le grade de maître en théologie. La place qu'il occupe dans le document relatif au monastère de Longchamp suggère d'ailleurs la même date. Voir P. Glorieux, *D'Alexandre de Halès à Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIIIe siècle*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVI, 1933, p. 270. Quant à la date de la régence du maître franciscain, elle ne peut pas être déterminée avec certitude. Eudes peut avoir régi le *Studium* des frères mineurs à Paris immédiatement après saint Bonaventure, à savoir entre 1257 et 1260, ou bien, et ceci est plus probable, après Guibert de Tournai, c'est-à-dire entre 1260 et 1263. Voir P. Glorieux, *art. cit.*, p. 272.

D'après la note du ms. *lat. 15 652*, fol. 88 v°, de la Bibliothèque nationale de Paris, citée ci-dessus, Eudes est l'auteur d'un *Commentarium in libros Sententiarum*, dont l'*introitus* du Ier livre est mentionné dans la note alléguée. Des extraits de cet *introitus* se lisent dans le ms. *lat. 15 702*, fol. 3 v°, de la même bibliothèque. Le commentaire sur le Ier livre des Sentences débute : *Is. 43. Vos testes mei, dicit Dominus, ut sciatis et credatis mihi et intelligatis quia ego ipse sum... In hoc verbo tanguntur omnia quæ necessaria sunt ad hunc librum.*

Les auteurs lui attribuent aussi quelques sermons, prêchés à Paris, l'un le IIe dimanche de carême (20 mars 1261), conservé dans le ms. *lat. 15 971*, fol. 162 v° de Paris; l'autre à la Toussaint 1272, dans le ms. *lat. 16 481*, fol. 7; un troisième le jour des Inno-

cents 1272, dans le ms. *lat. 16 481*, fol. 58 v°. A l'occasion de deux sermons, prêchés à Paris en 1282 et 1283, et conservés dans le ms. *lat. 14 947*, n. 15 et 71, de la même bibliothèque, dans lequel ils sont attribués au franciscain Eudes de Bueriis, M. Lecoy de La Marche, *La chaire française au Moyen Age*, p. 465, et L. Oliger, *art. cit.*, p. 137, n. 3, se posent la question s'il faut identifier Eudes de Bueriis avec Eudes de Rosny.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, t. II, Rome, 1921, p. 296; B. Hauréau, *Eudes de Rosny*, dans *Hist. littér. de la France*, t. XXVI, Paris, 1873, p. 403-405; P. Féret, *La faculté de théol. de Paris : Moyen Age*, t. II, Paris, 1895, p. 387-388; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théol. de Paris au XIII[e] s.*, t. II, Paris, 1933, p. 53, *n.* 307; A. Callebaut, O. F. M., *Une nouvelle lettre de saint Bonaventure du 27 sept. 1263*, dans *Arch. franç. hist.*, t. XIX, 1926, p. 295-297; et les travaux mentionnés dans l'article.

A. TEETAERT.

ROSSEL Joseph, théologien espagnol, né à Barcelone et décédé en 1665 à la chartreuse de Montealegre, située dans les environs de cette ville, où il avait passé la majeure partie de sa vie. Morozzo le dit très versé dans la théologie spéculative et dans la morale. Cet éloge ne peut être accepté qu'avec réserve, car le seul ouvrage imprimé de cet écrivain est à l'Index. Seulement, à la décharge de l'auteur, on peut tenir compte de la remarque faite par l'Index publié par l'Inquisition d'Espagne, que son livre a été justement condamné parce que lui, ou son éditeur, au c. XV, § 13-15, inséra des extraits du *Commentaire* sur le c. VIII de saint Matthieu d'un certain Laurent Aponte. En effet, le décret de la S. C. de l'Index du 27 mai 1687 qui prohiba l'ouvrage de dom Rossel défendit en même temps le livre de L. Aponte. D'ailleurs, cette prohibition n'empêcha pas la réimpression de l'ouvrage en Allemagne, et peut-être ailleurs. Cf. *Indice ultimo de los libros prohibidos y mandados expurgar para todos los reynos y senorios del catolico rey de las Españas*, Madrid, 1790, in-4°, p. 235 *b;* voici le titre de l'ouvrage de dom J. Rossel : *Tractatus sive praxis deponendi conscientiam in dubiis et scrupulis circa casus morales concurrentibus, omnibus non tantum confessariis et pœnitentibus, verum etiam quibuslibet personis scrupulosis apprime perutilis*, Lyon, 1660, in-8°, 1769; Bruxelles, 1661, in-16; Cracovie, 1662, in-12; Cologne, 1663, 1697, 1709, 1712, in-12.

Nicolaus Antonio, *Bibl. hispana nova*, t. I, p. 817; Morozzo, *Theat. chronol. s. ord. cart.*, p. 148; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. III, col. 1206; Valenti, *San Bruno y la orden de los cartujos*, Valence, 1899, p. 109.

S. AUTORE.

ROSSELLI Annibal, frère mineur italien du XVI[e] siècle. Originaire de Calabre, il appartint à la province d'Ombrie des observants. Après avoir étudié à Paris et à Louvain, il enseigna la théologie, d'abord à Todi, puis à Cracovie. Il est l'auteur d'un *Tractatus de septem sacramentis*, Poznan, 1590, et de *In Pynamdum et Asclepium Hermetis Mercurii Trismegisti commentaria*, Cracovie, 1585, 1586 et Cologne, 1630, en six vol.; ouvrage d'une immense érudition, dans lequel toute la théologie passe, ainsi qu'un grand nombre de questions philosophiques.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1906, p. 109; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. I, Rome, 1908, p. 352; H. Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. III, col. 158.

A. TEETAERT.

ROSSET Michel, prélat français du XIX[e] siècle. — Né à Betton-Bettonet (Savoie), le 24 août 1830, il fit ses études secondaires et ecclésiastiques dans les séminaires de son pays; entré comme professeur de philosophie au grand séminaire de Chambéry en 1858, il échangera cette chaire, en avril 1867, pour la chaire de dogmatique, puis pour celle de morale. Évêque de Saint-Jean de Maurienne en 1876, il continua à mener de front l'administration de son diocèse et l'étude des sciences ecclésiastiques. Outre ses nombreux mandements, il reste de lui : *Prima principia scientiarum*, Paris, 1866, 2 vol. in-12, fruit de son premier enseignement; *De sacramento eucharistiæ*, Chambéry, 1876, in-8°; et surtout un volumineux traité *De matrimonio*, Chambéry, 1895-1896, 6 vol. in-8°, auquel on pourrait peut-être reprocher de n'avoir pas fait une place assez considérable à l'histoire du droit canonique.

L'épiscopat français depuis le Concordat jusqu'à la Séparation, Paris, 1907, p. 577-578; *Polybiblion*, 1896, t. I, p. 142; t. II, p. 331.

É. AMANN.

1. ROSSI Alexandre, frère mineur conventuel italien du XVII[e] siècle. Né à Lugo, près de Ravenne, le 14 novembre 1607, il entra chez les conventuels de la province de Bologne, en 1624, enseigna et régit plusieurs *Studia* de l'ordre, principalement ceux d'Assise et de Bologne. Élu provincial en 1683, il mourut le 2 novembre 1686. Il fut, pendant toute sa vie, un disciple fidèle de Duns Scot. Il est l'auteur des ouvrages : *Cursus totius philosophiæ*, 3 vol., très rare; *Controversiæ theologicæ inter scotistas, in quibus potiores difficultates examinantur atque germana mens Scoti aperitur*, in-4°, 2 vol., Bologne, 1652-1653; *Controversiæ metaphysicales inter scotistas*, in-4°, Bologne, 1654; *Resolutiones morales, in quibus potiores casus conscientiæ frequentius in qualibet materia occurrentes juxta mentem Scoti et Thomæ examinantur et solvuntur*, in-4°, Bologne, 1664; *Commentaria in octo libros Physicorum*, in-4°, Bologne, 1656; *Commentaria in libros de cœlo et de generatione et corruptione*, in-4°, Bologne, 1657; *Commentaria in libros Aristotelis de anima*, in-4°, Bologne, 1659.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, 2[e] éd., t. III, Rome, 1936, p. 172; H. Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. III, col. 911, *n.* 1.

A. TEETAERT.

2. ROSSI Antoine, frère mineur conventuel italien du XVII[e] siècle. Originaire de Tofaria (prov. d'Avellino) près de Conza (autrefois siège archiépiscopal), il fut maître en théologie et versé dans le droit civil et canonique. Il est l'auteur d'un *Enchiridion seu Manuale locupletissimum fere omnium tum definitionum tum et descriptionum eorum quæ in quibuscumque conscientiæ casuum materiis atque solutionibus occurrere solent, a cunctis jam professoribus desideratum, demum non vulgari diligentia nunc collectum et ordine alphabetico digestum*, Venise, 1623.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, t. I, Rome, 1908, p. 95.

A. TEETAERT.

3. ROSSI (Bernard-Marie de) (DE RUBEIS) (1687-1775), dominicain italien du couvent du Zattere à Venise. Bibliothécaire, il sut enrichir la bibliothèque conventuelle d'une manière considérable et acquit lui-même une grande érudition, notamment pour l'histoire de saint Thomas et de ses écrits. Le P. de Rubeis a publié *De fabula monachatus benedictini D. Thomæ Aquinatis*, Venise, 1721, in-8°; *Synodus Mantuæ an. 1327*, dans t. IX de la *Coll. des conciles* de 1729; *Monumenta Ecclesiæ Aquilejensis commentario illustrata*, 1740, in-fol.; *De nummis patriarcharum Aquilejensium*, Venise, 1747-1749, in-8°; *De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomæ Aquinatis*, Venise, 1750, in-fol., trente dissertations souvent réimprimées et qui ont été d'une grande utilité; *De rebus congregationis sub titulo B. Jacobi Salomoni*, Venise, 1751, in-4°; *Dissertationes II de Turanio seu Tyrannio Rufino; De vetustis liturgiis, ibid.*, 1754, in-4°; *De Theophylacti Bulgariæ archiepiscopi gestis et scriptis*, dans le t. I des œuvres de Théophylacte, *ibid.*, 1754, in-fol.; *De peccato originali, ibid.*,

1757, in-4°; *De charitate, ibid.*, 1758, in-4°; *Dissertationes variæ eruditionis, ibid.*, 1762, in-4°. De Rubeis a aussi édité *Thomæ Aquinatis opera theologica*, Venise, 1745-1760, 28 vol. in-4°, avec des tables remarquables; *Georgii Cyprii patriarchæ vita, ibid.*, 1753, in-4°; *Vita Benvenutæ Bojanæ, ibid.*, 1757, in-4°. De Rubeis laissa un très grand nombre de manuscrits concernant surtout l'histoire du Frioul.

Hoefer, *Nouv. biogr. gén.*, t. XLII, 1862.

M.-M. GORCE.

4. ROSSI Cyrille, frère mineur capucin de la province de Brescia et de la custodie de Bergame. Originaire de Bergame, il entra à l'âge de seize ans dans l'ordre des capucins, fut professeur de théologie, de droit canonique et de littérature, et secrétaire du P. J.-B. de Sabbio, définiteur et procureur général de l'ordre depuis 1678 jusqu'en 1685. Il mourut à Bergame le 10 janvier 1692. Il a laissé les ouvrages : *De morientium eleemosinis, iis nempe quæ fr. minoribus S. Francisci regulam profitentibus interdum in ultimis voluntatibus, legato fideique commisso præstandæ, relinquuntur*, édité avec *Consilium unicum juridico-morale, tribus articulis absolutum juxta præsertim Nicolai III, Clementis V et S. Bonaventuræ doctrinam*, Lyon, 1680, in-fol.; *Centuria epigrammatum, duplexque carmen elegiacum genethliacum super Christi patientis amorem*, Brescia, 1681 et Charlestown, 1683; *De obligatione procurandæ perfectionis, tum specialiter religiosis, pro cujuscumque professionis modulo, tum communiter Christi fidelibus ex vi divini mandati*, demeuré inédit.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. Cap.*, Venise, 1747, p. 69; Valdemiro da Bergamo, O. M. Cap., *I conventi ed i cappuccini bergamaschi*, Milan, 1883, p. 77-78.

A. TEETAERT.

5. ROSSI François, frère mineur italien, appelé aussi *de Prignano, de Appriniano, de Æsculo, de Marchia*. Voir PRIGNANO *(François de)*, t. XII, col. 2104-2109. Il faut y ajouter que le ms. *Vat. Ottob. lat. 1816*, fol. 30 r°-49 r°, contient une *Abbreviatio super libros Physicorum*, qui primitivement fut attribué à François Rossi ou de la Marche. Cette abréviation débute : *Ad evidentiam eorum quæ in libro primo physicorum dicuntur*, et finit : *scit ipse Deus benedictus, cui sit honor et gloria in sæcula sæculorum. Amen. Explicit summa et compilatio super libros physicorum breviter et summarie compilata a venerabili doctore Francisco Rubeo de ordine minorum.* Comme cette attribution : *venerabili doctore Francisco Rubeo* a été effacée, il reste un doute au sujet de l'authenticité de cette *Abbreviatio*.

Voir L. Amorós, O. F. M., *Series condemnationum et processuum contra doctrinam et sequaces Petri Joannis Olivi*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXIV, 1931, p. 498.

A. TEETAERT.

6. ROSSI Jean-Baptiste (RUBEUS), carme du XVI[e] siècle. Né à Ravenne le 4 octobre 1507, d'une famille noble, il entra dans l'ordre des carmes, où il se fit une grande réputation comme prédicateur; professeur à la Sapience, il fut élu général de l'ordre à la mort de Nicolas Audet (1564). Durant la visite des couvents de l'ordre qu'il avait entreprise, il rencontra sainte Thérèse, dont il encouragea la réforme, du moins en ce qui concernait les femmes. Il remplit d'autres missions encore et jouit à Rome d'une grande influence. Il mourut à Rome en 1578. Le théologien doit retenir de lui l'édition qu'il donna avec des notes de l'œuvre essentielle de son illustre confrère du siècle précédent, Thomas Netter (dit Waldensis) : *Thomæ Waldensis doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiæ catholicæ cum notis*, Venise, 1571, 3 vol. in-fol.

Feller-Pérennès, *Biographie univ.*, t. XI, p. 116 (au mot *Rossi*) et p. 160 (au mot *Rubeus*); Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. II, col. 818.

É. AMANN.

7. ROSSI Léonard, frère mineur italien et cardinal, XIV[e] siècle, est le même que LÉONARD DE GIFFON. Voir t. IX, col. 396.

ROSSIGNOL Jean-Joseph, jésuite. — Il naquit à Vallouise ou à La Pisse (Hautes-Alpes), en 1726, entra dans la Compagnie en 1742 et enseigna les humanités et la philosophie à Marseille. Après la dissolution de la Compagnie en France (1762), il passa onze ans en Pologne, où il dirigea l'observatoire royal de Vilna. Après la suppression de l'ordre en 1773, il enseigna la physique et les mathématiques au Collège des nobles à Milan. Revenu en France, il résida plusieurs années à Embrun. Ses attaques contre la Constitution civile du clergé l'obligèrent à regagner l'Italie; il séjourna pendant dix-huit ans à Turin où, grâce à la générosité du comte de Melzi, son ancien élève, il put publier ou rééditer un grand nombre de ses écrits. Il mourut à Turin en 1817 (non en 1807, comme l'affirment plusieurs répertoires biographiques).

Écrivain d'une facilité et d'une universalité extraordinaires, le P. Rossignol qui, jeune encore, avait brillamment soutenu à Varsovie des thèses *de omni re scibili*, publia une bonne centaine de traités ou opuscules sur les matières les plus disparates : grammaire, sciences naturelles, mathématique, philosophie, théologie, histoire, etc. Son éditeur de Turin annonçait en 1806 une collection complète de ses œuvres qui comprendrait dix-huit recueils. Il ajoutait, non sans humour : « L'auteur est occupé à donner la suite; on ne saura le terme de ses travaux littéraires que le lendemain de ses funérailles. » Un ami de Rossignol, l'abbé Michel, publia en 1803 et 1804, sous le titre de *Feuille hebdomadaire de Turin*, un journal exclusivement consacré à l'analyse de ses ouvrages; le recueil se termine au 1[er] novembre 1804 par la liste de 99 traités publiés jusqu'alors. L'auteur composa lui-même une *Histoire des œuvres de M. Rossignol*, Turin, 1804.

De ces publications, dont on trouvera la liste dans Sommervogel, nous ne mentionnons que celles qui ont quelque intérêt pour ce Dictionnaire : 1° Philosophie et physique : *Vue sur les sensations*, Milan, 1773, réédité sous le titre de *Théorie des sensations*, Embrun, 1780; Paris, 1802; *Plan d'un cours de philosophie*, Turin, 1803; *Vues nouvelles sur le mouvement*, Turin, 1795 : « L'objet de l'auteur est de prouver qu'un corps existe réellement dans chacun des points qu'il parcourt » (*Journal des savants*, janv. 1778); *Preuve du mouvement de la terre*, Turin, 1803. — 2° Théologie, apologétique : *Vues philosophiques sur l'eucharistie*, Embrun, 1776; cet essai d'une explication physique ayant été attaqué dans le *Journal ecclésiastique* (janv. 1777, p. 80-89), comme contraire à la foi, l'auteur publia en réponse un *Écrit adressé à l'auteur du Journal...*, Embrun, 1777; *Traité sur l'usure;* l'édition fut brûlée par les sans-culottes dauphinois; l'ouvrage fut réédité à Turin en 1803; cf. Feller, *Journal historique et littéraire* (nov. 1788, p. 416-420); *Les miracles*, Turin, 1804; *Des peines du purgatoire*, Turin, 1808; *La divinité de l'Évangile prouvée par les prophéties*, Turin, 1810. — 3° Histoire, hagiographie : *Mémoire sur les nouveaux monastères de la Trappe*, Milan, 1794; *Réflexions sur l'histoire ecclésiastique de M. l'abbé Fleury*, Paris, 1803; *Vie de saint Vincent Ferrier*, Paris, 1803; *Vie du bienheureux François de Girolamo*, Turin, 1803 (d'après la Vie italienne du P. Longaro degli Oddi).

Michaud, *Biogr. univ.*, nouv. éd., t. XXXVI, p. 533 sq.; Feller-Weiss et Busson, *Biographie univ.*, t. VII, p. 329; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 179-186; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. V, col. 580 sq.

J.-P. GRAUSEM.

1. ROSSIGNOLI Bernardin (écrit aussi ROSIGNOLI, ROSIGNOLO, ROSSIGNUOLI), jésuite italien, auteur spirituel. — Il naquit à Ormea (Piémont), en 1547, et entra au noviciat de Rome en 1563. Il enseigna pendant onze ans la philosophie et la théologie au séminaire de Milan et fut pendant six ans recteur du collège de Turin, puis du Collège romain, où il eut parmi ses inférieurs Robert Bellarmin et Louis de Gonzague. A partir de 1592, il gouverna successivement les provinces de Milan, de Rome (1597), de Venise (1601), de Milan (1606); redevenu recteur du collège de Turin, il y mourut en odeur de sainteté le 5 juin 1613.

Le plus important de ses ouvrages a pour titre : *De disciplina christianæ perfectionis pro triplici hominum statu, incipientium, proficientium et perfectorum, ex sanctis Scripturis et Patribus, libri quinque*, Ingolstadt, 1600, in-8°; rééditions : Venise, 1601; Anvers, 1603; Venise, 1604; Lyon, 1604. Une traduction française, due à M.-P. Charpentier, parut à Paris en 1606 : *Discipline de la perfection chrétienne;* l'ouvrage fut également traduit en polonais. Le *De disciplina* est le premier traité complet de spiritualité composé par un jésuite italien. Voici un aperçu des questions traitées : L. I, *Status incipientium :* la conversion du pécheur et la pénitence; les tentations des débutants. L. II-IV, *Status proficientium :* les conditions du progrès spirituel et les différentes formes de l'abnégation, les tentations propres à cet état; les vertus théologales, la prudence, le discernement des esprits; l'oraison et les vertus morales. L. V, *Status perfectorum :* la nature, les obstacles et les moyens de la perfection; en particulier : la contemplation, la vie contemplative et active, les degrés de l'amour de Dieu, les tentations propres à cet état. Ce qui caractérise l'ouvrage, c'est le souci constant de fonder la doctrine spirituelle sur l'Écriture et la Tradition. Le texte est bourré de citations de la Bible, des Pères, des grands théologiens, parmi lesquels la première place revient à saint Thomas, des auteurs spirituels récents ou contemporains, en particulier des écrits du P. général Aquaviva, auquel le livre est dédié; on y trouve même le résumé du traité alors encore inédit de Guillaume de Vrimaria, *De instinctibus*, sur les mouvements des divers esprits (l. III, c. XVII et XVIII). La solidité de la doctrine et la richesse extraordinaire de la documentation classent le *De disciplina* parmi les plus importants traités de spiritualité parus en Italie vers cette époque. Le P. Rossignoli compléta cet ouvrage par un traité d'allure plus pratique : *De actionibus virtutum, ex sanctis Scripturis et Patribus libri duo*, Venise, 1603, in-8°; rééditions : Ingolstadt, 1603; Mayence, 1604; Lyon, 1604. Le l. I expose la nature de l'action vertueuse et l'exercice des vertus théologales; le l. II traite de la pratique des vertus morales.

Alegambe et Southwell lui attribuent en outre deux ouvrages publiés sous le nom de Guillaume Baldesani, qu'ils considèrent comme un pseudonyme : *Stimulus virtutum*, Rome, 1592, et *Sacra historia Thebæa*, Turin, 1589. C'est à tort : Possevin, qui a correspondu avec leur auteur, les attribue formellement au chanoine de Turin, Guillaume Baldesani.

Possevinus, *Apparatus sacer*, t. I, Cologne, 1608, p. 213 et 699 (sur G. Baldesani); Alegambe, *Bibl. script. Soc. Jesu*, Anvers, 1643, p. 63; Sotvellus, *Bibl. script. Soc. Jesu*, Rome, 1676, p. 116; El. de Guilhermy, S. J., *Ménologe de la Comp. de Jésus*, Italie, t. I, p. 645-646; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 161-163; M. Rivière, *Corrections et additions à la Bibl. de la Comp. de Jésus*, col. 766; surtout E. Raitz von Frentz, S. J., *De P. B. Rossignoli*, dans *Arch. hist. Soc. Jesu*, t. II, 1933, p. 35-43.

J.-P. GRAUSEM.

2. ROSSIGNOLI Charles-Grégoire (écrit aussi ROSIGNOLI), jésuite italien, auteur spirituel. — Né à Borgo-Manero, au diocèse de Novare, en 1631, admis dans la Compagnie en 1651, il enseigna pendant de nombreuses années la philosophie, l'Écriture sainte, la théologie dogmatique et morale, fut recteur de divers collèges et supérieur de la maison professe de Milan, où il mourut le 5 janvier 1707.

Il publia une vingtaine d'ouvrages ascétiques dont la plupart ont été souvent réédités et traduits en diverses langues (pour le détail des titres et des traductions, voir Sommervogel). Une édition complète parut à Venise, en 1717 : *Opere spirituali e morali del P. Carolo Gregorio Rosignoli*, 3 vol. in-4°. Nous nous contentons de mentionner les principaux : 1. *L'elettione dello stato*, Bologne, 1670; traduction française : *Du choix d'un état de vie*, Avignon, 1826; Bruxelles, 1844. L'ouvrage traite des conditions d'une bonne élection et insiste surtout sur les avantages de la vie religieuse. Il suscita un grand nombre de vocations religieuses; on le trouverait cependant aujourd'hui quelque peu sévère pour la vie séculière et au sujet de l'obligation de suivre l'invitation divine. 2. *La pietà ossequiosa alle feste principale dell' anno*, Côme, 1682, sur la manière de sanctifier les fêtes : conseils pratiques, méditations et instructions, exemples. 3. *Notizie memorabili degli esercizi spirituali di S. Ignazio*, Milan, 1685; l'auteur expose à l'aide de nombreuses citations et de nombreux exemples les mérites des *Exercices*, les effets salutaires et les règles de leur pratique. 4. *Verità eterne*, Milan, 1688; ces méditations sur les fins dernières et la vie de Jésus ont été très répandues et souvent traduites; il n'en existe cependant pas de traduction française. 5. *Maraviglie di Dio ne' suoi Santi : Centuria Iª*, Milan, 1691; *Centuria IIª, ibid.*, 1696; *Centuria IIIª, ibid.*, 1698; *Nella nuova cristianità dell' Indie e d'altre paesi idolatri*, Bologne, 1698; *Centuria IVª*, Milan, 1740. Traduction française : *Les merveilles divines dans les saints des premiers âges de l'Église*, Tournai, 1866; ... *dans les saints du Moyen Age*, 1867; ... *dans les saints des temps modernes*, 1867. 6. *La pittura in giudizio*, Milan, 1697, sur les bienfaits des peintures honnêtes et les dangers des peintures obscènes. 7. *L'elettione dell' amico*, Bologne, 1699, sur les bonnes et mauvaises compagnies. 8. *Maraviglie di Dio nel divinissimo sacramento e nel santissimo sacrificio*, Milan, 1701; ce choix de traits a été plusieurs fois traduit en français : *Les merveilles divines de la sainte eucharistie*, Tournai, 1863, etc. 9. *Maraviglie di Dio nell' anime del purgatorio*, Milan, 1703; à l'aide de nombreux exemples, parmi lesquels ne manquent ni les révélations ni les apparitions, l'auteur traite du devoir et des moyens de soulager les âmes des défunts et de la crainte salutaire des peines du purgatoire; l'ouvrage connut un très grand succès et contribua beaucoup à répandre la dévotion aux âmes du purgatoire. Il a été traduit et édité plusieurs fois en français : Tournai, 1860, etc.

Le P. Rossignoli possède à un degré remarquable les qualités de l'écrivain spirituel populaire : conviction ardente, sens psychologique et connaissance des âmes, simplicité et clarté jointes à une doctrine solide, exposé concret et direct, illustré de nombreux exemples. C'est ce qui explique la large diffusion et la popularité de la plupart de ses écrits.

Rosignoli, *Opere...*, notice en tête du t. I; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 146-161; El. de Guilhermy, *Ménologe de la Comp. de Jésus*, Italie, t. I, p. 30-32.

J.-P. GRAUSEM.

3. ROSSIGNOLI Grégoire, barnabite du XVIIe siècle, frère cadet du précédent. — Né à Borgo-Manero dans le diocèse de Novare en 1640, il entra à dix-huit ans dans l'institut des barnabites, où il reçut sa première formation théologique, puis s'orienta dans la direction des études de droit civil et canonique. Professeur à Alexandrie, il fut ensuite appelé à Milan, où

il eut une très grosse influence, tant par son enseignement que par ses consultations. Il fut successivement provincial de sa congrégation, puis visiteur général; il mourut en juillet 1715. Les nombreux ouvrages qu'il a laissés se rapportent principalement au droit civil et ecclésiastique. On retiendra les suivants, qui touchent à des questions de morale : *Praxis theologico-legalis de contractibus ut sic: emptione et venditione, mutuo et usura, emphyteusi et censibus*, Milan, 1678, in-fol., rééd. en 1719; *De cambiis et permutatione, ibid.*, 1680 et 1697, in-fol.; *De societatibus, simonia, commodato et deposito, ibid.*, 1682, 1704, in-fol; *De locato et conducto, pignore et hypotheca, fidejussione et assecuratione et de transactionibus, ibid.*, 1683, 1707, in-fol.; *De restitutione, ibid.*, 1688, in-fol. Touchent plus spécialement à la théologie : *De sacramentis in communi et particulari, ibid.*, 1705-1707, 4 vol. in-fol., sans compter 3 in-fol. consacrés l'un aux fiançailles et les deux autres au mariage : *De sponsalibus*, 1684 et 1711, *De matrimonio*, 1685 et 1688. On a publié aussi après sa mort deux in-fol. sur les *Censures ecclésiastiques*, 1722.

Argelati, *Bibl. script. Mediolanensium*, t. II, Milan, 1745, col. 2151-2152.

É. Amann.

ROSSY (Thomas de), frère mineur écossais du XIV[e] siècle. — Après avoir étudié à Paris, il retourna comme bachelier dans son pays, où il fut professeur de théologie et vicaire général de l'Écosse. Sur la demande des rois de France et d'Écosse, Grégoire XI envoya une lettre au chancelier de Paris pour lui demander de permettre à Thomas de Rossy de lire, à partir de 1372, les Sentences à Paris et de le promouvoir ensuite maître en théologie. Thomas vint donc à Paris et y commenta pendant quatre ans les Sentences et, en 1376, l'évêque de Glasgow, député par Grégoire XI, lui conféra la maîtrise en théologie. Il est l'auteur de *Quæstiones de conceptione beatæ Mariæ Virginis*, qui débutent : *Virgo gloriosissima, quæ a Deo fuit prædilecta*. J.-H. Sbaralea, qui semble en avoir vu un exemplaire manuscrit à Venise, dit que ces *Quæstiones* se terminent : *Expliciunt Quæstiones magistri Thomæ de Rossi Scoti ord. min. sacræque theologiæ doctoris de conceptione Virginis immaculatæ, quas legit in universitate Parisiensi baccalarius ibidem existens in lectura Sententiarum.* D'après ce témoignage, Thomas aurait donc composé ces *Quæstiones* pendant qu'il commentait à Paris les Sentences, donc entre 1372 et 1376.

L. Wadding, *Annales minorum*, 3[e] éd., t. VIII, an. 1371, n. XIV, p. 282 et *Supplementum P. Antonii Melissani*, n. I, p. 292; an. 1374, *Supplementum P. Antonii Melissani*, n. I, p. 355; an. 1376, n. VIII, p. 389; J.-H. Sbaralea-C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, t. VI, Rome, 1902, p. 461, n. 1149; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, t. III, Rome, 1936, p. 138.

A. Teetaert.

ROSWEYDE Héribert, jésuite, hagiographe et historien ecclésiastique. — Il naquit à Utrecht le 21 janvier 1569 et entra au noviciat de Tournai le 21 mai 1588. Maître ès arts à Douai en 1591, ordonné prêtre en 1599, il enseigna la logique à Douai, fut préfet des études du collège d'Anvers et occupa pendant trois ans la chaire de controverse à Saint-Omer et à Anvers. Dès ses études de philosophie il se sentit attiré vers les recherches historiques et se mit à explorer les bibliothèques afin de recueillir des documents inédits sur l'histoire de l'Église et l'hagiographie. En 1606, il obtint enfin d'être déchargé de l'enseignement pour pouvoir se consacrer entièrement aux travaux d'érudition. Il mourut à Anvers le 4 octobre 1629, d'une maladie contractée au chevet d'un contagieux.

Le P. Rosweyde a été l'initiateur de l'œuvre des bollandistes : il en élabora le plan dans ses grandes lignes et en prépara la réalisation. Frappé des richesses hagiographiques que contenaient les bibliothèques des Pays-Bas, il forma le projet de publier dans un vaste recueil les vies encore inédites et de rééditer de façon plus critique celles qui étaient déjà imprimées. Le recueil devait se composer de dix-huit volumes in-folio : trois volumes préparatoires seraient consacrés à la vie de Notre-Seigneur et de la sainte Vierge et à l'histoire des fêtes des saints; les douze suivants contiendraient les vies des saints d'après l'ordre du calendrier; les trois derniers compléteraient les *Acta sanctorum* par la reproduction des divers martyrologes, les annotations historiques et critiques et les tables. Dans un petit volume imprimé à Anvers en 1607, *Fasti sanctorum quorum vitæ in Belgicis bibliothecis manuscriptæ*, il expose son programme, dresse le catalogue alphabétique de treize cents personnages, dont il a, pour la plupart, réuni les vies manuscrites et publie comme spécimen les *Actes* de saint Tarachus et de ses compagnons martyrs. Le P. Rosweyde ne put pas réaliser cette entreprise gigantesque : d'autres publications et occupations vinrent trop souvent l'en distraire; elle était d'ailleurs au-dessus des forces d'un seul homme. Un an après sa mort, le projet, élargi et modifié, sera repris par Bollandus avec le succès que l'on sait. Voir l'art. Bolland, t. II, col. 950 sq.

Si le P. Rosweyde ne publia aucun des volumes des *Acta sanctorum*, deux publications importantes les préparaient. A la suite d'une édition du *Martyrologe romain* de Baronius, il publia le *Martyrologe d'Adon*, jusque-là fort mal édité, et l'abrégé appelé *Petit romain* qui était inédit; il y ajouta d'excellentes notes historiques et des tables : *Martyrologium Romanum... accedit vetus Romanum martyrologium... una cum martyrologio Adonis*, Anvers, 1613. Bien que la critique actuelle n'admette plus, pour le *Petit romain*, la haute antiquité que lui attribuait Rosweyde, cette publication est une œuvre scientifique remarquable pour l'époque et a longtemps tenu lieu d'édition définitive. Deux ans plus tard parut son œuvre capitale : *Vitæ Patrum, de vita et verbis seniorum libri X*, Anvers, 1615 (réimpression : Lyon, 1617; 2[e] éd. augmentée : Anvers, 1628). Le volumineux in-folio donne le texte critique, basé sur vingt-trois manuscrits et vingt éditions, d'un des plus célèbres recueils hagiographiques anciens. Il contient les *Vies des Pères du désert* écrites par saint Jérôme, Rufin (qui n'en est en réalité qu'un traducteur), Sulpice Sévère et Cassien, la collection des *Verba seniorum* traduite du grec par le diacre Pélage, l'*Histoire lausiaque* de Palladius dans la traduction de l'humaniste Gentien Hervet (les anciennes traductions, qui portaient le titre de *Paradis d'Héraclide*, sont rejetées en appendice), l'*Histoire religieuse* de Théodoret traduite par Gentien Hervet, le *Pré spirituel* de Jean Moschus traduit par Ambroise Traversari. L'ouvrage débute par vingt-six prolégomènes généraux; chacune des pièces est précédée d'une introduction et suivie d'annotations savantes (en partie reproduites dans Migne, *P. G.*, t. XXXIV et LXXXVII, *P. L.*, t. LXI, LXXIII, LXXIV, CXXIII). « C'est véritablement la pierre fondamentale des *Acta sanctorum*... Si l'on tient compte de l'étendue et de la variété des écrits qui forment le recueil, de l'imperfection des instruments de travail d'alors, des difficultés de l'exécution, on n'exagérera guère en qualifiant de chef-d'œuvre les *Vitæ Patrum*. » H. Delehaye, *L'œuvre des bollandistes*, p. 16 et 20.

Dans le domaine de l'histoire, il faut signaler encore un ouvrage volumineux en langue flamande : *Histoire générale de l'Église*, d'après les *Annales* de Baronius, suivie de l'*Histoire ecclésiastique des Pays-Bas*, Anvers, 1623. Rosweyde publia aussi une édition de l'*Imitation de Jésus-Christ*, Anvers, 1617, qui fut très souvent réimprimée. Elle est suivie d'une excellente dissertation intitulée *Vindiciæ Kempenses*, dans laquelle

l'auteur défend l'attribution du célèbre opuscule à Thomas a Kempis et prouve que l'abbé Jean Gersen, à qui on a voulu l'attribuer, n'a jamais existé. Cette controverse l'amena à éditer le *Chronicon canonicorum regularium ordinis Sancti Augustini capituli Windesemensis* de Jean Busch et le *Chronicon Montis Sanctæ Agnetis* de Thomas a Kempis, Anvers, 1621. Il publia en outre quelques opuscules de saint Eucher et de saint Paulin de Nole, Anvers, 1621 et 1622.

Plusieurs des ouvrages du P. Rosweyde sont consacrés à la polémique contre les protestants : *Vindiciæ inferiarum Justi Lipsii contra Josephum Scaligerum* (anonyme), Anvers, 1608; *De fide hæreticis servanda ex decreto concilii Constantiensis, ibid.*, 1610; *Lex talionis XII tabularum cardinali Baronio ab Isaaco Casaubono dicta, ibid.*, 1614, dirigé contre l'ouvrage de Casaubon, *Exercitationes in Baronium*, Londres, 1614; *Anti-Capellus*, Anvers, 1619, contre Jacques Cappel, ministre réformé de Sedan, qui avait pris la défense de Casaubon; *Syllabus malæ fidei Cappellianæ, ibid.*, 1620, réponse à un livre de Cappel contre le *De fide hæreticis servanda*. La polémique n'est d'ailleurs pas réservée exclusivement à ces publications. Dans ses écrits historiques, le P. Rosweyde ne perd jamais de vue la réfutation des erreurs et objections protestantes.

L'infatigable écrivain ne se contenta pas de ces travaux d'érudition. Nous devons à son zèle apostolique toute une série d'ouvrages d'édification en langue flamande : *La vie de la sainte Vierge*, suivie d'un *Traité sur l'état de virginité, La vie des saintes vierges*, une biographie de saint Ignace et de saint Philippe de Néri, surtout une *Vie des saints*, en deux volumes in-folio, adaptation des *Fleurs des saints* du P. Ribadeneyra, qui contribua beaucoup à la conservation de la vie chrétienne dans la population flamande. Il traduisit en flamand les *Vitæ Patrum* (sans les notes), la première partie de la *Perfection chrétienne* de Rodriguez, les *Méditations sur la vie de Notre-Seigneur* du P. Bourgeois.

On ne peut qu'admirer la pensée de zèle qui inspira au P. Rosweyde ces écrits d'édification. Il faut regretter cependant qu'il se soit laissé distraire par là de sa tâche d'hagiographe et d'historien, pour laquelle il était doué de qualités vraiment exceptionnelles. Ces qualités, le P. Bollandus les résume en ces mots : *acer judicio vir, stylo robustus, omnibus disciplinis et doctrinis politus ac perfectus.*

Acta sanctorum, jan. t. I, p. IX et XX; oct. t. VII, p. 1 sq.; Gœthals, *Lectures relatives à l'histoire des sciences... en Belgique*, t. III, 1838, p. 139-151; Dom Pitra, *Études sur la collection des Actes des saints*, 1850, p. 8-17; A. Poncelet, S. J., article *Rosweyde* dans *Biogr. nat. de Belgique*, t. XX, 1908-1910, col. 170-178; H. Delehaye, S. J., *L'œuvre des Bollandistes*, 1920, p. 8-22; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 190-207.

J.-P. GRAUSEM.

ROTHWELL Guillaume, dominicain anglais du XIVe siècle. — Il a laissé des manuscrits commentant divers livres de l'Ancien Testament, les épîtres de saint Paul, les quatre livres des Sentences de Pierre Lombard. Il a composé également des *Quæstiones scholasticæ*, des sermons, des traités sur divers points de philosophie. Ses ouvrages ne paraissent pas avoir eu beaucoup de rayonnement.

Quétif-Échard, *Script. s. ord. prædic.*, t. I, 1721, p. 648.

M.-M. GORCE.

ROTIER Esprit. — L'un des inquisiteurs dominicains qui entre 1540 et 1565 empêchèrent la réforme protestante de s'établir à Toulouse. On lui doit divers écrits latins sur l'interprétation des Écritures, l'eucharistie, l'astrologie, le Christ. Mais il a eu surtout une influence de prédicateur (quarante-trois carêmes) et de controversiste en langue vulgaire : *Antidote ou contrepoison et régime contre la peste de l'hérésie et erreurs portant infection à la saine et entière foi catholique*, Toulouse, 1597, in-8° et, plus populaire encore : *Response aux blasphémateurs de la sainte messe, avec la confutation de la vaine et ridicule cène des calvinistes, revue et augmentée par le même auteur R. P. F. S. Rotier, inquisiteur de la foi et doien de la faculté de théologie en Tolose. L'histoire de Berengarius, son erreur et pénitence*, Toulouse, 1562, in-8°; Paris, 1564; Avignon, 1566.

Quétif-Échard, *Script. s. ord. præd.*, t. I, 1721, p. 188-189.

M.-M. GORCE.

ROTONDI Félix, frère mineur conventuel italien du XVIIe siècle. — Natif de Monteleone, dans l'Ombrie, il enseigna au *Studium generale* de Saint-Bonaventure à Rome et à celui de Pérouse; il fut régent du *Studium* de Bergame et passa, en 1663, à celui de Venise. Il tint aussi pendant plusieurs années une chaire à l'université de Padoue, où il enseigna la théologie d'après Duns Scot. Il fut élu général de l'ordre au chapitre tenu à Rome le 21 mai 1695 et, à l'expiration de sa charge en 1701, il retourna à Padoue, où il mourut le 18 février 1702. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont quelques-uns ont été édités : *Enchiridion dialecticum*, Padoue, 1672; *Enchiridion rhetoricum, sacrum et humanum*, Padoue, 1672; *Le poesie del P. Catalano, ex-generale dei conventuali, con commenti*, Rome, 1655; d'autres sont restés inédits : *Scotus dogmaticus et scholasticus*, ou commentaire sur les quatre livres des Sentences d'après la doctrine de Duns Scot; *Prologi et dissertationes theologicæ; Philosophiæ contemplatricis et moralis cursus; Synopsis professorum conventualium, qui in Patavino Archilycæo metaphysicam diversis annis et sanctam theologiam ab anno 1396 hactenus docuere; Orationes ad laureæ insignia habitæ; Elogia virorum et mulierum Perusiæ ex sacro min. conventualium ordine vel sanctitate vel doctrina vel rebus præclare gestis insignium.*

N. Commeni Papadopoli, *Historia gymnasii Patavini*, t. I, Venise, 1727, p. 165; M.-A. Belforti, *Lycæum augustum, sive litteratorum Perusinorum memoriale*, Naples, 1731; G. Franchini, O. M. Conv., *Bibliosofia e memorie storiche di scrittori francescani che hanno scritto doppo l'anno 1685*, Modène, 1693, p. 201-202; J.-B. Vermiglioli, *Biografia degli scrittori Perugini e notizie delle opere loro*, t. II, Pérouse, 1829, p. 267; D. Scaramuzzi, O. F. M., *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, p. 227-228; D. Sparaccio, O. M. Conv., *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1930*, édité par J. Abate, O. M. Conv., Assise, 1931, p. 166.

A. TEETAERT.

ROTSVITHA, qui écrit son nom HROTSVIT, et qui se dénomme elle-même *clamor validus Gandeshemensis*, est une moniale de l'abbaye de Gandesheim en Saxe, qui écrivit dans la seconde moitié du Xe siècle, en vers et en prose, des œuvres uniques en leur genre dans tout le haut Moyen Age occidental : poèmes hagiographiques, drames chrétiens et essais historiques. *P. L.*, t. CXXXVII, col. 941-1167.

Sur sa vie, on n'a d'autres renseignements que ceux qu'elle a glissés dans ses ouvrages. Née « longtemps après » la mort d'Oda, la duchesse fondatrice de Gandesheim († 913) et celle de son fils Othon Ier, duc de Saxe († 912), *P. L.*, *l. cit*, col. 1147, « plus âgée » que son abbesse, Gerberge, col. 1063, qui, entrée en charge vers 957, dut naître vers 935, la poétesse Rotsvitha est née entre 925 et 930. Elle vivait encore en 973, puisqu'elle dédia à Othon II, reconnu empereur cette année-là, le poème qu'elle a consacré à la gloire de la maison de Saxe. Col. 1151. Elle était sans doute parente de cette Rotsvitha, quatrième abbesse de Gandesheim († vers 926), auteur d'une *Vie de saint Willibald;* comme elle, issue d'une famille noble de

Saxe, elle avait dû recevoir, dès ses jeunes années, une instruction soignée. En tous cas, le monastère de Gandesheim où elle entra, après une certaine expérience du monde, avait une tradition littéraire et poétique bien établie, depuis que la pieuse Hathumoda y avait encouragé l'étude de la sainte Écriture, et que le moine Agius y avait célébré, en prose et en vers, les vertus de cette première abbesse. Col. 1169-1196. La jeune moniale y trouva des maîtresses diligentes et en particulier une religieuse du nom de Richarde, qui lui enseignèrent la grammaire, la rhétorique, le latin et même un peu de grec, les mathématiques et la musique, selon les prescriptions du concile d'Aix-la-Chapelle de 877. Rotsvitha reconnaît naïvement qu'elle s'assimile assez facilement ce qu'on lui enseigne : *Unde non denego, præstante gratia Creatoris, per* δύναμιν *me artes scire, quia sum animal capax disciplinæ; sed per* ἐνέργειαν *fateor omnino nescire.* Col. 974. Elle se compare même à l'ânesse de Balaam, qui a besoin d'être fouettée. Col. 1065. Ce qui lui manquait, c'étaient des modèles et des censeurs. Tous ces secours lui vinrent de sa nouvelle abbesse, Gerberge II, fille d'Henri Ier, duc de Bavière, qui avait reçu une formation littéraire distinguée par les soins des moines de Saint-Emmeran de Ratisbonne. Cette animatrice enrichit la bibliothèque du couvent d'ouvrages des poètes latins et des écrivains ecclésiastiques, qui furent une révélation pour Rotsvitha, col. 1063; elle lui donna également — ou lui fit donner — quelques rudiments de philosophie, qui haussèrent d'un ton sa pieuse lyre, col. 974; enfin elle la mit en relations avec des savants amis de Munich et de Cologne, qui encouragèrent ses essais historiques et dramatiques. Col. 973.

Les œuvres de Rotsvitha, toutes en latin, forment trois groupes, et ont été réunies par elle-même en trois livres :

1° *Vies de saints.* — D'abord huit poèmes hagiographiques qui sont, comme elle le dit, « des œuvres de jeunesse », où elle se bornait à mettre en vers léonins de pieuses légendes qu'elle avait à sa disposition à Gandesheim. Elle se décida, vers 957, à offrir à sa nouvelle abbesse, en guise de don de joyeux avènement, cinq légendes en vers : *Maria, Ascensio Domini, Gongolfus, Pelagius* et *Theophilus.* Ces productions, qu'elle tenait en réserve depuis des années, elle y voit de simples amusements « qu'elle composait en cachette et qu'elle déchirait ensuite, craignant de s'être trompée dans la quantité des syllabes », car elle faisait cela « sans l'autorité d'aucun maître » et « pour l'agrément de ses sœurs ». Col. 1061-1064. La principale objection qu'on pouvait faire — et qu'on fit — à ces pieux passetemps, c'est qu'ils s'inspiraient la plupart de livres apocryphes : si l'*Ascensio Domini*, d'après l'opuscule de l'évêque Jean, n'ajoute presque rien au récit de l'Évangile et des Actes, *Maria*, qu'elle intitule très exactement : *Historia nativitatis laudabilisque conversationis intactæ Dei Genitricis, quam scriptam repperi sub nomine sancti Jacobi fratris Domini*, cette histoire était, non pas le *Protévangile* grec de Jacques, mais son pendant latin, qui constitue, sous le nom : *Historia de nativitate Mariæ*, les vingt-quatre premiers chapitres de l'Évangile du pseudo-Matthieu. Cf. É. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910. Si *Gongolfus* n'était qu'une *vita* réaliste et burlesque, *Theophilus* était l'histoire, célèbre au Moyen Age, de ce clerc qui se voue au diable, première évocation de Faust. Tout cela était « apocryphe, et je ne le savais pas », dit Rotsvitha; mais quand ses maîtres le lui dirent, elle se cabra : « Je ne voulus pas reculer; car, en somme, ce qui paraît faux aujourd'hui peut être vrai demain! » Col. 1062.

Cependant les trois autres poèmes qu'elle mit sur le métier vers 960, et qu'elle publia sans doute bien après 962 : *Basilius, Dionysius* et *Agnes*, sont plus exclusivement pieux et les *Passiones* se recommandaient de noms précis, ce qui semblait à Rotsvitha une garantie suffisante d'historicité : elle s'en fait gloire dans un épilogue qui n'a pas trouvé place dans les anciennes éditions : *Hujus omnem materiam, sicut et prioris opusculi, sumpsi ab antiquis libris, sub certis auctorum nominibus conscriptis, excepta superius scripta passione sancti Pelagii, cujus seriem martyrii quidam ejusdem in qua passus est indegena civitatis exposuit... Unde, si quid in utroque [libro, scilicet poematum et comædiarum] falsitatis dictando comprehendi, non ex meo fefelli, sed fallentes incaute imitata fui.* K. Strecker, *Hrotsvitha*, Leipzig, 1930, p. 111.

2° *Drames.* — Sur ces données plus assurées, elle écrivit, par la suite, six drames « à l'imitation de Térence ». Autant cette prétention pouvait paraître excessive — et la moniale l'avoue, tout en s'en attribuant la première idée — autant le genre était neuf au xe siècle et l'initiative heureuse : il était déjà bien méritoire d'avoir pu disposer des récits hagiographiques en scènes plus ou moins enchaînées et en un dialogue animé et facile à suivre. Elle les intitula : *Gallicanus I et II, Dulcitius, Calimachus, Abraham, Pafnutius* et *Sapientia.* Ils étaient destinés à « détourner certains catholiques de la vanité des livres païens et en particulier de la lecture des comédies de Térence, méfait dont je ne puis totalement me défendre moi-même », col. 971; Rotsvitha prétendait leur fournir sous une forme agréable, « non plus en vers héroïques, mais en langage dramatique, ou plus exactement, en prose rimée, des pièces exemptes du funeste attrait du paganisme », qui célébreraient « la puissance du Christ dans ses saints ». Col. 974. Quatre de ces comédies furent donc soumises à trois censeurs de savoir et de qualité : ils ne trouvèrent rien à redire aux thèmes assez scabreux de la plupart de ces pièces, qui, « substituant aux déportements des femmes païennes l'édifiante chasteté des vierges saintes », col. 973, les montrent constamment exposées aux plus grands périls ; constatons que *Dulcitius*, en termes pudiques, reproduit des scènes de perversion analogues à celles qu'on voit évoquées dans le poème d'*Agnes*, et que *Calimachus* a pu être rapproché de Roméo et Juliette. Malgré cela, les sages critiques se contentèrent de conseiller à l'auteur « d'insérer dans ses prochaines comédies quelques bribes de philosophie », col. 974; mauvais conseil assurément, qui risquait d'alourdir la marche de l'action scénique, mais qui entraîna l'élève en de curieux développements doctrinaux. C'est, en effet, à cette consigne que les modernes éditeurs de Rotsvitha attribuent « l'érudition admirable qui distingue des précédentes, les deux dernières comédies du recueil, *Pafnucius* et *Sapientia* ». P. von Winterfeld, *Archief f. d. Stud. d. neueren Sprachen*, cxiv, p. 322. Paphnuce n'est qu'une variante du drame d'Abraham, emprunté, lui aussi, aux Vies des Pères du désert (*Acta sanctorum*, oct. t. iv, p. 225); il proposait ingénument à un public dévot, le récit non romancé de la conversion de Thaïs et lui jetait en pâture une leçon de Paphnuce sur la musique des astres qui se terminait par ces mots caractéristiques : *Nec scientia scibilis Deum offendit, sed injustitia scientis.* Col. 1032. Quant au drame *Sapientia*, il débute par une véritable énigme mathématique proposée par *Sapientia* à l'empereur Adrien, col. 1049; puis la pièce, qui est déjà une vraie « moralité », se continue par des scènes de martyre absolument fantastiques.

3° *Œuvres historiques.* — Elles sont toutes deux en vers héroïques : les *Gesta Ottonis*, composés à la demande de l'abbesse Gerberge, nièce d'Othon Ier, vers 968, et complétés d'un épilogue et d'une dédicace à Othon II après 973, racontent le règne du premier empereur saxon; les *Primordia cœnobii Gandeshemensis*, entrepris

en dernier lieu, reprennent depuis le milieu du IXe siècle la glorification de la famille impériale; car le fondateur de Gandesheim n'était autre que Ludolphe, duc de Saxe, arrière-petit-fils du fameux Vidukind et père de l'empereur Othon Ier. Chose singulière, c'est pour ces travaux historiques que la poétesse semble avoir eu le moins d'attrait, parce que, sans doute, elle se trouvait trop démunie de documents écrits : elle dit, « s'avancer seule dans des sentiers inconnus, sur de simples indications de gens qui lui montraient la direction ». Col. 1149. Épopée plutôt qu'histoire, où bien des épisodes moins glorieux du règne d'Othon Ier sont complètement omis, où le premier emplacement de la fondation de Ludolphe semble tout à fait ignoré, les deux poèmes contiennent cependant de bonnes descriptions des campagnes impériales et dans les lignes émues consacrées à la duchesse Oda, Rotsvitha montre qu'elle connaît et pratique la règle de Saint-Benoît. Col. 1145.

Signalons, parmi les œuvres perdues de Rotsvitha, deux poèmes sur les patrons célestes de Gandesheim : saint Anastase et saint Innocent Ier. On lui attribue aussi des séquences dont elle aurait composé le texte et la musique, ce qui était bien dans son genre de talent; cependant ce sont peut-être de simples extraits de ses poésies hagiographiques, où l'on pourrait sans peine isoler de belles invocations lyriques. Les éditeurs anciens ont signalé une série de 24 inscriptions en vers destinées à des peintures tirées de l'Apocalypse; elles ont été omises par Migne. Cf. K. Strecker, *Hrotsvitha*, p. 226. Les éditeurs auraient bien dû isoler de même, après l'*Amen* conclusif de Théophile, un *Benedicite* versifié. Col. 1110 CD.

Les œuvres de la moniale saxonne furent peu lues dans les siècles barbares où elles parurent; ses essais historiques furent oubliés même dans son propre pays. Ses poésies ne se trouvent, à peu près complètes, que dans un seul manuscrit de Munich, ms. *lat. 14 485*, contemporain de l'auteur, et envoyé sans doute aux moines de Ratisbonne par Gerberge II, fille d'Henri de Bavière.

Ces écrits ne présentent à première vue rien de bien original, et, si l'on s'en rapportait uniquement à la première poésie, *Maria*, on serait porté à croire que l'auteur se borne à mettre en vers, avec force chevilles, ses légendes latines. Tout au plus y surprend-on quelques variantes, plus ou moins intentionnelles; ainsi saint Joseph, qui est pour tous les apocryphes un vieil homme, se présente dans pseudo-Matth., VIII, 2, *abjectus habitu;* mais pour Rotsvitha, c'est un vieillard, col. 1074, et il est laid : *Hic erat abjectus, forma nullaque decorus*, col. 1072. L'auteur a bien conscience de raconter des détails peu connus des fidèles : *rarius in templo quæ creduntur fore dicta*, col. 1074 (mais le texte de *P. L.*, est ici fautif). Ce qui arrêtera davantage le théologien, ce sont deux ou trois enclaves dogmatiques, d'une assez belle venue; dans l'une, Rotsvitha célèbre « la grâce du Père clément qui commence à luire sur le monde » avec la naissance de Marie, dessein d'amour « connu des anges, de retirer le genre humain des liens du démon, pour lui faire partager le royaume du Père, du Fils et de l'Esprit, *æquali forma pollens sub nomine trino...* » Col. 1068. Dans une autre, à propos de la présentation de la sainte Vierge, elle rattache les progrès admirables de Marie à sa maternité divine, col. 1070; Marie « seul espoir du monde », col. 1063, Marie, reine du ciel, col. 1064 et 1073 : c'est déjà toute la dévotion du Moyen Age qui se donne libre cours; dans une dernière enclave, l'auteur s'essaie à une explication de la rédemption, col. 1065; cf. col. 1108. Mais dans ses œuvres subséquentes, elle se montre plus personnelle. En divers endroits de ses pièces, Rotsvitha s'est efforcée de résumer la croyance courante sous forme d'un *credo* assez développé, pris à celui du pseudo Athanase et ceux des conciles de Tolède, qu'elle connaissait probablement : *Adonay Emmanuel, quem retro tempora, divinitas edidit omniparentis, et in tempore virginitas genuit matris... Te perfectum Deum hominemque verum...*, col. 1061-1062; et encore : *Deus incircumscriptus et incomprehensibilis, simplex et inæstimabilis, qui solus es id quod es, qui...*, col. 1008; cf. col. 1011, 1046. Le miracle de Théophile se clôt par une prière à Marie, qui annonce le *Salve regina*, col. 1110, et la passion d'Agnès s'ouvre par un éloge de la vie religieuse. Col. 1121. Ces résumés ne renferment assurément aucun enseignement théologique nouveau, mais, pour cette raison même, ils donnent une assez juste idée de la croyance commune, ou plutôt de cette symbolique rudimentaire qui était cultivée dans les monastères germaniques, héritiers des consignes de saint Boniface. D'autres notations, qui apparaissent dès lors comme des anachronismes dans les pièces du théâtre chrétien, sont un écho fidèle de la vie et des prières liturgiques de l'époque : on y trouve des collectes en bonne forme, mais en vers et sans cursus, col. 981, 1066, etc..., des antiennes à peine démarquées, col. 1068, 1075, etc...; on y trouve les mille formes du culte des reliques, col. 1139; leurs miracles variés, col. 994, 1122 et *passim;* reliques divisées en fragments, col. 1102; reliques vendues par des païens, col. 1100 et 1101, et ensuite éprouvées par le feu, col. 1102; reliques de Rome conservées entières et distribuées « gratuitement », col. 1139; reliques nécessaires pour la consécration des autels, *loc. cit.* Dans *Theophilus*, plusieurs précisions sur la vie des clercs ne s'appliquent qu'aux temps ottoniens, col. 1102-1103; cf. col. 991; mais, dans les *Primordia Gandeshemensia*, les affirmations très nettes sur la primauté du pape et l'exemption pontificale sont bien en situation, col. 1138-1139 : *Qui caput Ecclesiæ toto dominaris in orbe.*

I. TEXTE. — *Hrotsvithæ opera*, C. Celtes, Nuremberg, 1501, in-fol., réimprimé avec des prolégomènes par H.-L. Schurzfleisch, à Wittenberg, en 1717 (et non en 1707, comme le porte le titre). Ces deux éditions ne présentaient que les œuvres contenues dans le ms. de Munich de la fin du Xe s., *lat. 14 485*, c'est-à-dire toutes les œuvres subsistantes sauf les *Primordia cœnobii Gandeshemensis*, qui furent imprimés à part, Leuckfeld, *Antiq. Gandesh.*, 1709, p. 410 sq., puis par Leibnitz, *Script. Brunsvig.*, 1710, t. II, p. 319 sq., par J. Harenberg, *Hist. eccles. Gandesh.*, 1734, p. 469 sq., enfin par Pertz, *Monum. Germ. hist.*, *Script.*, t. IV, p. 306 sq., d'après un ms. de Gansdesheim qui a disparu, dont une copie du XVIIIe siècle a également disparu. Migne a reproduit incomplètement et incorrectement l'édition de Schurzfleisch, et assez bien celle de Pertz, dans *P. L.*, t. CXXXVII, col. 939-1168 et col. 1197-1210 où il a réimprimé l'*Index latinitatis Hrotsvithæ*. C'est d'après ces sources bien pauvres qu'ont été établies les éditions modernes : P. de Winterfeld, 1902, d'après un nouveau ms. de Cologne, *W. 101**; K. Strecker, *Hrotsvitha*, édit. Teubner, Leipzig, 1906 et 1930. Une traduction française de trois comédies de Rotsvitha a été présentée par Magnin, dans *Théâtre européen*, en 1835, t. I, celle de *Paphnuce*, par le même, dans *Revue des Deux-Mondes*, 1839, nov.; enfin, le même critique a traduit tout le *Théâtre de Hrosvita*, Paris, 1845, in-8°, avec un texte latin légèrement amendé. Une traduction allemande complète a paru, Paderborn, 1936, par H. Homeyer, une autre en italien, par Dolenz, Rome, 1926 et une autre en anglais, par C. John, Londres, 1923.

II. TRAVAUX. — Trithème, *De viris illustribus Germaniæ*; Ch. Magnin, dans *Bibliot. univ.* de Michaud, sous le mot *Hrotsvita;* M. Manitius, *Gesch. der lat. Literatur des Mittelalters*, t. III, Munich, 1931; K. Strecker, *Hrotsvits Marienlegende und Pseudo-Matthäus*, Gymn. Programma, Dortmund, 1902; P. von Winterfeld, *Deutsche Dichter des lat. Mittelalters*, Munich, 1917; Ph. Ermini, *Le opere di Hrotsvit*, dans *Nuova antologia*, 1927; K. Polheim, *Die lateinische Reimprosa*, Berlin, 1925.

P. SÉJOURNÉ.

ROUCOURT ou **RAUCOURT** Jean. — Né à Louvain en 1636, il fit ses études au Collège du pape Adrien VI, où plus tard il enseigna la philosophie; en 1667, il devint curé de Sainte-Gudule à Bruxelles; l'archevêque de Malines le nomma censeur des livres et le chargea d'examiner les ordinands et les confesseurs. Il mourut à Bruxelles, le 26 septembre 1676. En 1672, Roucourt fit imprimer en flamand un *Traité de la pénitence* que Gerberon, bénédictin de Saint-Maur, traduisit en français sous le titre de *Catéchisme de la pénitence qui conduit les pécheurs à une véritable conversion*, Paris, 1672 et 1675, in-12; Gerberon y ajouta deux méditations de saint Anselme, traduites en français, et une *Ordonnance du cardinal Grimaldi, archevêque d'Aix*, qui contient une liste des cas où le confesseur doit refuser ou différer l'absolution. Goujet, dans la *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, t. III, p. 90, attribue cet écrit à Le Tourneux, mais c'est à tort, car Gerberon, dans l'*Abrégé de sa vie*, dit formellement qu'il a traduit et publié l'ouvrage de Roucourt.

Moréri, *Le grand dict. hist.*, t. IX, p. 387-388; *Biogr. nat. de Belgique*, t. XX, col. 203-204.

J. Carreyre.

ROUMANIE. — Le présent article n'a pas le dessein d'étudier au complet la situation religieuse du royaume de Roumanie, tel que l'ont fait les récents événements. Encore que les traités qui ont terminé la Grande Guerre lui aient donné un nombre important de catholiques, le nouvel État ne laisse pas de demeurer une puissance « orthodoxe ». Orthodoxe était dans son immense majorité la population de l'ancien royaume; à cette masse sont venus s'ajouter de nombreux orthodoxes des provinces réunies. Groupés maintenant sous un seul chef, qui prend le titre de patriarche, tous ces fidèles forment l'Église roumaine autocéphale, ne se rattachant plus que par des liens fort lâches au patriarcat œcuménique. De cette Église de beaucoup la plus importante de Roumanie, il ne sera guère question ici.

L'ancien royaume comptait aussi un nombre restreint de catholiques, la plupart de rite latin. Le retour à la patrie roumaine de la Transylvanie et de portions importantes du Banat et de la Bukovine vient d'adjoindre à ceux-ci une masse considérable de frères, les uns, c'est la majorité, de rite gréco-roumain (liturgie byzantine en langue roumaine), les autres de rite latin, quelques-uns de rite arménien. C'est de cette Église catholique de Roumanie, mi-partie gréco-roumaine, mi-partie latine que l'on s'occupera surtout dans l'article.

I. Renseignements historiques. II. Rapports entre l'Église et l'État (col. 23). III. Enseignement et éducation ecclésiastiques (col. 30). IV. Les ordres religieux (col. 66). V. L'action catholique (col. 75). VI. Rapports avec l'orthodoxie (col. 77). VII. Le protestantisme et les sectes (col. 94).

I. Renseignements historiques. — 1° *Les origines religieuses.* — Le christianisme, en Roumanie, comme en général chez les peuples du proche Orient, est assez ancien. Le lexique de la langue roumaine prouve l'ancienneté du christianisme chez ce peuple. Ce sont vraisemblablement les missionnaires de Rome qui ont christianisé les Roumains. Parmi eux, saint Nicétas de Rémésiana, près de Nich (Yougoslavie) († 420) est vénéré comme l'apôtre des Roumains. Voir son article, t. XI, col. 477-479.

De l'ancienne vie chrétienne, on trouve d'importants vestiges dans la Dobroudja actuelle, l'ancienne Scythie mineure. De Tomi, l'actuelle Constanza, on connaît huit archevêques, unis d'amitié, non seulement avec Constantinople, la Nouvelle Rome, et en particulier avec son archevêque saint Jean Chrysostome, mais encore avec les papes de Rome. D'autre part, Rémésiana, siège résidentiel de saint Nicétas, fut placé plus tard sous l'autorité de l'archevêque de Justiniana Prima et, par conséquent, sous la dépendance directe du Saint-Siège. De Tomi, également, il nous reste la liste de soixante-cinq martyrs. De cette Scythie mineure on connaît près de trente localités, parmi lesquelles Silistra *(Dorostorum)*, Adamclissi *(Tropæum Trajani)*, Hinog *(Axiopolis)*, Isaccea *(Noviodunum)*, etc., ayant d'anciens monuments chrétiens. Jusque vers la fin du VIIIe siècle, il existe une vie chrétienne romaine dans toute la vallée du Bas-Danube. Au VIIe concile général, à Nicée en 787, on trouve parmi les évêques, Ursus d'Abritus, en Scythie mineure.

Presque aussitôt après l'installation des Serbes et surtout des Bulgares au sud du Danube, la situation changea. Les Roumains, en vivant avec ces peuples, et en formant même avec eux, en particulier avec les Bulgares, un État, partagèrent naturellement leur sort. Quand les Bulgares, d'abord hésitants entre Rome et Constantinople, passèrent sous l'autorité de cette dernière, les Roumains les suivirent. Ceci devait avoir de funestes conséquences tant au point de vue religieux qu'au point de vue culturel.

A la suite de ces événements, en effet, les Roumains sortirent de la zone de culture et de civilisation romaine d'Occident. Après la mort des apôtres des Slaves, les saints Cyrille († 868) et Méthode († 885), leurs disciples, persécutés en Bohême et en Moravie, vinrent en Bulgarie où ils furent bien reçus. Là ils introduisirent la langue slavonne (médio-bulgare) dans l'Église et dans l'État, ainsi que l'alphabet cyrillique. C'est des Bulgares que les Roumains les reçurent à leur tour. La langue slavonne a dominé en Roumanie jusqu'au XVIIe siècle et l'alphabet cyrillique jusqu'en 1860. Quant à l'organisation ecclésiastique, quand elle se reconstitue après les multiples invasions que le pays voit défiler, elle demeure en dépendance soit directe, soit indirecte (par les Serbes) du patriarcat de Constantinople. La Roumanie est une des provinces de l'Église gréco-slave, encore qu'il y subsiste des îlots catholiques.

Au XVIe et XVIIe siècle, les Saxons luthériens d'une part, et les Magyars calvinistes d'autre part, influents, sinon très nombreux dans la région transylvaine, cherchent à convertir à leur confession les Roumains qui sont la nation la plus considérable entre le Dniester et la Tissa, les Carpathes du Nord et la mer Noire. Les calvinistes impriment une multitude de livres pour les Roumains, imposent aux évêques, pour leur nomination, des conditions extrêmement humiliantes, oppriment les consciences d'une manière inouïe, font de l'Église roumaine un vrai monstre : Église orientale dans les formes extérieures, calviniste au fond.

Cet état de choses change en 1688, quand la Transylvanie passe sous la domination des Habsbourg. Comme ceux-ci faisaient partie de la « Ligue chrétienne » fondée par le pape pour arrêter la diffusion de la Réforme et aussi pour chasser les Turcs d'Europe, ils cherchèrent sans doute à encourager l'élément catholique à peu près complètement détruit pendant la longue et impitoyable domination calviniste, mais ils pensèrent aussi à ramener au catholicisme les Roumains orthodoxes. Dès 1595, avait eu lieu l'union à Rome des Ruthènes ou Ukrainiens et, en 1648, celle des populations ruthènes des Carpathes du Nord. L'union des populations arméniennes de Transylvanie devait s'effectuer seulement en 1701.

2° *L'union avec Rome.* — En conformité avec cette politique religieuse, l'empereur Léopold Ier (1657-1705), libérateur de la Hongrie et de la Transylvanie du joug des Turcs, publiait, le 23 août 1692, un décret en vertu duquel les prêtres et les fidèles roumains jouiraient des mêmes droits que les prêtres et les fidèles de

l'Église catholique, s'ils venaient à confesser la même foi. La différence entre la façon dont les Roumains étaient traités par les princes calvinistes et la manière dont usaient les Habsbourg catholiques était énorme; les propositions de ceux-ci, habilement présentées par les jésuites, furent retenues.

Théophile Sérémi, noble de Teiuş, fut le premier archevêque qui tint un synode pour l'union, à Alba-Julia, en 1697. Cet archevêque étant mort subitement, on a soupçonné les calvinistes de l'avoir empoisonné. L'idée de l'union fut reprise et sa mise à exécution vigoureusement poussée par son successeur, Athanase Anghel (1697-1713). Bien qu'au commencement il eût été soutenu par les calvinistes et qu'il eût été consacré évêque, suivant l'usage, à Bucarest, il trouva, de retour dans sa patrie, qu'il n'y avait rien de plus important que de continuer l'œuvre de l'union commencée par son prédécesseur, Théophile. Il réunit deux synodes d'union, l'un en 1698 et l'autre en 1700. Ce dernier est entièrement dirigé contre le parlement provincial de Transylvanie, alors composé en grande majorité de calvinistes qui ne pouvaient se résoudre à voir les Roumains leur échapper et s'unir aux « papistes ». Dans ce synode, on rédigea une importante protestation de foi qui fut signée et par l'évêque et par cinquante-quatre doyens représentant mille cinq cent quatre-vingt-deux prêtres et deux cent mille fidèles à peu près. C'est, sans aucun doute, l'acte le plus important de tout le passé du peuple roumain. En voici l'essentiel :

Nous soussignés, évêque, doyens et tout le clergé de l'Église roumaine de Transylvanie, nous faisons savoir à qui de droit et surtout aux dignitaires de l'État [au parlement] du pays de Transylvanie que, tenant compte de l'instabilité de la vie humaine, de l'immortalité de l'âme dont nous devons avoir le plus grand soin, libres, de bon gré et portés à cela par l'Esprit-Saint, nous nous sommes unis à l'Église romano-catholique et par la teneur des présentes nous confessons en être les membres, recevant, confessant et croyant tout ce qu'elle reçoit, confesse et croit elle-même et particulièrement les quatre points sur lesquels nous paraissions jusqu'à maintenant séparés.

Par cet acte historique, tous les Roumains de Transylvanie, l'élite du clergé en tête, se déclarent unis à l'Église romaine, renouant, après des centaines d'années de séparation, les liens de foi et d'amour chrétiens avec le Saint-Siège, fondement de l'Église. Pendant plus d'un demi-siècle, après cette union, il n'est plus question d'Église orthodoxe ou non-unie en Transylvanie. Les statistiques en font foi. En 1733, d'après la statistique de l'évêque Jean-Innocent Micu-Klein, il y a 2294 prêtres unis pour 158 non-unis seulement; or, en 1750, d'après le dénombrement de l'évêque Pierre-Paul Aron, sur 569 722 Roumains, il y en a 543 657 unis à Rome, pour 25 065 non unis. Cette année-là, également, il y a 1704 églises unies, pour 14 non-unies. La vérité de ces statistiques, qui de prime abord paraissent tout à fait surprenantes, se trouve vérifiée par les dénominations populaires encore usitées en Transylvanie, d'« anciens » pour les unis; de « nouveaux » pour les non-unis.

Comment se fait-il donc qu'aujourd'hui les Roumains de Transylvanie soient divisés en deux confessions religieuses : les unis ou catholiques de rite roumain et les orthodoxes? Des circonstances historiques expliquent leur division confessionnelle.

Arrivant des bancs de l'école au siège épiscopal, Jean-Innocent Micu-Klein (1728-1751) s'emploie de toutes ses forces à obtenir l'accomplissement des promesses faites par les Habsbourg à l'occasion de l'union. Les instances du fougueux évêque ne donnent pas les résultats espérés, mais lui font une multitude d'ennemis dans tous les partis. L'évêque uni, disent les représentants des trois nations (Magyars, Séklers et Saxons) au parlement provincial de Transylvanie, nous demande ce que personne jusqu'à présent n'a jamais osé demander et ce qui ne se peut accorder sans détruire toute notre constitution. L'acharnement de ces parlementaires contre l'évêque uni, seul représentant de son peuple roumain au milieu d'eux, est si grand que, dans une séance à Sibiu (1744), ils veulent le jeter par la fenêtre pour s'en débarrasser. L'intensité de la lutte engagée par l'évêque est telle, que son clergé, qui s'en rend compte, écrit dans un mémoire adressé à l'impératrice Marie-Thérèse (1740-1780) qu'il ne serait pas étonnant qu'un beau jour le bon évêque ne perdît la tête.

Pour se débarrasser de cet ennemi impétueux, ses adversaires sans distinction de nationalité ou de religion — il y a même parmi eux des Magyars catholiques — conspirent contre lui. Les Serbes orthodoxes, d'accord avec les Magyars calvinistes et les Saxons luthériens, envoient un moine fanatique, Bessarion Saraï, qui met le trouble parmi le peuple, depuis la région de Dobra-Hunedoara jusqu'à celle de Sălişte-Sibiu. Il dit que l'union avec Rome est chose exécrable; que l'âme des unis brûle au feu de l'enfer, parce qu'ils se sont écartés de la foi des ancêtres; que les prêtres unis perdent, par leur union, la grâce du sacerdoce, et que, par conséquent, aucun de leurs actes sacerdotaux n'a de valeur. Bien que l'évêque Micu-Klein ait demandé l'arrestation du perturbateur et qu'il l'ait admonesté personnellement dans sa prison de Sibiu, il est dénoncé à l'impératrice comme complice de l'agitateur et appelé à Vienne pour se justifier. La commission devant laquelle il comparaît est exclusivement composée de laïcs hostiles. Sur le conseil du nonce de Vienne, il refuse de se justifier devant cette commission anticanonique. En secret, il se rend à Rome, avec l'espoir qu'avec l'aide du pape, il pourra, de là, travailler davantage pour l'Église et son pays. Cette démarche fit mauvais effet et fut interprétée comme une preuve de culpabilité. Après de longues et pénibles tractations, l'évêque renonce finalement à son siège, à la grande joie de ses ennemis. Après la démission forcée de l'évêque si populaire des unis, les paysans, ignorants des choses de la religion, en signe de protestation, quittent en masse l'union en criant sans cesse : « Notre évêque! Notre évêque »! Pour apaiser ces mécontents, durant l'hiver de 1745-1746, l'évêque ruthène uni, Emmanuel Olsavsky, vint les visiter. Il déclare dans son rapport que tous les troubles cesseront si l'on permet le retour dans le pays de l'évêque aimé, Innocent. C'est peine perdue.

Ses ennemis, encouragés par ce succès, en cherchent d'autres. Ils organisent toute une série de coups pour anéantir l'Église unie, foyer du mouvement d'émancipation nationale. Le métropolite serbe, Paul Nenadovich, en 1751, profite de ce que le pasteur uni Micu-Klein n'est pas au milieu de son troupeau pour envoyer une lettre pastorale non signée aux Roumains, leur disant de quitter l'union, s'ils ne veulent pas devenir « tout à fait allemands ». Il trouve des agents perturbateurs même parmi les prêtres, tels que Cosme de Deal et Jean d'Aciliu. Cependant, l'adversaire le plus acharné de l'union est le moine Sophrone, de son vrai nom Stan Popovici, de Cioara-Hunedoara. Profitant de l'embarras de Marie-Thérèse, en lutte avec Frédéric II, roi de Prusse, il entreprend une vraie guerre d'extermination contre l'Église unie. Il n'éloigne pas seulement tous les prêtres unis de leurs paroisses, mais il fait quitter sa résidence de Blaj au nouvel évêque, Pierre-Paul Aron (1752-1764). Par crainte, le gouvernement provincial de Sibiu accorde à l'agitateur un « sauf-conduit », qui lui donne le droit d'avoir avec lui une force armée. Au commencement

de l'année 1791, il convoque un synode à Alba-Julia avec ordre à chaque village d'envoyer deux représentants et d'apporter quelques ducats pour lui et pour les nécessités de l'Église. Les partisans de Sophrone vont jusqu'à s'emparer de l'église unie de Făgăraş, déclarée par la bulle *Rationi congruit* (1721) église cathédrale.

Tout le monde croit que l'Église unie est tout à fait détruite en Transylvanie. Seul l'évêque Aron ne désespère pas. Pour mettre fin à ces troubles qui avaient pris des proportions de guerre civile, Marie-Thérèse détache quelques compagnies de soldats sous les ordres du général Adolph Bucov et les envoie en Transylvanie. Celui-ci pacifie « militairement » la province. La vraie paix cependant est apportée par le zèle de l'évêque et des religieux basiliens de Blaj, nouveau centre de l'évêché uni. En 1754, Pierre-Paul Aron ouvre les « sources des grâces », les écoles de Blaj, voir ci-dessous, col. 32 sq. Les successeurs d'Aron ont pris soin de ces écoles précieuses entre toutes.

Certains ont eu soin aussi de la diffusion de l'union et en particulier, Grégoire Maïor (1772-1782) qui a joui d'une aussi grande popularité que son prédécesseur Innocent Micu-Klein. Le 8 juin 1774, il écrit à la Congrégation de la Propagande, à Rome : « Plus de trois cents villages viennent d'embrasser la sainte union. » Le 2 janvier 1775, il relate encore à la même Congrégation : « A l'occasion de la visite canonique, du 10 août au 10 septembre, dans la vallée de Someş, quarante villages se sont convertis, et ainsi l'on peut à présent compter cinq cents villages revenus à l'union ». Par les efforts apostoliques de l'évêque Gr. Maïor, aidé des pieux et savants religieux, Ignace Darabant et Samuel Micu-Klein, presque toute la Transylvanie du Nord, le Maramureş et Satu Mare, embrassent de nouveau et définitivement la foi religieuse de Rome. Ces efforts ne sont pas du goût des grands et en particulier des nombreux seigneurs calvinistes, pour lors grands propriétaires et hommes de gouvernement, détenteurs de presque toutes les charges du pays. Ils conspirent contre l'évêque auprès du gouvernement et l'obligent à renoncer à son évêché. Le fils de Marie-Thérèse, l'empereur Joseph II (1780-1790) n'est pas, tant s'en faut, l'ami des religieux. Il ne nomme pas à l'évêché uni vacant un religieux comme c'était jusqu'alors la coutume, mais un prêtre séculier, Jean Bob (1782-1830), alors doyen de Târgul-Mureş. Durant son long épiscopat, celui-ci fait de bonne besogne (entretien des écoles, fondation d'un chapitre de chanoines, etc.), mais il donne le coup de grâce au monachisme uni, qui arrive à peine à se reconstituer aujourd'hui.

Pour les Roumains unis de la région de Crişana, Pie VI, à la demande de Marie-Thérèse, par la bulle *Indefessum* du 6 juin 1777, avait créé un nouveau diocèse comprenant toute la frontière de l'ouest de la Roumanie d'aujourd'hui. Le zèle missionnaire n'a pas manqué non plus aux évêques d'Oradéa, siège du nouvel évêché : Moïse Dragoş (1776-1787), Ignace Darabant (1788-1805), Samuel Vulcan (1806-1839), Basile Erdelyi-Ardeleanu (1842-1862) et Joseph Popp Szilagy ou Pop Sălăjanul (1863-1873). Aucun de leurs successeurs n'a manqué de zèle. Leurs noms se retrouveront plus loin. Ces évêques, et particulièrement les premiers, ont rencontré des difficultés imprévues. Les évêques serbes d'Arad qui, depuis les troubles religieux signalés plus haut, tenaient sous leur autorité les Roumains non unis, venaient en visite canonique accompagnés de soldats en armes. Ils réussirent même à se fixer dans « Venise », quartier de la ville résidentielle d'Oradéa, d'où ils terrorisaient toute la région Les catholiques de rite latin, complètement débarrassés de la longue domination turque et calviniste, ne prêtèrent pas, quoiqu'ils détinssent de hauts emplois dans l'État, une aide assez grande à la diffusion de l'union. Malgré cela, sous l'épiscopat d'Ignace Darabant, douze paroisses embrassent l'Union; sous celui de Vulcan, il s'en ajoute soixante-douze; sous Basile Erdelyi-Ardeleanu, vingt-deux dans les limites du Banat, etc.

L'Assemblée nationale réunie, au Champ de la liberté, à Blaj, le 3-15 mai 1848, ayant exprimé, entre autres, le désir de voir rétabli l'archevêché roumain, l'évêque Basile Erdelyi Ardeleanu prit pour cela, la guerre civile terminée, les initiatives nécessaires. Les négociations commencèrent le 18 novembre 1850, et, le 26 novembre 1853, Pie IX, par la bulle *Ecclesiam Christi*, érigeait l'ancien évêché de Făgăraş au rang d'archevêché et de métropole avec le titre historique d'Alba Julia et Făgăraş, mais avec résidence à Blaj et avec le roumain comme langue liturgique, lui soumettant comme suffragants, à côté de l'ancien évêché d'Oradéa, ceux de Gherla et Lugoj récemment créés.

Après la guerre mondiale, la Roumanie conclut un concordat avec le Saint-Siège, le 10 mai 1927. Dans ce concordat, entre autres, fut prévue la fondation d'un nouveau diocèse pour les nombreux Roumains unis de la Transylvanie du Nord et aussi une nouvelle délimitation de tous les diocèses roumains unis, plus appropriée aux circonstances de la Roumanie reconstituée. Ce nouvel arrangement est fixé par la bulle *Solemni conventione* du 5 juin 1930. *Acta apost. Sedis*, 1930, p. 381-386.

Cette constitution apostolique fixe la situation ecclésiastique de l'Église roumaine unie de la manière suivante : archidiocèse de Făgăraş-Alba Julia (avec résidence à Blaj) ayant comme suffragants les diocèses d'Oradéa-Mare, de Cluj-Gherla, de Lugoj, anciennement existants, et le diocèse de Maramureş, créé par la bulle elle-même. Les limites coïncident avec les frontières de l'État roumain. Aucun Ordinaire d'un pays étranger n'a plus juridiction sur territoire roumain et vice-versa aucun Ordinaire roumain sur des territoires étrangers. Les limites de ces diocèses les uns par rapport aux autres ont été sérieusement remaniées.

Le même document réorganise également la distribution des évêchés latins existant soit dans l'ancien royaume, soit dans les parties réunies. Passent sous la juridiction métropolitaine de l'archevêque latin de Bucarest : le diocèse latin d'Alba Julia; le diocèse latin de Temişoara créé par amputation du diocèse latin de Csanad; le diocèse latin de Satu-Mare et Oradéa-Mare formé par la fusion des deux anciens évêchés de ce nom (en hongrois Szatmár et Nagyvarad), amputés de leurs territoires demeurés à la Hongrie; enfin le diocèse latin de Iassy, augmenté de la partie de la Bukovine attribuée à la Roumanie et qui est détachée de l'archidiocèse latin de Léopol (Lwow). Les évêchés de l'ancien royaume (Bucarest et Iassy) qui relevaient jusqu'à présent de la Propagande, passent sous l'autorité de la Consistoriale.

Enfin les Arméniens unis seront gouvernés par un administrateur apostolique dont la résidence habituelle est fixée à Gherla.

Comparer cette division avec celle qui est donnée au mot HONGRIE, t. VII, col. 54-55, en tenant compte des équivalences suivantes : Alba Julia = Gyulafehérvár; Oradéa-Mare = Nagyvarad; Satu-Mare = Szatmár; Lugos = Lugoj; Gherla = Számos-Ujvár. La carte, t. IX, col. 1568, qui fournit les délimitations des anciens diocèses latins de la région roumaine soumise aux Hongrois avant la Grande Guerre, donnera une idée des circonscriptions actuelles pour les latins; elle ne tient pas compte des circonscriptions des gréco-roumains.

II. Les bases juridiques des rapports entre l'Église et l'État. — A la suite de la guerre mondiale, le Vieux-Royaume roumain a vu s'accroître son territoire et sa population presque d'un tiers.

La Roumanie d'aujourd'hui a une surface de 294 967 kilomètres carrés. Le recensement de 1930 relève 18 126 000 habitants. Ceux-ci se répartissent du point de vue ethnographique comme suit :

Roumains	13 160 000
Magyars	1 388 000
Juifs	822 000
Allemands	770 000
Ruthènes	469 000
Bulgares	378 000
Russes	324 000
Turcs	235 000

La statistique des confessions religieuses donne les chiffres suivants :

Orthodoxes	13 067 000	(72,2 %)	
Unis (catholiques de rit roumain)	1 350 000	(7,3 %)	13,9 %
Catholiques de rit latin	1 200 000	(6,6 %)	
Calvinistes	717 000	(3,9 %)	
Luthériens	360 000	(2,2 %)	
Unitaires (anti-trinitaires)	72 000	(0,4 %)	
Israélites	984 000	(5,5 %)	
Musulmans	231 000	(1,6 %)	
Arméniens grégoriens	60 000	(0,3 %)	
Autres sectes	82 000	(0,5 %)	
	18 126 000		

Pour résoudre les contradictions apparentes de cette statistique, il faut remarquer que les orthodoxes ne sont pas tous d'origine ethnique roumaine, et que tous les Roumains ne sont pas orthodoxes. Cependant les unis, à l'exception des 60 000 Ruthènes sont tous Roumains d'origine ethnique. Les catholiques de rit latin sont en partie Roumains, en partie Allemands, Magyars, Bulgares, Français, Polonais, Italiens. La même remarque doit être faite pour la religion mosaïque. Les dernières statistiques ecclésiastiques notent un accroissement considérable de fidèles. Les unis, par exemple, comptent 1 685 000 fidèles. On voit donc clairement la nécessité des 2 statistiques : religieuse et ethnique.

Les rapports de droit entre l'Église et l'État nous sont connus par les quatre sources suivantes : 1. La constitution de la Roumanie de 1923; 2. La loi pour l'organisation de l'Église orthodoxe roumaine de 1925; 3. La loi pour le régime général des cultes de 1928; 4. Le concordat entre la Roumanie et le Saint-Siège, conclu en 1927, ratifié en 1929.

1° *La constitution.* — Elle déclare, à l'article 22, que « la liberté de conscience est absolue ». Cependant l'article 70 apporte une restriction, en ce qui concerne l'éducation des enfants de la dynastie du roi Charles Ier de Hohenzollern-Sigmaringen, qui devra se faire dans la religion orthodoxe roumaine, et non dans la religion catholique romaine. De plus « l'État garantit pareillement à tous les cultes liberté et protection sous réserve que leur exercice n'apporte aucune atteinte à l'ordre public, aux bonnes mœurs et aux lois d'organisation de l'État. L'Église chrétienne orthodoxe, et l'Église gréco-catholique sont reconnues Églises roumaines. L'Église orthodoxe roumaine étant la religion de la majorité des Roumains, est déclarée Église dominante dans l'État roumain, et l'Église gréco-catholique a la priorité sur les autres cultes. »

Prenant la parole au nom du gouvernement, Alexandre Constantinesco, ministre de l'Agriculture et des domaines, a déclaré dans la séance du Sénat du 16 mars 1923 que « le mot *dominant* ne signifie pas que l'Église orthodoxe soit maîtresse sur les autres Églises; il indique seulement que l'Église orthodoxe est l'Église de la majorité de la population de l'État roumain. »

Au même moment, le professeur C.-G. Dissesco, rapporteur du projet de constitution, donnait les explications suivantes : « Qu'entendons-nous par Église dominante? L'Église souveraine qui commande et se soumet les autres, ou une Église qui prévaut par la puissance du nombre? Il est certain qu'il n'est pas question d'une force souveraine, d'autant que l'État n'a pas à se faire le juge des croyants et à donner des prix aux uns contre les autres et sur les autres; en d'autres termes, il n'est pas question de *dominari in aliquem, in adversarios.* »

M. Constantin Banu, ministre des Cultes et des beaux-arts, dit entre autres : « Nous, Roumains, nous nous présentions dans le Vieux-Royaume comme un seul bloc du point de vue confessionnel. Aujourd'hui, nous nous présentons comme deux blocs. D'une part, l'Église orthodoxe, d'autre part, l'Église gréco-catholique. Quoi qu'on dise, l'Église gréco-catholique est une réalité; c'est l'Église roumaine qui, bien qu'elle n'ait pas derrière elle un passé aussi ancien que l'Église orthodoxe, a cependant un passé important, et des mérites historiques indéniables. » Un peu plus haut, l'orateur énumérait les trois idées nationales rédemptrices qui forment l'apport de l'Église unie à Rome : l'unité de la race, l'origine romaine et la présence constante du peuple roumain sur le territoire de la vieille Dacie.

Le métropolite-primat de Roumanie, Mgr Miron Cristea, lui-même, dans la séance du Sénat du 20 mars 1923, reconnaît qu'en ce qui concerne l'explication du mot *dominante*, il est en parfait accord avec le rapporteur Dissesco : « Nous ne voyons pas en cela, dit-il, en conformité avec le caractère tolérant de notre Église, un effort de domination. » Il donne comme exemple une chaîne de montagnes. Chaque montagne a ses forêts, ses sources, ses vallées et ses sommets, mais l'une, plus haute, domine la situation. D'où il suit que si, avec le temps, la proportion numérique des fidèles des deux Églises roumaines vient à changer, il faudra changer aussi la dénomination.

Le texte de la constitution continue : « L'Église orthodoxe roumaine est et demeure dégagée de toute hiérarchie étrangère, tout en conservant pour le dogme l'unité avec l'Église œcuménique d'Orient. Dans tout le royaume de Roumanie, l'Église chrétienne orthodoxe aura une organisation unitaire, avec la participation de ses éléments constitutifs, les clercs et les laïcs. — Une loi spéciale fixera les principes fondamentaux de cette organisation unitaire, comme aussi la modalité d'après laquelle l'Église réglementera, conduira et administrera, par ses organes propres et sous le contrôle de l'État, ses affaires religieuses et culturelles, les fondations et les épitropies. — Les questions spirituelles et canoniques de l'Église orthodoxe roumaine seront réglées par une seule autorité synodale centrale. — Les métropolites et les évêques de l'Église orthodoxe roumaine seront élus suivant une loi spéciale unique. — Les rapports entre les différents cultes et l'État seront fixés par la loi. »

2° *La loi de 1925 pour l'organisation de l'Église orthodoxe roumaine.* — Elle comporte certaines dispositions d'intérêt général. L'article 1 répète que cette Église, étant celle de la majorité des Roumains, est dominante dans l'État. Elle est et reste autocéphale, c'est-à-dire qu'elle n'est liée à aucune hiérarchie extérieure, tout en gardant, pour le dogme, l'unité de croyance avec l'Église œcuménique d'Orient. D'après le droit canonique et en conformité avec la constitution du pays, l'Église orthodoxe roumaine réglemente, conduit et administre par ses propres organes et sous le contrôle de l'État, ses affaires religieuses et

culturelles, ses fondations et épitropies. — Le contrôle de l'Église et de ses organes s'exerce par le ministère des Cultes (art. 4). — A la tête de l'Église orthodoxe se trouve le Saint-Synode, la plus haute autorité pour les questions spirituelles et canoniques, et for suprême pour les questions ecclésiastiques de toutes natures qui, selon les lois et règlements, tombent sous sa compétence. Le Saint-Synode se compose de tous les métropolites, évêques et vicaires en fonction, il est présidé par le métropolite de Ungro-Valachie, en tant que patriarche de l'Église orthodoxe roumaine (art. 5). — La corporation centrale qui représente toute l'Église roumaine orthodoxe pour les affaires administratives, culturelles, les fondations et épitropies est le congrès national ecclésiastique, composé de six représentants de chaque diocèse (deux clercs et quatre laïques) délégués par les assemblées diocésaines pour une durée de six ans, pris parmi leurs membres, ou d'autres fidèles des éparchies respectives. Les membres du Saint-Synode font partie de droit du congrès national ecclésiastique. Le congrès fixe les normes obligatoires pour toute l'Église orthodoxe roumaine (art. 6). — L'élection des évêques et archevêques métropolites dépend d'un collège électoral composé des membres du congrès national ecclésiastique, et des membres de l'assemblée diocésaine de l'éparchie vacante. A l'élection prendront part, comme membres de droit, s'ils sont orthodoxes, le président du Conseil des ministres, le ministre des Cultes, le président du Sénat, le président de la Chambre des députés, le premier président de la Cour de cassation, le président de l'Académie roumaine, les recteurs des universités et les doyens des facultés de théologie. L'examen canonique des élus est réservé au Saint-Synode et leur confirmation, sur la proposition du ministre des Cultes, au roi, qui donne ensuite, selon les coutumes du pays, l'investiture (art. 12). — La session du Saint-Synode s'ouvre par le message royal. Le ministre des Cultes peut participer aux travaux et jouit de voix consultative. On voit, d'après ces dispositions de la loi, combien l'Église orthodoxe est unie à l'État roumain, mais aussi combien elle dépend de lui.

3° *La loi pour le régime général des cultes de 1928.* — Elle tient compte des suggestions de la constitution. Elle se divise en trois parties. La première partie comprend des dispositions générales (art. 1-20); la deuxième, les rapports entre l'État et les cultes (art. 21-40); la troisième, les relations entre les cultes (art. 41-50). Les articles 51 à 59 contiennent quelques dispositions finales. Nous donnons ici les points les plus importants.

L'État garantit à tous les cultes sans distinction liberté et protection, pourvu que leur exercice ne contrevienne pas à l'ordre public, aux bonnes mœurs et aux lois d'organisation de l'État (art. 1). — L'entrave au libre exercice de quelque culte que ce soit relève du Code pénal. Les croyances religieuses ne peuvent empêcher personne d'obtenir ou d'exercer ses droits civils et politiques et ne peuvent libérer qui que ce soit des obligations imposées par les lois (art. 2 et 3). — Il est interdit de constituer des organisations politiques à base confessionnelle, comme aussi à un culte d'entretenir des relations de dépendance envers une autorité ou une organisation ecclésiastique étrangère. Exception est faite pour le culte catholique — le seul dans le pays qui ait une pareille dépendance — dont les relations avec l'État seront fixées par un accord spécial qui sera soumis à l'approbation des assemblées législatives (art. 6-9). — Les membres du clergé, des organes de direction et les fonctionnaires de toutes les catégories des cultes et de leurs institutions, doivent être citoyens roumains (art. 10). — Les organisations des cultes historiques, créées et représentées, en conformité avec leurs systèmes d'organisation, et pourvues de statuts (communautés, paroisses, doyennés, monastères, chapitres, évêchés, archevêchés, métropoles, etc.) sont personnes juridiques (art. 11). — Les cultes gèrent leurs affaires intérieures, en conformité avec leur statut d'organisation approuvé dans les conditions de la présente loi. L'administration des patrimoines et de leurs fondations est entre les mains des organes compétents des cultes sous la surveillance des autorités ecclésiastiques supérieures. Les fondations sont administrées conformément aux actes de fondation ou aux dispositions testamentaires et ne peuvent être utilisées que dans les buts spéciaux qui leur ont été assignés. Les acquisitions par les cultes à titre gratuit de biens meubles et immeubles seront soumises aux dispositions des articles 811 et 817 du Code civil roumain (art. 12). — Les cultes peuvent créer et diriger des instituts spéciaux pour la préparation de leur clergé. Les programmes des études théologiques seront fixés par l'autorité ecclésiastique compétente et seront communiqués au ministère des Cultes. L'étude de l'histoire, de la langue et de la littérature roumaines, de la constitution du pays sont obligatoires dans ces instituts, suivant un programme fixé par l'autorité ecclésiastique compétente, en accord avec le ministère des Cultes et le ministère de l'Instruction publique, de telle sorte qu'elle ne gêne en rien la préparation théologique spéciale et qu'elle soit compatible avec le caractère religieux et moral de ces instituts. Les diplômes de préparation théologiques obtenus à l'étranger devront être homologués sur la base d'un examen spécial comprenant les matières d'histoire, de langue et littérature roumaines, de constitution du pays, obligatoires dans les instituts théologiques des cultes respectifs du pays. Les examens pour l'équivalence des diplômes étrangers se tiendront, aux premiers instituts théologiques des cultes respectifs, devant une commission aux travaux de laquelle assistera un représentant du ministère des Cultes (art. 15).

Les cultes ont le droit de donner l'instruction religieuse aux élèves de leur confession des écoles publiques et particulières. Pareillement, ils ont le droit de célébrer, à l'armée, dans les hôpitaux civils et militaires, orphelinats, écoles correctionnelles et pénitenciers, pour leurs fidèles, des services religieux de toute nature, dans l'observation des lois ou règlements en vigueur dans ces institutions (art. 16). — Tous les cultes sont obligés de célébrer des services religieux aux fêtes nationales et à celles de la famille régnante (art. 18). — Les églises (maisons de prière), cours, cimetières, biens sacrés, ne peuvent être poursuivis, ni séquestrés, sous quelque forme que ce soit (art. 19). — Les associations religieuses et leur fonctionnement sont sous le régime des lois concernant les associations en général et les réunions publiques. Les autorisations pour le fonctionnement des associations religieuses seront accordées par les autorités compétentes sur avis conforme du ministère des Cultes, auquel ces associations sont obligées d'envoyer ou de présenter tout acte et compte rendu de leur activité (art. 24). — L'État a sur tous les cultes le droit de surveillance et de contrôle; ce droit sera exercé par le ministre des Cultes. Les autorités de tous les cultes sont obligées d'envoyer et de donner à ce ministère ou à ses délégués autorisés, tout document officiel et toute information qui leur seraient demandés (art. 25). — Les chefs des cultes (métropolites, évêques, etc.), élus ou nommés en conformité avec leurs statuts organiques, ne seront reconnus et introduits en fonction, qu'après avoir reçu l'approbation royale, qui leur sera donnée sur la recommandation du ministère des Cultes, et qu'après avoir prêté serment de fidélité au souverain et de soumission

à la constitution et aux lois du pays (art. 27). — Les ordres et les congrégations religieuses existant sur le territoire de l'État roumain avant la promulgation de cette loi conserveront leurs maisons actuelles, s'ils remplissent les conditions des lois en vigueur et si le supérieur (provincial) et les membres sont citoyens roumains et résident dans le pays. Les supérieurs (provinciaux) et les membres qui ne voudront pas ou ne pourront pas obtenir la nationalité roumaine ne pourront pas rester dans le pays comme membres de l'ordre ou de la congrégation respective. Le terme accordé pour remplir ces conditions sera fixé par le ministère des Cultes. Des maisons ou monastères nouveaux ne pourront être ouverts qu'avec l'autorisation du gouvernement. Des ordres et des congrégations nouvelles ne pourront s'installer dans le pays, que sur la base d'une loi (art. 36).

En ce qui concerne les relations entre les cultes, quiconque a atteint l'âge de 18 ans peut passer d'un culte à l'autre, en observant les formes établies par la loi. Les femmes mariées peuvent changer de religion, avant même d'avoir atteint l'âge de 18 ans. Le passage d'un culte à l'autre se fait par un procès-verbal dressé par l'officier d'état-civil, en présence de deux témoins. Dans les huit jours, on enverra une copie de ce procès-verbal au prêtre à qui appartient le déclarant. Si, dans les trente jours, ce dernier ne revient pas sur sa déclaration, celle-ci est valable. Quiconque passe d'un culte à l'autre est obligé de supporter les charges matérielles vis-à-vis du culte abandonné, jusqu'à la fin de l'année en cours (art. 44-46). — Les enfants dont les parents sont de même religion, suivent la religion des parents. Si l'un des époux passe au culte de l'autre époux, les enfants de moins de 18 ans suivent la religion commune des parents. Si l'un des époux change de culte, les enfants du même sexe que lui, qui ont moins de 18 ans, sont inscrits au nouveau culte. Si les parents ne sont pas de même religion, le père a le droit de déterminer, pour chaque enfant en particulier, à laquelle des deux religions il appartient. Ceci une fois pour toutes, à savoir, au moment de l'inscription de l'enfant sur les registres de l'état-civil Toute convention antérieure au mariage (reversale) par laquelle on aurait fixé la religion des enfants, sera nulle et non avenue (art. 47). — Les enfants illégitimes suivent la religion de la mère (art. 48).

Les dispositions de cette loi sont obligatoires, non seulement pour les cultes minoritaires (art. 51), mais aussi pour l'Église orthodoxe (art. 57).

4° *Le concordat entre la Roumanie et le Saint-Siège.* — C'est le premier qui ait été conclu, après la guerre mondiale, avec une nation schismatique. Avant la guerre on en mentionne trois : le concordat conclu entre le pape Pie IX et le tzar de Russie Nicolas Ier, en 1847, le concordat monténégrin du 18 août 1886 et le concordat serbe de 1914, demeuré inappliqué à cause de la guerre.

L'idée d'un concordat roumain est assez ancienne. Au temps déjà où Ignace Paoli était évêque de Nicopolis, avec résidence à Bucarest (1870-1885), l'*Augsburger allgemeine Zeitung* donnait quelques détails au sujet de pourparlers ouverts à Rome, dans ce sens (voir Nerset Marianu, dans *Pravoslavia românâ*, p. 14). Le gouvernement national de Iassy, Ionel Bratianu-Také Ionesco, examina dès 1917 la question de savoir s'il ne serait pas bon que la Roumanie conclût un concordat avec le Saint-Siège, avant même d'avoir conquis son intégrité nationale. Dans ce but, I.-G. Duca, ancien ministre des Cultes et de l'Instruction publique, demanda au P. Jean Bălan, en ce temps-là curé roumain-uni de Bucarest, aujourd'hui évêque de Lugoj, de dresser un projet de concordat. Lorsque, vers la fin de 1918, Mgr Jules Hossu, évêque de Cluj-Gherla, membre de la délégation des quatre représentants de la Transylvanie, apporta à Bucarest l'acte d'union de cette province avec la mère patrie, il reçut du roi Ferdinand Ier et des hommes d'État, Bratiano, Duca, etc., l'assurance que la Roumanie conclurait un concordat. De fait, en 1920, la Roumanie envoyait un ministre plénipotentiaire au Vatican, et le Saint-Père, la même année, créait la nonciature apostolique de Bucarest, dont le premier titulaire fut Mgr Francesco Marmaggi. Ses successeurs furent Mgr Angelo M. Dolci et Mgr Valerio Valeri, depuis novembre 1936, nonce apostolique à Paris. Le titulaire actuel (décembre 1936) est Mgr André Cassulo.

Les négociations furent longues, pénibles, pleines de péripéties. Commencées en 1920, elles se prolongèrent jusqu'à la fin de 1928. En mai 1929, le concordat était ratifié par les Chambres. Il entrait en vigueur le 7 juillet de la même année. Les discussions qui eurent lieu à ce sujet au Parlement fournirent aux hommes d'État roumains l'occasion de préciser en face de l'opposition faite par l'Église orthodoxe, les raisons de droit et aussi d'opportunité qui militaient en faveur d'un accord entre l'État roumain et le Saint-Siège. L'afflux soudain dans le royaume de nombreux catholiques, le loyalisme de ceux-ci à l'égard de la patrie roumaine, l'impossibilité de régler d'une manière unilatérale leur statut civil-ecclésiastique, tout concourait à rendre indispensable une entente avec Rome. Také Ionesco, l'un des fondateurs de la Petite Entente, disait à ce propos que le concordat était nécessaire non pas pour le Saint-Siège, mais pour l'État.

Nous donnons ci-dessous les principales dispositions de ce concordat : « La religion catholique apostolique romaine, de tout rite, sera pratiquée et exercée librement et publiquement dans tout le royaume de Roumanie (art. 1). — La communication directe des évêques, du clergé et du peuple avec le Saint-Siège, et vice-versa, en matière spirituelle et en affaires ecclésiastiques, sera absolument libre (art. 4). — Ceux qui seront appelés à gouverner les diocèses, aussi bien que leurs coadjuteurs avec future succession, ainsi que le chef spirituel des Arméniens, devront être citoyens roumains, sauf les exceptions admises d'un commun accord par le Saint-Siège et le gouvernement royal. Le Saint-Siège, avant leur nomination, notifiera au gouvernement royal la personne à nommer pour constater, d'un commun accord, s'il n'y aurait pas contre elle des raisons d'ordre politique (art. 5). — Les Ordinaires auront pleine liberté dans l'exercice des fonctions ecclésiastiques et dans le gouvernement de leur propre diocèse. Ils pourront exercer tous les droits et prérogatives propres au ministère pastoral conformément à la discipline approuvée par l'Église catholique et seront libres de donner les instructions religieuses, morales et ecclésiastiques comme leur ministère sacré l'exige. Dans le cas où elles seraient d'un intérêt général et publiées par eux, elles seront ensuite portées également à la connaissance du ministère des Cultes. D'eux dépendront exclusivement les autres membres du clergé catholique dans tout ce qui concerne leur nomination et l'exercice du ministère sacré (art. 8). — L'État reconnaît à l'Église catholique, représentée par ses légitimes autorités hiérarchiques, la personnalité juridique, selon le droit commun du pays. En conséquence, les paroisses, archiprêtrés, monastères, chapitres, prévôtés, abbayes, évêchés, métropoles et autres organisations canoniquement et légalement constituées sont personnes juridiques et la pleine propriété de leurs biens, de quelque nature qu'ils soient, est garantie par l'État,

selon la constitution du royaume, à l'Église catholique, représentée par ses légitimes autorités hiérarchiques (art. 9). — Les Ordinaires seront libres d'ériger de nouvelles paroisses, d'établir ou fonder des églises filiales; cependant, s'ils demandent la contribution de l'État, ils devront procéder d'accord avec le gouvernement, lequel donnera son consentement s'il s'agit de quatre cents familles pour les villes et de deux cents familles pour les villages. Dans des cas spéciaux, le gouvernement pourra donner son consentement même pour un nombre inférieur de familles. La nomination des curés, qui devront être citoyens roumains et n'avoir pas subi de condamnation par sentence définitive, pour crimes contre la sécurité de l'État, est de la compétence exclusive de l'Ordinaire. Le consentement du gouvernement sera demandé au cas où il s'agirait de nommer curé un étranger, qui devra néanmoins acquérir, ultérieurement, la qualité de citoyen roumain (art. 12).

Un patrimoine sacré interdiocésain sera constitué en titres de rente roumaine qui appartiennent actuellement aux prébendes des évêques, chanoines, curés et séminaires théologiques. Ce patrimoine sacré sera administré par le conseil des évêques diocésains selon les statuts rédigés par eux-mêmes, et approuvés par le Saint-Siège et par le gouvernement. Il jouira de la personnalité juridique conformément au droit commun du pays (art. 13). — Les droits et les obligations de patronat de toute catégorie sont et restent abolis sans aucune indemnité (art. 15). — Les ordres et les congrégations religieuses ont la personnalité juridique, pourvu qu'ils remplissent les conditions établies par les lois en vigueur (art. 17). — L'Église catholique a le droit de créer et de maintenir à ses propres frais des écoles primaires et secondaires, qui seront sous la dépendance des Ordinaires respectifs et sous la surveillance et le contrôle du ministère de l'Instruction publique. L'Église catholique a le droit de donner l'instruction religieuse aux élèves catholiques, dans toutes les écoles publiques et particulières du royaume; cette instruction religieuse leur sera donnée dans leur langue maternelle (art. 19-20).

Un accord spécial pour l'interprétation de l'article 9 du concordat est intervenu entre les deux parties contractantes le 30 mai 1930, en ce qui concerne le *Status romano-catholicus Transilvaniensis*. Ce *Status* était une institution *sui generis* dans laquelle les laïques (2/3) et le clergé (1/3), administraient les affaires scolaires et économiques de l'évêché catholique de rite latin de Transylvanie, aujourd'hui Alba-Julia. Né du patronat des notabilités laïques, à la fin du XVIIe siècle, pour la défense des droits de l'Église catholique que mettait alors en échec l'autorité calviniste, ce *Status* prétendait être autonome et démocratique. Aussi des malentendus s'étaient-ils élevés au sujet de son but, et en particulier on se demandait s'il pouvait être personne juridique, dans le sens des canons 100 et 1520-1521 du Code canonique. Par l'accord précité, l'ancien *Status* a été supprimé, pour devenir le conseil du diocèse catholique de rite latin d'Alba-Julia. Sous sa nouvelle forme, il est conforme aux prescriptions des canons 1520 et 1521 du Code canonique, comme aussi à l'article 9 du concordat et comme tel reconnu par l'État. La gestion financière de ce conseil est sous la surveillance et le contrôle de l'archevêque catholique de rite latin de Bucarest.

Al. Lascarov-Moldovan et D. Sergiu Ionesco, *Constitutziunea Romàniei din 1923... [La constitution de la Roumanie de 1923, annotée par les débats parlementaires et les jurisprudences*, dans *Bibtioth. des lois usuelles annotées*, t. II], 1925; Gr. Racoviceanu, *Constitutziunea Romàniei* [*La constitution de la Roumanie*] (annotée), préface du professeur Paul Negulesco; extrait des *Pandectes roumains*, n. 1-5 et 6-7 de 1935, Bucarest, 1935, p. 17-18; *Lege pentru regimul general al cultelor* [*Loi pour le régime général des cultes*], dans le *Moniteur officiel*, n. 9 du 22 avril 1928; n. 170 du 3 août 1929; n. 219 du 2 octobre 1929; tirage à part, éd. du ministère des Cultes, Bucarest, 1928, 20 p.; en trad. franç., dans *La documentation catholique*, t. II, Paris, 1929, col. 975 sq.; Dr. Nicolas Brinzeu, *Cultele in România* [*Les cultes en Roumanie*], Lugoj, 1925; *Lege si statutul pentru organizarea Bisericii ortodoxe romane* [*Loi et statut pour l'organisation de l'Église orthodoxe roumaine*], dans le *Moniteur officiel*, Bucarest, n. 97 du 6 mai 1925; n. 96 du 3 mai 1929; n. 61 du 14 mars 1931; pareillement dans C. Hamangiu, *Codul general al Romàniei* [*Le code général de Roumanie*], nouvelles lois d'unification, t. XI-XII, 1922-1926, p. 496-525; Valère Moldovan, *Le nouveau régime des cultes en Roumanie et les minorités confessionnelles*, dans *Revue de Transylvanie*, 1934-1935, p. 287-299.

Concordat avec le Vatican, dans *Acta apostolicæ Sedis*, 1929, p. 441-456; texte de l'accord, *ibid.*, 1932, p. 209-218; anonyme, *De concordato inter Sanctam Sedem et Romaniam* dans *Apollinaris*, Rome, 1930, p. 581-600; Marius Theodorian-Carada, *Actziunea Sfântului Scaun în România de acum si de totdeauna* [*L'action du Saint-Siège en Roumanie de nos jours et jadis*], Bucarest, 1936; Jean Georgesco, *Momente in viata Bisericii unite în ultimii zece ani* [*Quelques faits de la vie de l'Église unie, dans les dix dernières années, 1918-1928*], Bucarest-Blaj, S. Unire, 1929; Amédée Gianini, *Il concordato rumeno*, Rome, 1930, dans *Pubblicazioni dell'Instituto per l'Europa orientale*, IVe sér., *Leggi fondamentali, trattati internazionali*, XI; le même, *L'accordo per l'interpretazione dell' art. 9 del concordato rumeno*, Rome, 1932, *ibid.*, XI *bis*, 21 p., in-8°; Basile Goldis, *Concordatul* [*Le concordat*], Arad, 1927; Elemer de Gyarfás, *L'Église catholique en Transylvanie*, conférence donnée à Paris à la *Conférence Olivain*, le 24 mai 1905, avec une préface de Mgr Charles de Mayláth, Diciosànmartin, 1920; le même, *Statusul catolic ardelean si acordul dela Roma* [*Le statut catholique d'Ardéal et l'accord de Rome*], recours de l'évêché catholique de rit latin d'Alba Julia contre la sentence Nr. 51/1932 du 4 juillet 1933 du tribunal de Cluj, avec une introd. du Dr E. Gyarfás, Cluj, 1933; Dr Lazare Jacob, *Cultul catolic în România; Concordatul cu Vaticanul* [*Le culte catholique en Roumanie; Le concordat avec le Vatican*], Oradéa, 1933; J. Mateiu, *Contributzii la istoria dreptului bisericesc* [*Contributions à l'histoire du droit canonique*], t. I, Bucarest, 1922; le même, *Dreptul bisericesc de stat în România intregita* [*Le droit ecclésiastique d'État dans la Roumanie reconstituée*], Bucarest, 1926; le même, *Valoarea concordatului incheiat cu Vaticanul* [*La valeur du concordat conclu avec le Vatican*], Sibiu, 1929; le même, *Politica bisericeasca a statului românesc* [*La politique ecclésiastique de l'État roumain*], Sibiu, 1931; A. Ottaviani, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, t. II, *Jus publicum externum (Ecclesia et Status)*, editio altera emendata et aucta, Vatican, 1936; A. Perugini, *Conventio de interpretatione art. 9 concordati die 10 maii 1927 inter Sanctam Sedem et Romaniæ regnum initi*, dans *Apollinaris*, Rome, 1932, p. 413-157; le même, *Concordata vigentia notis historicis et juridicis declarata*, Rome, 1934; V. Pop, *Acordul dela Roma* [*L'accord de Rome*], Cluj, 1934, 159-163 p.

Les nombreux ouvrages ou brochures que M. O. Ghibu, professeur à l'université de Cluj, membre correspondant de l'Académie roumaine, a publiés contre le catholicisme, en général et contre le concordat et l'accord avec le Vatican en particulier, ne méritent pas de retenir l'attention, à cause de leur manque total d'objectivité.

III. Enseignement et éducation ecclésiastiques. — L'Église catholique accomplit, en Roumanie, une œuvre considérable d'enseignement et d'éducation, que nous allons essayer d'esquisser ici. Pour certaines institutions d'enseignement et d'éducation nous avons de précieuses monographies qui, pour d'autres, quelquefois les plus anciennes et les plus méritoires, font défaut. Dans de pareilles conditions, on comprendra l'insuffisance et le manque de justes proportions de notre esquisse.

Nous commençons par l'Église unie, qui, malgré le nombre plus réduit de ses institutions d'enseignement et d'éducation, a le plus grand nombre de fidèles et jouit d'une priorité accordée par la constitution du pays et le concordat.

I. L'ÉGLISE CATHOLIQUE DE RITE ROUMAIN. — 1° *L'archevêché d'Alba Julia et Făgăras (avec résidence à Blaj).* — Il a les plus anciennes institutions roumaines d'enseignement et d'éducation. Sans doute, les écoles de cet archevêché ne sont pas les premières connues en Roumanie, d'autres sont plus anciennes, mais il leur manque soit la continuité, soit le caractère roumain, tandis que les écoles de Blaj ont l'une et l'autre de ces qualités.

A peine de retour de son voyage à Vienne, le premier évêque roumain uni, Athanase Anghel (1697-1713) demande la création d'écoles roumaines latines, non seulement dans sa ville épiscopale, mais encore dans d'autres centres : Haţeg, Făgăraş, etc. Pour Alba Julia en particulier, il demande qu'on lui cède, dans ce but, un immeuble qui est la propriété du fisc de Vienne. Les circonstances difficiles de son épiscopat — la révolte de François Rakoczi II contre les Habsbourg — ne permettent pas la réalisation de ce dessein, qui n'est pas réservée non plus à son successeur, le deuxième évêque roumain uni, Jean Giurgiu Pataki (1715-1727). Tout ce que cet évêque peut obtenir, c'est la reconnaissance du nouvel évêché uni de Făgăraş; il dut, sur l'insistance des évêques de rite latin de cette ville, quitter Alba Julia à la suite de la bulle *Rationi congruit* de 1721.

Le troisième évêque, Jean-Innocent Micu-Klein (1728-1751) put enfin réaliser le désir de ses deux prédécesseurs. Sur les conseils de Pierre Dobra, directeur au ministère des Finances, cet évêque demanda en échange des domaines de Sâmbăta Făgăraş et Gherla-Someş, éloignés l'un de l'autre et difficiles à administrer, le domaine de Blaj, presque au centre de la Transylvanie, et plus convenable à d'autres points de vue. Il l'obtint, et y transporta sa résidence (1737). Désormais ce petit bourg devint le centre de la vie religieuse et culturelle, « la petite Rome » de la nation roumaine.

Dans le diplôme de fondation de l'empereur Charles VI (Vienne, 21 août 1738), les articles 3 et 4 prévoient que, des revenus de 6 000 florins de la ferme de Blaj, 3 000 seront consacrés à l'entretien de l'évêque, et le reste à l'entretien de onze moines basiliens, vingt élèves à Blaj et trois à Rome. Les moines devront donner aux élèves le bon exemple et l'enseignement. Ce domaine épiscopal de Blaj est le point de départ de tout ce qui se fera au point de vue scolaire et culturel. Mais, comme les revenus ne suffisent point à tous les besoins, le clergé diocésain, réuni en synode (26 janvier 1738) « promet. de sa pauvreté, 25 000 florins ». Grâce à cette somme ajoutée aux revenus de ses domaines, l'évêque Micu-Klein pose les fondements de l'imposante cité scolaire de Blaj. Ses successeurs tiennent compte de son plan. Il est le fondateur d'une ville et le créateur d'une nouvelle conscience roumaine.

Il est réservé au quatrième évêque uni, Pierre-Paul Aron (1752-1764) d'annoncer le 11 octobre 1754, à tous les fidèles « du pays de l'Ardéal et des parties y annexées que, conformément aux désirs chrétiens de l'autorité » — manifestés aussi dans la loi scolaire — il « ouvre le cycle des études, et pourvoit à l'entretien des élèves nécessiteux ». Évêque, il se rappelle que le commencement de la sagesse, c'est la crainte de Dieu. Aussi il ordonne que l'on procède avec piété aux cérémonies religieuses, qui seront à la charge de l'ecclésiarque, l'archimandrite Léon Moschonas, originaire de l'île de Naxos. Suit un programme d'enseignement, que l'on « devra lire, répéter, expliquer ». Les points en sont : 1. Les commandements de Dieu. 2. Les sacrements et les commandements de l'Église. 3. La foi et la vérité de l'Union à Rome. 4. L'étude des langues et des sciences.

On enseignera avec zèle ces matières, « sans attendre de récompense ». Cet évêque répond, en vérité « à l'attente de la nation, et aux besoins de l'Église », en ouvrant ces « fontaines de grâces ». Les évêques successeurs y travaillent aussi. Grégoire Maïor (1772-1782) crée « la fondation du pain »; Jean Bob (1784-1830) accepte un programme analytique plus développé; Jean Lemeni (1833-1850) est le fondateur du cours de philosophie et du baccalauréat; Alexandre Sterca Siuluţiu (1850-1867) développe l'école normale; Jean Vancea (1868-1892) érige les internats; Victor Mihalyi (1893-1918) les défend contre les chicanes du gouvernement magyar; Basile Suciu (1920-1935) est le plus grand constructeur des édifices scolaires.

L'enseignement des langues et des sciences est confié au hiéromoine Grégoire Maïor; celui de la foi et de l'union, au hiéromoine Athanase Rednic; Constantin Dimitrievici est nommé instituteur de l'école pour le peuple. Le hiéromoine Silvestre Caliani, « préfet », grand intendant des écoles; le hiéromoine Géronte Cotorea, « préfet de la table » et de l'administration. Comme nous le voyons, ces écoles de Blaj ont dès le début tous les degrés et nuances : *a)* primaire (école pour le peuple); *b)* secondaire (enseignement des langues et des sciences); *c)* supérieur (grand séminaire, académie théologique). Que ces « fontaines de grâces » aient été les bienvenues, nous en avons la preuve dans le grand nombre des élèves venus de toutes parts s'abreuver à leurs eaux. De soixante-quatorze la première année, il monte à plus de trois cents l'année suivante.

Blaj a la bonne fortune de voir, dès le début, à la tête de ses institutions scolaires des personnalités de premier rang. Le premier professeur, le hiéromoine Grégoire Maïor est une personnalité unique, inégalée encore chez les Roumains, pour le charme et la puissance de conviction. Par ses sermons, il convertit à l'union religieuse avec l'Église de Rome plus de 50 000 familles, à peu près 250 000 âmes! Sa popularité est si grande, que, lors de son incarcération dans le monastère de Muncaciu, le peuple roumain de la Transylvanie lui consacre de mélancoliques chansons. Si ce professeur a une telle puissance de fascination sur les masses qu'il n'aborde que rarement, nous pouvons nous faire une idée de l'influence bienfaisante qu'il peut avoir sur les élèves qu'il nourrit chaque jour de son enseignement. D'autant qu'il est « bon père, doux envers tous, de bonne disposition, parlant volontiers à tous, sa porte ouverte à tous », comme dira le moine-professeur Samuel Micu-Klein.

On ne peut non plus passer sous silence les autres professeurs de Blaj. L'évêque Aron sait. de fait, choisir ses hommes : Athanase Rednic, moine austère et humble, lui-même évêque plus tard, successeur d'Aron, qui est vraiment un professeur zélé. Il est l'auteur de deux ouvrages : *Contre les schismatiques* et *Sur l'état de l'Église des Roumains en Ardéal*. Le préfet de la table, Géronte Cotorea, a les mêmes qualités. Nous lui devons plusieurs ouvrages : *De la religion et des mœurs des Turcs; Enseignement chrétien ou grand catéchisme; Histoire du schisme des grecs d'après Maimbourg; La Pravila d'après l'ordre des lettres et l'alphabet; Les petits articles en discussion* [tous en roumain]. Comme le démontre le chanoine Augustin Bunea (*Les évêques Aron et Novacovici*, p 368-373), ces ouvrages ne sont pas de simples compilations, mais ils contiennent une foule de réflexions, d'observations et d'applications aux circonstances locales. Silvestre Caliani n'est pas connu comme auteur, mais il est, lui aussi, une personnalité distinguée. Il est probable qu'il a sa part dans l'ouvrage *La fleur de la vérité*, connu des théologiens occidentaux par une édition latine, *Flosculus veritatis*, rééditée plus tard par le cardinal Pitra. Dans cet

ouvrage, on discute les quatre points de divergence entre orthodoxes et catholiques, à l'aide de textes appropriés des livres rituels de l'Église orthodoxe.

A la suite de ceux-ci, il faut signaler le « triumvirat » de la renaissance culturelle roumaine : Samuel Micu-Klein, Georges Sincaï et Pierre Maïor.

1. *Samuel Micu-Klein* († 1806), après de brillantes études faites à Blaj et à Vienne, en 1772, est professeur de mathématiques et d'éthique à Blaj, enfin correcteur de l'imprimerie de l'université de Buda (Hongrie). Ses ouvrages, au nombre de plus de quarante, remplissent de nombreux volumes dont quelques-uns in-folio. Peu de Roumains ont développé une activité aussi féconde que ce véritable « bénédictin » de la jeune littérature roumaine. Ces ouvrages appartiennent à tous les domaines : théologie, philosophie, histoire et philologie. Nous ne ferons mémoire que des plus importants : Ouvrages de théologie-philosophie : *Dissertatio canonica de matrimonio juxta disciplinam græcæ orientalis Ecclesiæ*, Vienne, 1781 ; *Dissertatio de jejuniis græcæ orientalis Ecclesiæ*, Vienne, 1782 ; *Théologie morale* [en roumain], Blaj, 1796 ; *Dissertatio de statu et politia religiosorum et monachorum orientalis Ecclesiæ* [inédit] ; *Sermons funèbres* [en roumain], Blaj, 1784 : *Pratique consistoriale* [inédit] ; *La Bible, ou la divine Écriture de l'ancienne et nouvelle Loi*, Blaj, 1795 ; *Acathiste ou livre de prières pour la dévotion de chaque chrétien*, Sibiu, 1801 ; *Les canons de tous les conciles reconnus dans l'Église d'Orient* [inédit] ; *Histoire de l'Église d'après Fleury* [inédit] ; *Histoire religieuse des Roumains de Transylvanie; Histoire du concile de Florence; Histoire de l'union entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident* [inédit] ; *De metropoli Transylvanica; Logica*, Buda ; *Metaphysica; Le droit naturel; Arithmetica*. De tous ces ouvrages, celui *Sur le mariage*, publié en latin à Vienne, est souvent cité par les théologiens catholiques de partout.

Pour les Roumains la traduction de la Bible est de grande importance. Dans la préface, S. Micu-Klein fait mention non seulement de la Bible de Serban Vodă Cantacuzino (1688), mais aussi de la traduction d'après la Vulgate restée en manuscrit, de l'évêque Aron. Mais, parce que plusieurs parties de cette traduction sont perdues, il se voit obligé de traduire en entier la sainte Écriture, d'après le texte grec des Septante. Cette traduction, approuvée par l'évêque J. Bob, contient aussi des prolégomènes sur les auteurs et les livres saints, ainsi que de courtes notes et observations. Il faut regretter que la traduction de S. Micu-Klein — pour l'Ancien Testament — ne soit pas faite d'après l'original hébreu, mais d'après un texte qui, malgré son prestige, n'est lui-même qu'une traduction. Elle n'en garde pas moins sa valeur, et reste encore aujourd'hui indispensable. Les éditions qui la suivent, celles de Saint-Pétersbourg, de Buzău, etc., si elles ne sont pas des rééditions exactes, ne présentent du moins que des variantes peu importantes de la sienne.

La *Théologie morale* est elle aussi un ouvrage important. Elle fut en usage aux cours de théologie morale de Blaj — cours de deux ans seulement pour la préparation des prêtres des paroisses pauvres — jusqu'en 1850. L'auteur y recueille tout ce qu'il trouve de meilleur dans les Écritures, les conciles, les Pères et les écrits des maîtres approuvés par l'Église. Son ouvrage est dédié à Ignace Darabant, généreux Mécène, d'abord vicaire général sous trois évêques, grand prédicateur, puis évêque roumain uni d'Oradéa, fondateur du séminaire uni de cette ville, animateur du mouvement politique national connu dans l'histoire sous le nom de *Supplex libellus Vallachorum*. Cette dédicace et celle surtout qu'il fit au métropolite orthodoxe serbe de Karlovetz de l'un de ses ouvrages d'histoire ecclésiastique lui causèrent de grandes difficultés, qui le forcèrent même à quitter Blaj, pour s'établir à Buda. Le gouvernement de Transylvanie de Cluj (note 3640 du 30 mai 1796) demande à l'évêque Bob d'empêcher le moine et prêtre S. Micu-Klein de fréquenter dorénavant Sibiu, à cause des intrigues qu'il y trame et aussi parce qu'il convoite l'évêché orthodoxe de là-bas. L'évêque Bob qui n'a guère d'amitié pour aucun de ces savants ecclésiastiques, demande qu'il soit interné dans le couvent de Muncaciu. Le gouvernement trouva cette mesure trop dure et se contenta d'une surveillance plus étroite, à Blaj. S. Micu-Klein présenta son apologie, de laquelle nous ne retenons que ce qui suit : ce n'est pas lui qui complote et ourdit les intrigues, mais un certain Démétrius Serkovits, ancien secrétaire de l'évêque serbe Gérasime Adamovits. C'est ce secrétaire qui s'acharne à haïr tout ce qui est roumain, à plus forte raison donc tous les unis. Il trouve mauvais le fait que le clergé orthodoxe roumain ait comme secrétaire un uni, surtout pour la correspondance avec le gouvernement dans la personne de Aron Budaï. C'est ce même Démétrius qui cherche à tyranniser le clergé roumain orthodoxe. Et en vérité, après toutes les tristes épreuves endurées sous tant de chefs serbes, le clergé orthodoxe roumain semble plus incliné que jamais à conclure l'union religieuse avec l'Église de Rome.

L'attestatum de Sibiu portant, à côté de celle du notaire Budaï, la signature du président Jean Popovich (22 avril 1798) remarque « la très faible poussée de cœur et le très faible souci pour le bien du peuple de ces évêques serbes devenus étrangers à sa cause ».

Par malheur, Bob ne possède point le zèle de son devancier Maïor et lorsque S. Micu-Klein signale à l'évêque cet état favorable d'esprit du clergé orthodoxe roumain, qui a déclaré préférer un Roumain, même uni, à un Serbe orthodoxe, on lui répond que, si les orthodoxes veulent l'union, ils n'ont qu'à traiter directement avec les catholiques du rite latin. De cette manière ils délivreront les unis de tout soupçon de coquetterie avec les schismatiques. *(Illmus Præsul reposuit Latinos magis debere solicitos esse hac de re, nam si nos cum disunitis agamus, apud Latinos suspicionem incurrimus, quasi non essemus vere uniti.)*

S. Micu-Klein insiste pour que l'on fasse dans les régions méridionales de la Transylvanie une série de visites canoniques pareilles à celles de Gr. Maïor dans le nord de cette province, lorsque plus de 50 000 familles se sont converties à l'Église de Rome. Lui-même s'était tenu alors à côté de son noble patron Ignace Darabant, le partisan enflammé de la sainte union. En ce moment même il avait reçu l'invitation des Răşinăreni et des Sălişteni — deux grandes paroisses orthodoxes proches de Sibiu — à venir chez eux et à leur prêcher la parole de vérité et de vie. Pour les catholiques hongrois du rite latin — et bien plus encore pour les calvinistes, les luthériens et les unitariens — l'union religieuse de tous les Roumains sous la soumission du Saint-Siège de Rome ne pouvait être préconisée; ils comprenaient bien quelle source d'intarissable énergie spirituelle cette union apporterait aux Roumains A cause de cela, ils préféraient les voir faibles et partagés entre eux, selon l'antique adage : *Divide et impera*.

S. Micu-Klein requiert quelqu'un d'entre les moines de Blaj pour l'accompagner dans cette entreprise apostolique *(cum aliquo de nostro gremio)*. Mais au lieu de l'encourager, on le suspecte et on le menace. Il renonce alors à son idéal apostolique. Pour ce qui est de la défection à la foi catholique dont on l'accuse, il se justifie en alléguant une multitude de preuves et de témoignages puisés dans l'Église roumaine entière. Si vraiment il avait des penchants vers le schisme, comment l'évêque l'aurait-il admis pour

célébrer la sainte liturgie et pour prêcher au peuple croyant? Pour écarter dorénavant jusqu'au moindre soupçon de schisme, il demande l'autorisation d'embrasser à son âge — c'est déjà un vieillard — le rite latin. Sa requête ne lui est pas accordée, preuve que l'accusation était dénuée de fondement.

Nous rappelons tout ce conflit regrettable parce que, plus tard, il reparaîtra de nouveau, sous une autre forme, pendant le règne des métropolites Alex. Sterca Suluţiu et Jean Vancea.

Vers cette époque, le moine Samuel Dragsin partit de la Strâmba Fizeşului (du département de Someş) en pèlerinage pour Jérusalem et s'arrêta chez les Roumains d'entre Vidin et Timoc (dans la Bulgarie d'aujourd'hui), où ces malheureux confrères vivaient exposés à un double danger : celui de perdre leur nationalité par la slavisation, et leur religion par le schisme. Il convertit à la sainte union plus de 15 000 âmes et demanda les secours de Bucarest, de Blaj, d'Oradéa et de Vienne, afin d'élever une église et une école à Vidin. Au début, il reçut quelques secours, principalement d'Oradéa, de l'évêque zélé Joseph Papp Szilagyi (Sălăjanul). Mais bientôt après, il fut non seulement empêché dans son travail, mais encore révoqué. Le consulat autrichien à Vidin déclara nettement que, si les orthodoxes voulaient se faire catholiques, ils n'avaient qu'à embrasser le rite latin.

S. Micu-Klein est aussi l'auteur de travaux historiques. Rappelons : *Brevis notitia historiæ Valachorum; Histoire des Roumains de la Dacie ou histoire des Roumains transylvains, valaques et moldaves, conjointement aux actions des princes* [en roumain]. En dehors des actions des princes, il traite encore des principales institutions roumaines et consacre quelques développements au couvent de la Sainte-Trinité de Blaj « où les Roumains ont commencé à se pénétrer de la science et de la loi de Dieu », décrivant les progrès qu'ont apportés les écoles dans la connaissance du latin.

De ses travaux philologiques, nous citerons *Elementa linguæ daco-roumanæ sive valachicæ*, Vienne, 1780, et deux dictionnaires : l'un latin-roumain-allemand, l'autre roumain-latin-hongrois-allemand. Spécialement important est le premier ouvrage, publié en collaboration avec son ami Georges Sincaï. C'est le premier livre où s'affirment les principes de la littérature roumaine.

2. *Georges Sincaï* († 1816) tient la seconde place dans le glorieux triumvirat de la renaissance roumaine. Après de solides études faites à Cluj, Târgul-Mureş, Blaj et Rome, il suit, par ordre de l'empereur Joseph II, les cours de droit canonique et de pédagogie de Vienne (1779). On se défie, à Vienne, de la formation reçue dans la Ville éternelle. Il ne laisse pas de poursuivre ses recherches historiques commencées à Rome, avec les secours du cardinal Stefano Borgia. Entre 1782-1794, il est directeur des écoles roumaines de Transylvanie. Durant douze ans il travaille avec succès pour la multiplication et la consolidation de ces écoles. Dans ce but, il compose et en partie imprime une quantité de livres didactiques : catéchismes, alphabets, abécédaires, grammaires, ouvrages d'arithmétique, d'histoire naturelle, etc. Il organise aussi les premières conférences pédagogiques avec des maîtres roumains. Cette œuvre considérable de réveil national est pourtant la cause principale de son éloignement des écoles et le commencement d'une longue série de persécutions.

Dans l'*Orodias*, son auto-biographie écrite en vers latins, il dit qu'il est accusé d'antigermanisme. A ce conflit d'ordre politique vient s'ajouter un autre d'ordre personnel, avec l'évêque J. Bob, qui n'est point l'ami des prêtres instruits. Son tempérament trop vif entraîne Sincaï à certains actes inconsidérés. Il laisse échapper des paroles qui le découvrent imprudemment comme le chef d'une conjuration. Après la révolution paysanne sous la conduite de Horia, Cloşca et Crişan (1784) et en pleine Révolution française, de telles paroles et attitudes eurent les conséquences les plus graves. Le sous-préfet d'Aïud, Alex. Gyujto, l'invective et le frappe si cruellement qu'il lui brise la mâchoire. « Sale chien de Valaque et Hore, lui crie-t-il, est-ce que je n'ai pas frappé de plus grands chefs que toi, dès qu'ils m'ont offensé en quoi que ce soit?... » Sincaï fut jeté en prison et y resta plus de dix mois. Quand il sortit de son cachot, cet aristocrate de Sinca Veche-Făgăraş, ce clerc, docteur en philosophie et en théologie, ce missionnaire apostolique, ancien directeur de plus de trois cents écoles roumaines de la grande principauté de Transylvanie, était devenu une ruine. Il ne lui reste plus dorénavant qu'à mendier. Pendant quelque temps il est précepteur des enfants du comte Vass de Czega en Sinea, ensuite aide-correcteur de son ami S. Micu-Klein à la typographie de l'université de Buda. Il erre après de Buda à Oradéa, d'Oradéa à Blaj. Sa situation empire par la publication de son étude *Responsum ad crisim I.-C. Eder in supplicem libellum Valachorum*, où il essaie de combattre les contre-vérités par lesquelles ce dernier auteur croit infirmer les justes requêtes des Roumains. Le fait encore qu'il compose et qu'il envoie par l'entremise d'un ambassadeur français un poème en l'honneur de l'empereur Napoléon Ier, lors de son couronnement (1804), ne peut que produire une impression défavorable dans les cercles dirigeants de Buda et de Vienne. Vainement donc il sollicite la revision de son procès et son rétablissement dans ses anciens droits. Il reste proscrit. La tradition nous rapporte cependant que, partout où il va, il emporte avec lui son œuvre monumentale : *La chronique des Roumains et d'autres nations*, la complétant, la revisant, la perfectionnant continuellement. Quand, vers la fin de sa vie, il ose présenter à la censure de Transylvanie l'ouvrage en question, Joseph Martonfi, le chef de cette censure, évêque catholique de rite latin et de nationalité hongroise, trouve que cet ouvrage ne peut s'imprimer, étant sans valeur et dangereux pour l'État.

Les Roumains ne partagent pas cette opinion. Ils sont persuadés que Sincaï avec sa chronique est pour eux ce qu'est Muratori pour les Italiens, ce que sont les bénédictins pour les Français. Michel Kogălniceanu, historien et homme politique important, l'un des fondateurs de la Roumanie moderne affirme que, tant que les Roumains n'auront pas imprimé cet ouvrage, ils ne peuvent posséder une histoire propre. Edgar Quinet place le chroniqueur roumain dans la lignée des créateurs de la grande école historique du XIXe siècle. Son biographe et panégyriste de l'Académie roumaine, Alex. Papiu Ilarianu, l'appelle même le prophète et l'évangéliste de son peuple.

Malgré tous ces éloges et la bienveillance qui ne lui manquent pas, l'impression des chroniques de Sincaï se fit attendre assez longtemps. Elle s'est faite d'abord à Iassy, capitale de la Moldavie, aux frais du prince de ce pays, Grégoire Vodă Ghica, en 1853 et sous les auspices d'un comité de cinq personnes, dont fit partie, à côté de Michel Kogălniceanu, le professeur universitaire et surveillant de la presse, Auguste Treboniu Laurian, plus tard membre de l'Académie roumaine. La seconde édition parut à Bucarest en 1886 et s'augmenta des variantes du manuscrit de Cluj.

Œuvre d'érudition qui a conservé bien des documents aujourd'hui disparus, c'est encore un monument de jugement sain et de véritable discernement critique. En expliquant les enseignements si précieux

mais si oubliés du passé, Sincaï trouve des accents d'une prophétique grandeur. Il devient ainsi le précurseur de l'idée d'union nationale, union qui se réalisa pour la première fois en 1859 et de nos jours après la Grande Guerre.

3. *Pierre Maïor* († 1821) est le dernier et le plus grand des trois hommes de la renaissance roumaine. Il fréquente à l'exception de celle de Cluj, les mêmes écoles que son aîné G. Sincaï, qui est en même temps son camarade de classe. Pendant quatre ans (1780-1784) il est professeur de logique, de métaphysique et de droit naturel aux écoles de Blaj. Il y travaille avec tant de zèle, que bientôt ses disciples arrivent à être « la fleur des Roumains dans le clergé et dans le monde ». Mais l'atmosphère de Blaj au temps de l'évêque Jean Bob ne lui convient pas à lui non plus. Comme ses devanciers, S. Micu-Klein et G. Sincaï, comme son ami le poète Jean Budaï Deleanul, il quitte la ville de la résidence épiscopale pour s'établir d'abord dans la paroisse de Reghin-Mureş; ensuite pour travailler à la revision des livres religieux à l'imprimerie de l'université de Buda. Nous rappellerons seulement qu'en sa qualité d'archiprêtre à Giurgiu, il éteint par son affabilité et par sa sagesse, comme S. Micu-Klein, toute haine entre les orthodoxes et les unis, si bien que, de son temps, loin de se persécuter les uns les autres, ils vécurent entre eux comme des frères.

Son activité se répandit en directions diverses. Il écrivit d'abord des œuvres théologiques : *Enseignements, ou sermons pour l'éducation des jeunes aux enterrements des morts prématurés* [en roumain], Buda, 1809. L'auteur qui est bon psychologue se rend bien compte que l'ébranlement causé dans l'âme par des morts précoces peut servir au redressement moral. On trouve aussi dans ce livre des remarques très fines sur la nécessité de commencer de bonne heure l'éducation morale, sur les dangers que présentent les rencontres fréquentes et prolongées entre jeunes gens et jeunes filles, sur les pièges que l'amour tend si aisément à la jeunesse et ainsi de suite.

Dans le même ordre d'idées, il faut citer la traduction des *Aventures de Télémaque*, Buda, 1818, exécutée d'après une traduction italienne; *Sermons, ou méditations pour les dimanches et fêtes de l'année*, Buda, t. I, 1810; t. II et III, 1811; édition nouvelle en caractères latins à Cluj 1905, par le P. Élie Dăianu; *Sermons ou oraisons funèbres* [tous en roumain], Buda, 1908, où l'auteur s'élève énergiquement contre les devins, les incantatrices et les sorcières, et où il soutient la cause des classes ouvrières, alléguant les paroles de la sainte Écriture : « Tout travailleur a droit à son salaire. Que les marchands s'enrichissent, mais non par la faim et le froid de l'ouvrier. »

Le théologien orthodoxe Constantin Erbiceanu estime beaucoup le *Procanon* de P. Maïor, ouvrage inachevé de 1783, où se remarque pourtant (p. x) l'influence joséphiste et gallicane que subit l'auteur, au temps où il suivait le cours de droit canonique, imposé par l'empereur Joseph II (1779-1780). Il traduisit en roumain, plutôt pour des raisons nationales que théologiques, tous les décrets de réforme que fit cet empereur. Si l'on tient compte de ces influences, on saisira mieux le contenu de cette œuvre. Sans doute elle s'élève contre l'infaillibilité personnelle du pape. Mais de cette affirmation on ne saurait tirer la conséquence des convictions anti-catholiques de l'auteur. Avant le concile du Vatican l'infaillibilité personnelle du pape pouvait encore se discuter. D'ailleurs l'ouvrage est inachevé et dès lors on ne saurait se faire une idée juste des vraies convictions de l'auteur, par ces fragments isolés. Ces convictions se reflètent avec plus de clarté dans les lettres qu'il a adressées à la Congrégation de la Propagande, ainsi que dans son testament. « De même que jusqu'ici, grâce au modeste talent qui m'a été donné, je l'ai fait de vive voix, ainsi dorénavant encore, avec l'aide de Dieu, par la plume, je ne me lasserai pas de prêcher toujours la foi catholique », écrit-il entre autres, de Reghin, à la dite Congrégation, le 1er décembre 1808, avant de s'établir à Buda. Pareillement dans son testament, il lègue au séminaire catholique de rite latin de Târgul Mureşului, la somme de 3 700 florins pour l'éducation de la jeunesse roumaine, appartenant de préférence à la noblesse, soit grecque, soit romano-catholique. Tous ses autres legs sont faits pour des buts exclusivement catholiques. Ce sont de petits détails qui échappent à ceux qui, avec Papiu Ilarian, redisent sans cesse que ces trois grands fondateurs de l'école transylvaine ne chantent que la vieille Rome, celle des empereurs, et qu'ils se détournent entièrement de la nouvelle Rome des papes. La vérité c'est plutôt que la Rome des papes leur a fourni l'occasion de connaître la Rome impériale, et c'est toujours la foi catholique qui réveille en leur âme la conscience nationale et latino-romaine. M. G. Obedenariu le dit fort bien dans une lettre adressée au P. Nilles, S. J.; c'est aux unis que les Roumains doivent leurs premiers livres de culture européenne, occidentale et latine. Sincaï et Maïor leur ont ouvert les yeux à tous. S'ils étaient restés tranquillement dans leurs villages, ainsi que l'ont fait les prêtres orthodoxes, ils n'eussent appris qu'à sonner les cloches et à chanter les litanies, comme ceux-ci. C'est bien Rome qui les a élevés et réveillés. « Si les unis ne nous avaient pas ouvert les yeux, pour pouvoir contempler la civilisation latine, nous serions aujourd'hui peut-être avalés par les Russes. Kiev, c'est l'antipode de Rome... »

L'histoire de l'Église [en roumain], Buda, 1820, de P. Maïor, bien que trop rapidement écrite, ne laisse pas d'être une œuvre de valeur. Elle a conservé une quantité de documents écrits et de renseignements oraux, aujourd'hui disparus. Mais cet ouvrage reste encore inachevé, à cause du conflit avec l'évêque Bob, qui intervint pour faire confisquer l'édition entière. De la partie demeurée inédite, T. Cipariu a publié quelques fragments dans *Actes et fragments*. La première partie contient l'histoire de la piété ou de la foi chrétienne chez les Roumains; la deuxième partie traite de la hiérarchie. S'élevant contre Joh. Christian Engel (*Geschichte der Moldau und der Wallachei*, Halle, 1809) et contre F.-J. Sulzer (*Gesch. des transalpinischen Daciens*), il allègue des preuves tirées de la philologie, pour l'ancienneté du christianisme roumain et son origine romaine.

Ses ouvrages philologiques sont : *Orthographia romana sive latino-valachica una cum clavi*, le *Dialogue sur le commencement de la langue roumaine*, Buda, 1819, et le *Dictionnaire roumain-latin-hongrois-allemand*, Buda, 1825. A la différence de ses devanciers (Micu-Klein et Sincaï), P. Maïor est persuadé — et c'est là son grand apport scientifique, surprenant pour l'époque — que la langue roumaine tire son origine de la langue latine populaire, non de la langue classique. *L'histoire de l'origine et de la formation des premiers Roumains en Dacie* [en roumain], Buda, 1812; 2e éd., 1834; 3e éd., 1883, est, au point de vue national, la plus importante de ses œuvres. Elle se lit partout avec profit. C'est dans celle-ci qu'apprit le roumain le grand seigneur moldave Constantin Negruzzi, le créateur de la prose littéraire roumaine, qui avant de l'avoir lue ne savait que le grec et le français. Afin que les Roumains sortis de l'école hongroise (vers 1831) pussent la lire eux aussi, on la traduisit en hongrois. « Cette jeunesse la lit et l'écoute comme un « oracle », relatent les contemporains, elle ravive son enthousiasme patriotique et sa flamme de combattre pour leur cause. »

Par les efforts de cette triade de professeurs écrivains, auxquels s'en sont ajoutés d'autres par la suite, les Roumains — comme l'a dit de nos jours O. Densusianu — sont arrivés à comprendre leur réalité nationale, à affirmer leur existence ethnique avec fierté, à se pénétrer de cette conviction commune à tout peuple qui demande sa place dans l'histoire de la civilisation. Et c'est par ces fouilles dans le passé de l'histoire — parfois conduites avec une moindre habileté scientifique, mais animées toujours de ces sentiments qui conquièrent les âmes — que les triumvirs de la Transylvanie ont préparé au peuple roumain l'avenir qui lui est dû. Aussi, c'est à juste titre que l'historien anglais R.-W. Seton Watson appelle ceux-ci les pères spirituels de la Roumanie réunie d'aujourd'hui.

4. En dehors de ces hautes personnalités, les écoles de Blaj peuvent s'enorgueillir encore de toute une lignée de professeurs glorieux, dans les annales de la civilisation roumaine. Nous citons entre bien d'autres, Basile Neagoe de Brosteni (Târnava-Mica). Aveugle à l'âge de deux ans, mais doué d'une mémoire merveilleuse, il sait par cœur le Nouveau Testament, une bonne partie de l'Ancien, le bréviaire, les litanies, etc., il fait des sermons qui émerveillent le monde. S. Micu-Klein le compare au célèbre écrivain chrétien Didyme. Basile Filipan, professeur et chanoine à Blaj, est regardé par ses contemporains, étrangers et Roumains, comme le meilleur latiniste de l'Ardéal. Joseph Pop, dont les connaissances variées sont admirées par l'écrivain français A. de Gerando, dans son ouvrage *La Transylvanie et ses habitants* en 1839, lorsqu'il visite la ville de Blaj; Siméon Barnuţiu, excellent orateur, qui le premier, introduit la langue roumaine dans ces écoles; Georges Bariţiu, le fondateur de la presse périodique roumaine de Transylvanie; le chanoine Al. V. Grama; Jean Micu Moldovanu, historien habile; Augustin Bunea, historien et orateur ecclésiastique, Jacques Mureşianu, compositeur ; Émile Viciu, pédagogue; Jean Raţiu, historien littéraire et culturel; Alexandre Ciura, prosateur, et bien d'autres encore qui mériteraient de retenir l'attention. Mais l'espace nous manque, et afin de donner une idée aussi précise que possible sur le Blaj plus rapproché de nous, nous nous arrêterons seulement à l'une des personnalités qui le caractérisent le mieux : *Timothée Cipariu* († 1887).

Celui-ci achève ses études à Blaj, où il demeure presque sans interruption. A peine a-t-il fini les cours de l'académie théologique de cette localité, en ce temps-là un village comptant à peine 2 000 habitants, qu'en 1825-1826 on le retrouve professeur au lycée et plus tard, au cours académique de philosophie et de théologie. De 1854 à 1875, il est directeur de lycée. Il crée et conduit quatre périodiques, Le *Maître du peuple*, l'*Organe de la lumière*, devenu ensuite l'*Organe national* (1847-1898) et *Les archives de la philologie de l'histoire* (1867-1872) [tous en roumain]. Il est l'un des secrétaires généraux de l'assemblée nationale qui a lieu sur le champ de la liberté de Blaj (3-15 mai 1848), rédacteur du nouveau programme politique, délégué en compagnie de vingt-neuf membres pour présenter à l'empereur de Vienne les décisions de l'assemblée; rapporteur de la loi pour les droits égaux des Roumains vis-à-vis des autres peuples de Transylvanie au parlement des provinces de Sibiu, 1863-1864, président de l'Association transylvaine pour la littérature et la culture du peuple roumain; membre de la *Deutsch-Morgenländische Gesellschaft*, comptant des relations scientifiques, non seulement avec les orientalistes allemands, mais encore avec ceux de l'Orient et des pays scandinaves. A Blaj, il reçoit les visites aussi bien des Roumains que des personnalités étrangères de tout premier ordre, tel le célèbre historien allemand Théodore Mommsen ou l'ethnographe Rudolf Bergner.

Comme professeur surtout et comme directeur, il exerce sur les élèves une influence profonde. A cet égard, il surpasse même les grands triumvirs. Et l'on peut parler à juste titre d'une « école ciparienne » chez les Roumains, pendant la seconde moitié du siècle dernier. A côté de l'histoire et de la philologie, il cultive les questions religieuses et se fait l'ardent champion de l'idée nationale dans sa patrie si durement opprimée par les Hongrois et l'infatigable propagateur de la langue roumaine.

Ses professions de foi soulèvent les critiques acharnées de K. [Kœvary Lázló], historien hongrois de Cluj. Mais Cipariu ne le ménage pas en ses réponses : « Je suis fier d'appartenir à la même confession que tout ce qui est latin et que la plus grande partie des peuples civilisés », déclare-t-il à l'inauguration de l'Association roumaine de Transylvanie, Blaj, 1862, p. 31. Une autre fois, en refaisant les *Éléments de philosophie*, après W.-T. Krug, Blaj, 2 vol., 1861 et 1863, il n'oublie pas de faire remarquer au lecteur roumain, qu'il ne faut pas accepter tout ce que l'auteur allemand affirme en faveur du protestantisme.

Les ouvrages théologiques de Cipariu sont : *La science de la sainte Écriture*, Blaj, 1854, introduction à l'étude biblique; *Actes et fragments latins-roumains à l'usage de l'histoire de l'Église roumaine unie*, Blaj, 1855; *Histoire sainte ou biblique*, Blaj, 1859; *Les débuts de l'évangélisation chez les Roumains*, Blaj, 1866 [tous en roumain], contribution historique particulièrement précieuse.

La Roumanie le considère surtout comme « le père de la philologie ». Par ses œuvres : *Éléments de la langue roumaine d'après les dialectes et monuments anciens*, Blaj, 1884; *Chrestomathie ou analecta littéraires tirés des livres roumains anciens et nouveaux*, Blaj, 1858; *Principes de langue et d'écriture*, Blaj, 1866, où il crée pour les Roumains une science nouvelle, l'histoire de la langue. Son domaine s'étend encore sur la phonétique, la morphologie et la syntaxe roumaines, dans ses deux volumes de *Grammaire roumaine*, Bucarest et Blaj, 1869-1877 [tous en roumain].

Propagateur actif de l'enseignement roumain, combattant courageux pour les droits politiques de son peuple, philologue très au fait des langues et littératures classiques (latine et grecque) et orientales (hébraïque, syriaque et arabe), explorateur habile des secrets anciens de la langue, prêtre convaincu de sa religion catholique, T. Cipariu, nous le redisons avec Al. I. Odobesco, « mérite louanges et admiration; il s'élève comme une figure sympathique et originale, énergique et noble, parmi les hommes les plus considérables de la Roumanie ».

Mais ce ne sont pas les professeurs, si nombreux et si distingués soient-ils, qui constituent la vraie valeur des institutions scolaires, ce sont les élèves. De ce point de vue, ni quantitativement ni qualitativement, il n'existe d'institution scolaire roumaine qui puisse se comparer à celle de Blaj.

Quantitativement, il est sorti de ces écoles plus de 80 000 Roumains. Parlant à la séance du Sénat roumain, le 12 mars 1923, lors de la discussion de l'article 22 de la constitution, le métropolite Basile Suciu fournit quelques données statistiques fort précieuses sur ces écoles. Voici les plus importantes. Jusqu'en 1920, le nombre des élèves sortis de ces écoles surpasse 70 000. De l'école primaire appelée jadis l'école de commune, où se recrutaient aussi les instituteurs du temps passé, jusqu'à la reconstitution de la Roumanie, il est sorti 20 774 élèves. L'école normale créée dans sa forme actuelle en 1865 a donné 6 857 élèves; l'école supérieure de filles créée en 1864, 9 170 élèves; le lycée de

garçons a été fréquenté par 45 462 élèves. L'académie théologique depuis 1807 jusqu'à 1936 en a donné 2 603. (Les registres antérieurs manquent.) En outre, fonctionne avec intermittence un cours de théologie morale au début de deux, ensuite de trois ans, pour la préparation des prêtres destinés aux paroisses pauvres qu'il est difficile de pourvoir de prêtres ayant fait des études académiques.

Depuis la réunion de la Roumanie, le nombre des élèves de Blaj s'est considérablement accru. Par les soins du métropolite B. Suciu, le lycée de garçons a doublé toutes ses classes; l'école civile et supérieure est devenue lycée de filles à huit classes secondaires; on a créé ensuite une école ménagère à quatre classes. Pour les filles, il y a encore une école commerciale supérieure et une école normale. Toutes ces écoles sont abritées à l'institut de la Reconnaissance, dirigé par la congrégation de la Sainte-Vierge-Marie des sœurs de Blaj. Pour les garçons, outre l'école commerciale supérieure, qui de 1930 à 1937 eut 594 élèves, on a créé une école Saint-Joseph d'arts et métiers. Le nombre annuel des élèves de toutes ces écoles est d'environ deux mille.

Cette affluence aux écoles de Blaj s'explique tant par la valeur de l'enseignement que par les facilités d'ordre matériel dont bénéficient nombre d'élèves. L'enseignement en ces écoles, de la fondation (1754) à 1859, était complètement gratuit, les professeurs du début étant des religieux qui n'avaient pas besoin d'appointements. Les édifices scolaires étaient entretenus par les évêques. De 1854 à 1889, on payait une taxe de quatre couronnes d'or par an. Mais bien des élèves étaient non seulement dispensés de paiement, mais encore assistés. L'évêque Aron et ses continuateurs sur le siège métropolitain étaient non seulement de nom, mais aussi de fait, « les pères des pauvres ». Ainsi s'expliquent les milliers et les milliers d'élèves de Blaj. L'évêque Grégoire Maïor avait réglé les « fonds de pain », en 1773, de telle manière que, chaque année, en pussent bénéficier 200 élèves roumains sans différence de confession religieuse. A la suite de ce règlement, tous les cinq jours les élèves recoivent chacun un pain de 3 k. 600 appelé *tzipău*. De 1867 à 1921, deux cent cinquante élèves bénéficièrent même de ce pain. Ce fut un grand bienfait pendant la guerre mondiale (1914-1919), lors des contingentements prescrits par les autorités. En 1921, à l'occasion de la réforme agraire, ce bénéfice fut aboli par expropriation mais ce ne fut que temporairement. Le 14 février 1928, par la bienveillance du ministre de l'Agriculture, Georges Cipăianu, lui-même élève du lycée de Blaj et bénéficiaire jadis des fonds de pain, la fondation fut rétablie en des cadres plus modestes, il est vrai, pour soixante élèves du lycée et vingt de l'école normale.

De plus grande signification que la quantité, sont la qualité et l'esprit que, de ces institutions, retirent les élèves. De Blaj sont sortis nombre de pionniers de la culture roumaine. Il serait trop long d'entrer dans les détails; ce serait faire une bonne partie de l'histoire de toute la civilisation roumaine. Nous rappelons seulement que de Blaj sont venus à Oradéa les grands évêques fondateurs d'établissements : Moïse Dragoş, fondateur de l'école normale; Ignace Darabant, fondateur du séminaire diocésain, et Samuel Vulcanu, fondateur du lycée de garçons de Beiuş. C'est de Blaj que Georges Asaki, directeur de l'enseignement de Moldavie appela les professeurs : Basile Fabian-Bob, Jean Costea, Joseph Manfi, et le Dr Basile Pop pour la réorganisation du séminaire de Socola et tout l'enseignement de cette province. Élèves de Blaj sont les professeurs de Iassy : Siméon Bărnuţiu, Al. Papiu Ilarianu, Jean Paul, etc. De Blaj, Aron Pummul va à Cernăuţi [Czernovitz] en Bukovine. La célébrité de cette cité scolaire attire pour un instant Michel Eminesco, le grand poète roumain. Entre les élèves de Blaj se distinguent encore à Bucarest et en d'autres parties du pays Aron Florian, le fondateur du premier quotidien roumain; Jean Maioresco, apôtre de l'idée nationale dans trois provinces roumaines; son fils, Titus Maioresco, important critique littéraire et homme politique; Jean Bianu, professeur universitaire, bibliothécaire, puis président de l'Académie roumaine; Denys P. Martian, fondateur et directeur de la première publication statistique roumaine; Georges Seceşeanu, président d'une société « d'Iridente » roumaine qui, depuis 1885, veut libérer tous les Roumains; la dynastie des journalistes : André, Jacques et Aurèle Mureşeanu, collaborateurs, puis propriétaires-directeurs de la *Gazette de Transylvanie* à Brasov, qui paraît depuis cent ans. La lointaine Istrie acquiert de Blaj, pour ses villages istro-roumains aux pieds du Monte-Maggiore, le premier auteur roumain en dialecte régional, André Glavina. Les élèves de Blaj arrivent comme prêtres missionnaires jusqu'au delà de l'Océan, en Amérique. C'est donc en toute vérité que Blaj est appelé « cité d'écoles », « Bethléem », « Jérusalem », « Oxford », « petite Rome » des Roumains, « Source de l'eau vive », etc. Et ces surnoms ne lui sont pas donnés par des hommes inconnus, dénués de valeur, mais par des ministres, des académiciens, des journalistes de premier ordre.

Mais celui qui a le plus fidèlement exprimé les sentiments de reconnaissance du peuple roumain pour l'œuvre historique de Blaj, c'est S. M. le roi Carol II. Comme délégué du roi Ferdinand Ier, il assista à la consécration du premier métropolite uni de la grande Roumanie, dans la cathédrale de Blaj, le 1er janvier 1920 : « Je suis très heureux d'avoir eu l'occasion d'assister à cette imposante solennité, dit-il. Je ne puis venir en cette ville sans être profondément ému. Au nom de Sa Majesté le Roi, je vous salue aujourd'hui dans la citadelle de la culture roumaine d'au-delà des Carpathes, vous, le premier métropolite uni de la Roumanie, à jamais réunie. Le Tout-Puissant a donné à votre Excellence d'incorporer le rêve des ancêtres. Dans la personne du métropolite d'aujourd'hui, la Roumanie salue avec vénération ses prédécesseurs et ceux qui ont combattu et se sont sacrifiés pour la nation. Vous recevez un beau et glorieux héritage. Vous recevez avec le siège métropolitain, l'héritage de la source la plus abondante de la culture roumaine. »

2° *L'évêché roumain uni d'Oradéa.* — Il possède, lui aussi, ses institutions d'enseignement et d'éducation. Celles-ci sont plus récentes, mais elles ont aussi leurs mérites indiscutables, et d'autant plus qu'elles fonctionnent en des conditions moins favorables.

Cet évêché a quatre établissements importants pour l'enseignement et l'éducation : deux au centre, à Oradéa; deux à Beiuş.

1. *L'école normale roumaine d'Oradéa.* — Elle est l'un des plus anciens établissements. A la Pentecôte 1934, elle fêtait son jubilé de 150 années. Elle a toutefois des racines plus anciennes. Le premier qui s'occupa de la création d'une école primaire, au début, pour les Roumains unis de Crishana, fut l'archidiacre catholique de rite latin, Paul Laszlo, chargé de l'organisation de ces Roumains, trente-deux ans après la victoire remportée sur les Turcs à Oradéa. Mais l'école prévue dans ce mémoire du 13 février 1724 ne se réalisa qu'en 1733, lorsque le comte Paul Forgach, archidiacre lui aussi, fit don en ce but de sa ferme et de sa maison paternelle.

Au temps de Mélèce Covaci (1748-1775) vicaire-évêque du rite roumain uni, cette école primaire d'Oradéa devint le modèle pour d'autres écoles primaires de la région : Vadul Crişului, Beiuş, Beliu, etc. Le curé de Haïeu-Bihor en était le directeur. Trois ans

plus tard (1779) on organisa dans cette école un cours pour familiariser tous les instituteurs roumains, sans différence de confession religieuse, avec la méthode du pédagogue autrichien Sagan.

Le premier évêque titulaire de l'évêché d'Oradéa, fondé en 1777, Moïse Dragoş (1777-1787), répara le vieil édifice scolaire ruiné. De nos jours, Mgr Valère Trajan Frenţiu a inauguré les constructions nouvelles, véritable ornement de sa ville épiscopale. L'inauguration du nouvel édifice s'est faite en très grande pompe à la Pentecôte 1934, en présence des ministres, le Dr Constantin Angelesco, Alex. I. Lapedatu, Iulius Valaori et des représentants de toutes les autorités civiles et militaires de la ville. Cet événement important fut relevé non seulement par la presse roumaine, mais aussi par celle de l'étranger : l'*Osservatore romano*, 18-19 juin 1934; l'*Illustrazione Vaticana*, 1er-15 septembre 1934; la *Croix*, etc.

a) Systèmes pédagogiques. — Ce qui est intéressant à suivre dans le développement de cette école, c'est la variété de systèmes pédagogiques essayés d'après les époques, les courants et les personnalités. Nous avons rappelé le cours Sagan, organisé dans les vacances de la Pentecôte 1779, malgré l'évêque serbe d'Arad, Pacôme Knezevich, qui protesta contre cette mesure (cf. N. Firu, *Données et documents pour servir à l'histoire des écoles roumaines de Bihor*, p. 40), nouvelle preuve de la triste vérité constatée par Démétrius Tzikindeal, dans une lettre adressée à Samuel Vulcan : « Les Serbes ne veulent pas que les Roumains s'éclairent. » Depuis sa fondation (1733-1734) jusqu'en 1780, se succèdent à la tête de cette école, plusieurs directeurs, tels que : Gergelyfi, Silvasi, Paul Bereghi et Jean Ciontoş. Entre 1780 et 1790, Siméon Maghiar prend cette place. C'est un pédagogue cultivé, connaissant les langues française, allemande, grecque, latine, serbe, hongroise et roumaine. Ayant grand besoin de livres scolaires roumains, l'inspecteur royal Charles Luby le pria de traduire en roumain plusieurs manuels, en lui proposant une rémunération d'argent pour ses travaux et dépenses; il la refusa. Ses services sont d'autant plus précieux, qu'il les apportait en un temps où le gouvernement tenait à dessein les Roumains dans les ténèbres de l'ignorance, sous prétexte que leur langue ne se prêtait pas aux enseignements plus élevés. Entre les années 1780 et 1785, S. Maghiar compose neuf livres didactiques.

Une autre personnalité qui présida longtemps aux destinées de cette école ce fut Jean Corneli († 1848), ami, collaborateur et protecteur des grands triumvirs : S. Micu-Klein, G. Sincaï et P. Maïor. Il avait fait ses études à Vienne, Agria, Lemberg (Lwow), se familiarisant avec les langues latine, grecque, allemande, hongroise, française et roumaine. Pour un temps, il fut aumônier militaire de la garnison d'Oradéa, puis curé de Ghida-Bihor. Malgré les insistances de ses paroissiens, l'évêque Ignace Darabant (1788-1805) le recommanda aux autorités scolaires et en mai 1792, le gouvernement le nomma inspecteur des écoles nationales et directeur de l'école normale. A partir de cette date jusqu'en 1848, il travaillera sans cesse pour la culture roumaine et chrétienne dans ces contrées. Il apporte un soin tout particulier à la construction des écoles. Il sait ce que signifie une construction convenable, non seulement pour le progrès culturel de la jeunesse, mais du peuple entier. Il sacrifie beaucoup aussi de ses modestes moyens matériels.

Toutefois, en 1806, il est remplacé par Jean Molnar, professeur à Carei-Sălaj. Son ami G. Sincaï l'avait prévenu deux ans auparavant. Le conseiller du gouvernement de Buda, Petö, avait dit en effet, dès 1804, à Sincaï et à Tarkovits que J. Corneli perdrait son poste de directeur de l'école roumaine parce qu'il était prêtre. Sincaï comprit tout de suite la pointe anticléricale de la mesure du gouvernement austro-hongrois. Ce gouvernement n'a pas besoin de prêtres dans l'enseignement, il préfère des laïcs qui n'accordent aux évêques que des égards extérieurs et ne sont soumis qu'au directeur royal des écoles. Après J. Molnar sont directeurs de l'école, Michel Beneş (1808-1814) et Nicolas Borbola (1814-1816). En 1817, J. Corneli est enfin réintégré.

Dès 1806, il avait été prié de faire au gouvernement de Buda des propositions relatives à l'écriture de la langue roumaine, et sa requête fut présentée par le vicaire préposé G. Fărcaş. Après avoir affirmé l'identité d'origine, de langue, de nationalité et d'aspirations du peuple roumain entier de la Tissa jusqu'au Dniester et à la Crimée, J. Corneli plaidait non seulement pour la réduction des lettres slaves de 45 à 34, mais aussi pour leur remplacement systématique par les lettres latines. Il proposait pour l'organisation de l'enseignement primaire une compréhension fraternelle entre les représentants des deux Églises roumaines. Il prévoyait dans le programme de cet enseignement l'histoire de la nation daco-roumaine, afin que la jeunesse pût en tirer des exemples dans les luttes de la vie.

En dehors de ces ouvrages officiels, J. Corneli, a écrit encore deux volumes de recueils de sentences et de morceaux littéraires, demeurés manuscrits, et conservés à la bibliothèque épiscopale roumaine unie d'Oradéa (n. *119* et *120*) : *Congestarum e variis auctoribus de variis materiis scribentibus phrasium pars Ia; et... pars IIa*. Il s'agit d'extraits des principaux classiques latins, destinés à fournir des modèles de style. Il s'y trouve encore une ode latine, à la mémoire de Paul-Pierre Aron, le fondateur des écoles de Blaj, par Joseph Pop de Daïa. Il y a aussi des vers latins d'occasion sur Marie-Thérèse, Joseph II, Frédéric II; une pièce latine à l'adresse du prince roumain Nicolas-Alexandre Maurocordatus et, chose rare à l'époque, quelques citations d'auteurs français. Après tant de mérites, l'évêque Basile Erdelyi-Ardeleanu obtint du pape la croix pastorale d'or, pour le prévôt J. Corneli, croix que portent tous ses successeurs dans cette dignité. Après la guerre civile de 1848-1849, c'est l'époque de l'absolutisme autrichien. Elle amène l'égal asservissement de tous les citoyens et pourtant, en comparaison de l'envahissement hongrois précédent, elle représente un adoucissement. Le régime autrichien se rend mieux compte de la signification de l'instruction pour les peuples et préconise une préparation aussi solide que possible des futurs instituteurs. L'enseignement normal est séparé du primaire. Nul ne peut être instituteur, s'il n'a fait pendant deux années des études systématiques de pédagogie à une école normale. A la place de la langue hongroise, on introduit l'allemand. En ce temps de liberté nationale relative, le savant chanoine d'Oradéa, Joseph Papp Szilágyi (Pop Sălăjeanul) est nommé inspecteur scolaire; il est l'auteur d'un célèbre traité de droit canonique, *Enchiridion juris Ecclesiæ orientalis catholicæ*, Oradéa, 1862; 2e éd., 1880. Par l'intermédiaire de l'évêque B. Erdelyi-Ardeleanu, le nouvel inspecteur présente un projet pour la réorganisation de l'enseignement épiscopal. A côté de l'école normale, fonctionnera une école d'application, où les normaliens devront s'exercer à faire des leçons. Pour se bien pénétrer des chants et des rites ecclésiastiques, les normaliens, en dehors des deux heures de cours théoriques dans ce but, feront des exercices aux vêpres du jour qui précède les dimanches et les fêtes de l'année. En dehors d'une quantité de mesures d'ordre administratif et économique (édifices scolaires, leur entretien, appointement des instituteurs et chantres de paroisses, terres de culture, etc.), le projet donne, comme de juste,

un programme détaillé applicable aux trois catégories d'élèves : commençants, moyens et grands. Il prévoit encore l'institution d'un conseil scolaire composé d'hommes compétents, et de professeurs ayant fait des études spéciales.

b) Personnalités sorties de cette école. — Parmi les personnalités de l'enseignement sorties de cette école, nous rappellerons : Jean Vancea, né à Vasad-Bihor, d'abord prêtre à Macau [Makó] (Hongrie), professeur à cette école, ensuite chanoine et évêque de Gherla, et finalement métropolite de Blaj. Il a écrit un dialogue sur la constitution de l'Église et une biographie de l'évêque B. Erdelyi-Ardeleanu. Pendant qu'il exerce à cette école comme professeur, le vicaire apostolique de Sahle (Liban), passe, le 21 novembre 1852, par Oradea. Il prononce un discours en langue arabe, que traduit le jeune professeur J. Vancea, promu récemment docteur en théologie à l'université de Vienne. Jean Sabo, professeur et plus tard chanoine puis évêque de Gherla, a laissé aussi le souvenir d'une personnalité bien douée et d'une mémoire prodigieuse. Augustin Lauran travailla aussi à cette école pendant un quart de siècle et davantage. Il a fait imprimer un excellent ouvrage : *Le chrétien gréco-catholique, instruit de sa foi, manuel catéchistique et historique pour les guides du peuple concernant spécialement l'histoire des querelles grecques* [en roumain], Oradéa, 1878. La première partie de l'ouvrage est faite d'après les controverses de Bellarmin; la seconde d'après un ouvrage similaire du chanoine Jean Nogáll et d'après *Il trionfo della religione* de saint Alphonse de Liguori. Le même auteur a rendu de signalés services à l'enseignement normal roumain et particulièrement à cette école, en traduisant et refaisant *Le livre des instituteurs*, manuel de l'auteur hongrois Ignace Barany. Jean Butean fut directeur de l'école à l'époque qui précéda l'union (1907-1914). Éducateur de grand prestige, il apportait du lycée de Beiuş-Bihor, au service duquel il s'était dévoué comme professeur et directeur, une expérience pédagogique des plus précieuses. En décembre 1908, à l'occasion de l'inauguration des locaux qui serviront jusqu'en 1933, jetant un coup d'œil rétrospectif sur le développement de cette école, il espère en toute justice que l'avenir rapproché va devenir encore meilleur. En attendant cet avenir meilleur, l'école passe, durant la guerre mondiale, par des humiliations et des chicanes qui constituent le plus sombre de tout son passé. Sous le prétexte qu'après l'entrée de l'armée roumaine dans la guerre aux côtés des puissances occidentales, quelques instituteurs et professeurs roumains unis ont passé dans le camp ennemi, le comte Adalbert Apponyi, alors ministre des Cultes et de l'Instruction publique de Hongrie, institue le contrôle « patriotique » permanent pour toutes les écoles normales roumaines. Le 17 juillet 1917, il adresse au métropolite Victor Mihalyi de Blaj, une lettre, où il dit : « J'ai décidé de nommer pour chacune d'entre elles [les écoles normales des Roumains], un commissaire ministériel spécial, en l'investissant des attributions qui s'étendent à toutes les branches de l'enseignement, tant du point de vue de l'éducation que de la pédagogie en général et de la didactique en particulier. » Il s'agit avant tout, la lettre n'en fait pas mystère, d'empêcher les écoles gréco-catholiques de Transylvanie d'infuser à la jeunesse l'esprit national roumain. Contre cette mesure abusive, équivalant à une confiscation de l'enseignement normal, confessionnel, l'Église roumaine unie proteste énergiquement et avec dignité, d'autant plus que d'autres mesures viennent aggraver la première : le règlement spécial de ces commissariats, approuvé par le même ministère, n. 139, 932-1917, VI, du 18 septembre 1917, directives et ordonnances faites par le ministre lui-même.

« La loi, disent les évêques, admet le droit d'inspection du ministère deux fois par an et plus souvent, dans des cas exceptionnels. Contrairement à la loi, le ministre Apponyi ne se contente pas de quelques inspections, plus sérieuses et plus détaillées, mais il institue des commissariats permanents près de chaque école normale confessionnelle. De plus, le commissaire a le droit d'assister à toutes les leçons, de surveiller les professeurs et les élèves, ces derniers même à la maison, d'être appelé à toutes les conférences et d'y présenter ses observations. Il est plus infaillible que le pape. » En dépit de ces protestations, le système fut instauré et la personnalité même du commissaire ministériel François Téglássyne contribua guère à son bon fonctionnement. Ses premiers contacts avec le directeur et les professeurs de l'école furent pénibles et amenèrent de nouvelles protestations. Il ne se priva pas de faire à tout propos et hors de propos les observations les plus tendancieuses, prétendant même assister non seulement aux cours de religion, mais au service divin et aux sermons, enlevant à l'autorité ecclésiastique, patronne de l'école, toute initiative et toute direction, multipliant les dénonciations et les mesures arbitraires.

Les autres personnalités qui fournissent leur apport au développement de l'école normale unie d'Oradéa sont : Florian Stan, docteur en droit canonique, prévôt du chapitre, vicaire général. Il enseigne la langue française gratuitement d'ailleurs, comme il l'a fait aussi au lycée de Beiuş. Il faut signaler le courage avec lequel il s'élève, en pleine guerre, quand les internements et emprisonnements sont à l'ordre du jour, contre la mesure prise par le ministre Apponyi, de supprimer l'élément roumain de la frontière orientale de la Transylvanie, par la création d'une « zone culturelle » magyare, ce qui à l'époque signifiait la magyarisation forcée de plus de trois cents écoles roumaines. Dans une interview au journal *Pesti Napló* du 15 août 1917, il déclare : « L'ordre ministériel que nous a transmis la métropole de Blaj nous a fait frémir. Nous ne pouvons l'accepter. Écrivez, je vous prie, que moi, vicaire général, j'attribue exclusivement cet ordre à ce fait que Apponyi a soixante et onze ans ». En petit, Florian Stan joue ici le rôle qu'à la même époque tiennent avec tant d'éclat le cardinal Mercier en Belgique et le cardinal La Fontaine à Venise. Après la guerre, devant l'incompréhension du rôle joué par l'école et les professeurs, Florian Stan écrit au ministère de Bucarest : « Cet institut, par ses mérites impérissables dans le passé, est devenu pour nous un sanctuaire, et les professeurs des oints du Seigneur. Aussi directeurs et secrétaires généraux du ministère ne sont dignes d'entrer dans cette école que la tête découverte et nu-pieds. »

Élie Stan, chanoine, est pendant quelque temps professeur de religion. Ici, comme au lycée de garçons et au lycée de filles de Beiuş, il se rend compte que, pour développer le sentiment religieux dans l'âme de la jeunesse scolaire, il n'est pas besoin de multiplier les heures de catéchisme, mais qu'il faut mettre en concordance avec cette matière principale toutes les autres matières d'enseignement.

Jacques Radu, vicaire général, prévôt du chapitre, prélat, est lui aussi pendant quelque temps professeur d'histoire et de droit constitutionnel. Il est d'ailleurs dans son élément puisque c'est un historien averti. Parmi ses œuvres rappelons : *L'histoire du vicariat gréco-catholique de Hatzeg*, Lugoj, 1912; *L'Église de la sainte Union de Tâmpăhaza-Uifalău* (aujourd'hui Rădeşti), Oradéa, 1911; *Monographie de la ville d'Oradéa*, dans le *Bulletin de la Société royale roumaine de géographie*, Bucarest, 1921; *La vie et les œuvres de l'évêque Démétrius Radu*, Oradéa, 1923; *Les manuscrits de la bibliothèque de l'évêché uni d'Oradéa* et *Deux*

étoiles vagabondes : S. Micu et G. Sineaï, dans *Annales de l'Académie roumaine*, Bucarest, 1923, etc.; l'*Histoire du diocèse gréco-catholique d'Oradéa*, Oradéa, 1930, etc. [tous en roumain]. Il est intéressant de noter que sous le régime bolchévique de Bela-Kun, il est, ainsi que son neveu le professeur Jean Teiusan, condamné à mort. Il ne doit son salut qu'à l'entrée inopinée de l'armée roumaine à Oradéa.

Pour les élèves de l'école normale unie d'Oradéa, la statistique dressée à l'occasion de son jubilé de 150 ans (Pentecôte 1934) donne le nombre de 3 669, ce qui fait une moyenne de vingt-cinq diplômés par an. Ils se recrutent d'abord dans les villages du Bihor roumain, mais aussi des autres départements. De là l'influence aussi de l'école : les instituteurs qu'elle forme développent une activité féconde non seulement dans leurs départements d'origine, mais dans les départements voisins : Sălaj, Satu-Mare, Maramureş, à Arad, à Biquiş [Békés] et Sabolci [Szabolcs] (en Hongrie), et dans les départements du Banat : Caraş, Séverin, Timiş et Torontal. Dans ces derniers particulièrement les normaliens d'Oradéa jouissent d'une grande considération. Bien préparés pour la musique vocale et instrumentale, ils fondent des chœurs et des fanfares, et contribuent ainsi dans une large mesure au développement de la culture musicale dans cette province.

Dans les autres régions du pays, les normaliens d'Oradéa laissent des traces durables d'une activité féconde sur laquelle, à partir surtout du cours systématique de deux ans, sous l'épiscopat de B. Erdelyi-Ardeleanu, de trois ans sous les évêques Pavel et Radu, toujours avec quatre classes secondaires à la base, nous avons d'assez riches informations.

2. *Le séminaire roumain-uni d'Oradéa.* — Il est chronologiquement le deuxième institut diocésain d'éducation. Le fondateur en est l'évêque Ignace Darabant. Apôtre de l'union avec le Saint-Siège et nationaliste infatigable, il se rendit compte de la nécessité de cet institut. Aussi, dès le début, il entretint à la curie épiscopale une douzaine de jeunes gens, pour faire d'eux de vrais prêtres. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait demandé avec insistance et finalement obtenu de l'empereur d'Autriche, Léopold II, la vieille maison des jésuites, devenue déserte par la suppression de l'ordre. Le 30 janvier 1792, le conseil royal de lieutenance de Bude communiquait le décret de fondation qui répondait aux demandes de l'évêque.

Le 29 octobre 1792, l'évêque Ignace Darabant présidait une séance pour l'admission des premiers séminaristes; à cette séance prenaient part aussi le chanoine Joseph Szilagyi (Sălăgean), directeur du nouveau séminaire; les assesseurs consistoriaux Jean Radnothy et Zacharie Szilagyi; le secrétaire Siméon Bran. Étaient admis d'abord les six élèves présents à la curie épiscopale, puis dix autres; au total seize séminaristes. Ce nombre devait plus tard s'accroître considérablement. La rédaction du règlement est très sage. La première est contemporaine de la fondation; la seconde de 1852. Relevons-en quelques points se rapportant à l'esprit de l'institut. Le séminaire doit être la demeure de la religion, de la science, de la culture de l'esprit, du cœur, comme aussi de l'amour de la nation et de la patrie. On prescrit aux directeurs de s'efforcer de connaître le tempérament de chaque élève, ce qui leur sera d'un grand secours pour l'éducation. Les directeurs prendront particulièrement soin de ce que les séminaristes soient animés de l'esprit national *(ut juvenes zelo nationali animati sint)*. Dans ce but, ils développeront leur connaissance de la langue et de la littérature roumaines, écriront en roumain, et les meilleurs travaux seront présentés par leurs auteurs devant un public choisi. Il en résultera que la société de lecture de la jeunesse scolaire d'Oradéa, sous la direction des professeurs Al. Roman, Denys Păscuţiu, Justin Popfin d'abord, plus tard des professeurs Moïse Neş, Félicien Bran, Constantin Pavel, donnera de nombreuses preuves d'activité. A ses débuts cette société édite trois almanachs, et ensuite la revue lithographiée *Fluturele* (Le papillon). On prêtera une particulière attention aux beaux-arts : la calligraphie, le dessin, le chant. Le règlement des séminaristes prévoit que chaque élève a le devoir de se confesser et de communier au moins cinq fois par an; au début de l'année scolaire, au carême de Noël, à Pâques, à la Saint-Pierre et à la fermeture des cours.

En 1794, sont reçus au séminaire vingt-six élèves, dont deux payants *(convictores)*. Avec le temps le nombre des payants augmente, l'admission au séminaire se fait avec grande solennité. En raison du bien commun, non seulement l'on admet dans l'internat des écoles secondaires d'Oradéa des orthodoxes *(ex non unitis)*, mais aussi des élèves d'autres confessions religieuses. C'est ainsi qu'en l'année 1835-1836, on y trouve un élève de religion israélite.

Samuel Vulcan (1806-1839), évêque du diocèse durant les guerres napoléoniennes, se voit obligé d'élever la taxe d'entretien dans le séminaire ou de demander à ceux qui sont dans l'impossibilité de la payer, une compensation en nature. Sous son épiscopat, soixante-douze paroisses unies du diocèse de Muncaciu (Munkacevo), sont incorporées à celui d'Oradéa et, de ce fait, le séminaire acquiert une fondation de 2 805 florins 14 kreuzers. L'évêque lui-même achète pour le séminaire un vignoble. Son exemple est suivi par des notabilités laïques comme Démétrius Meciu, Gabriel Caba et Théodore Tarţa qui enrichissent le séminaire de fondations.

Son successeur, l'évêque B. Erdelyi-Ardeleanu (1842-1862), obtient de l'administration du fonds de religion catholique la construction d'un nouveau local pour l'institut, parce que l'ancien menace ruine. Cet évêque a le mérite d'avoir fondé la Société de lecture des élèves, et la chaire de religion et de langue roumaines au lycée des religieux prémontrés d'Oradéa, ainsi qu'à l'université de Budapest. Pendant les sept ans qu'il dirige le séminaire d'Oradéa, les séminaristes sont vraiment exemplaires tant au point de vue de la conduite que des études. Évêque, il veille de près à la bonne marche du séminaire. Ses successeurs ne s'en désintéressent point. Joseph Papp Szilagyi (Pop Sălăgean, 1863-1873) fait une fondation, Michel Pavel (1879-1902) une autre, Démétrius Radu (1903-1920) construit le local de l'académie de théologie ainsi que les salles d'études actuelles, à la place du vieux collège des jésuites. L'évêque actuel achève le local de l'académie, et élève d'un étage l'ancien séminaire bâti par B. Erdelyi-Ardeleanu. Tous les évêques désirent avoir leur propre séminaire, selon l'ordonnance du concile de Trente. Les intérêts du diocèse et de l'Église le leur imposent aussi. Déjà le fondateur Ignace Darabant avait insisté dans ce sens. Le gouvernement, au contraire, tenait fort à ce que les clercs roumains unis fissent leurs études avec ceux du rite latin. Cette mesure a ses avantages; mais elle a aussi ses inconvénients. « Le zèle national », dont parle le règlement du séminaire, et l'ordre de l'Église orientale sont souvent gênés par la présence des clercs de rite latin. Dans la nuit du 8 août 1893, lors de la présentation à l'empereur de Vienne du fameux mémorandum des Roumains, par une délégation de trois cents personnes, la plèbe judéo-magyare d'Oradéa, à l'instigation d'une presse irresponsable, crible de pierres les maisons des notabilités roumaines de cette ville, et en particulier le séminaire et la résidence de l'évêque roumain uni, Michel Pavel. Celui-ci est désigné

« comme le plus dangereux agitateur daco-roumain », et on cherche à le tuer, ainsi que le directeur du séminaire, Augustin Lauran. Ils doivent à leur absence d'échapper à la mort. Grande effervescence aussi en 1894, à la mort de Kossuth Lajos, le chef de la révolution hongroise de 1848; une délégation de séminaristes unis vient trouver le directeur Augustin Lauran, pour lui exprimer le désir que l'on n'arbore pas le drapeau noir et que l'on ne participe pas au deuil « national ». « Le séminaire fondé par l'empereur Léopold II ne peut pas regretter Kossuth, qui a détrôné la dynastie des Habsbourg, en 1848 », dit la délégation. « Le séminaire gréco-catholique ne peut pas regretter le calviniste et le franc-maçon Kossuth, le plus grand ennemi de l'Église catholique qui a déclaré que, pour introduire le mariage civil en Hongrie, il faut, au besoin, faire alliance contre l'Église avec le diable. Le séminaire de la jeunesse roumaine, qui porte ce titre depuis l'époque de l'empereur Léopold II, ne peut regretter ce Kossuth qui persécutait les Roumains et qui fit massacrer à Aïud, les tribuns de ce peuple, martyrs de la liberté nationale. » « Oui, vous avez raison », répond, les larmes aux yeux, le directeur Lauran, « mais voulez-vous que l'on ferme ou que l'on démolisse ce séminaire, où depuis plus de cent ans, tant de jeunes Roumains et vous-mêmes avez fait votre éducation? Ne serions-nous pas des criminels? » Les délégués comprennent l'attitude de leur directeur et se résignent.

A partir de 1896, l'année du millénaire magyar, les conflits entre les séminaristes roumains et les Magyars se multiplient. Le 8 février 1912, tous les étudiants en théologie roumains, au nombre de seize, sont éliminés de l'académie de rite latin d'Oradéa, parce qu'ils ont osé parler roumain entre eux, dans cette langue qui est non seulement la langue de leur nation, mais la langue liturgique de leur église. Le recteur de cette académie, Joseph Lanyi, est à ce point acharné à en finir avec les Roumains qu'il les met à la porte à neuf heures du soir, sans que l'intervention des chanoines Florian Stan et Jean Butean puisse le déterminer à suspendre l'exécution de la sentence. Cette circonstance décide le ministre de l'Instruction publique et des Cultes de Hongrie, le comte Zichy Iános, à permettre par l'ordre n. 74345-1912 la construction d'un séminaire particulier pour les étudiants en théologie unis. Les travaux commencent mais sont interrompus par la guerre. Il reste que les études et les examens se feront jusqu'en 1918-1919 à la même académie de théologie de rite latin. Ce n'est qu'en 1924, le 30 septembre, que les cours de philosophie et de théologie seront donnés à la nouvelle académie unie de théologie. En douze ans de fonctionnement, cette académie donne 147 diplômes.

En l'absence d'une académie de théologie, le diocèse roumain uni a dû confier ses clercs à d'autres collèges et instituts : le collège de Propagande, celui de Saint-Athanase de Rome; Sainte-Barbe et l'Augustineum de Vienne; le séminaire gréco-catholique ruthène de Lemberg (Lwow); le séminaire central de Budapest; le séminaire primatial de Tyrnavia (Tchécoslovaquie) et d'Esztergom (Hongrie), les séminaires archiépiscopaux de Calocea (Kalocsa en Hongrie) et Blaj; les séminaires épiscopaux d'Oradéa (latin), de Satu-Mare, d'Ungwar (Ujorod en Tchécoslovaquie) et Gherla.

En dehors des évêques, les directeurs ont les plus grands mérites dans l'organisation et la direction du séminaire roumain uni d'Oradéa. Une attention spéciale est due à Joseph Szilagyi, le premier directeur. Pendant trente-trois ans il donne à ce séminaire un prestige et une tradition de grande importance pour l'avenir. Il sait choisir les séminaristes. A sa mort, il laisse en testament un prix pour les plus méritants. Son exemple de généreux donateur est imité par ses successeurs dans la charge : Grégoire Koevari, Joseph Papp Szilagyi (Pop Sălăgean), Jean Sabo, Augustin Lauran, etc.

Parmi les milliers de séminaristes sortis d'Oradéa, remarquons le futur métropolite Jean Vancea, créateur de tant d'institutions à Blaj et sage organisateur, par les deux premiers synodes (1872 et 1882) de la province ecclésiastique d'Alba Julia et Făgăraş: l'évêque Basile Erdelyi-Ardeleanu, fin diplomate, à qui l'on doit entre autres la création de la métropole roumaine unie d'Alba Julia et Făgăraş avec résidence à Blaj, ainsi que la création en 1853 de deux nouveaux évêchés : Gherla et Lugoj. Élèves de ce séminaire sont aussi les premiers évêques de Gherla (Jean Alexi) et de Lugoj (Alexandre Dobra); Alexis Pocsay, évêque de Muncaciu; Jean Sabo, autre évêque de Gherla; le vicaire général Florian Stan. Des cinquante et un chanoines d'Oradéa, trente-trois sont élèves du séminaire, ainsi qu'à peu près tous les directeurs et professeurs du lycée roumain uni de Beiuş. Notons encore le chanoine Nicolas Borbola, pendant dix-sept ans professeur de sciences politiques à l'académie de droit d'Oradéa; Alexandre Roman, professeur universitaire, académicien, journaliste de grand mérite; les poètes et écrivains : Démétrius Sfura et Moïse Soran Novac; le journaliste député Sigismond Pop; le professeur et historien Alexandre Gavra; l'écrivain ecclésiastique Jean Genţ, traducteur de Massillon en roumain, auteur d'un eucologe très répandu, *La consolation du chrétien*; Georges Pop de Başeşti, président du grand plébiscite national de Transylvanie, tenu à Alba Julia le 1er décembre 1918, où fut proclamée l'union des provinces roumaines ciscarpathiques avec le Vieux-Royaume roumain; les martyrs nationalistes : Jean Ciordas, avocat à Beius, Isidore Silaghi, prêtre, de Bicău (Satu-Mare), et Michel Dănilă, prêtre de Dijir (Bihor).

L'évêché roumain uni d'Oradéa possède encore à Beiuş, d'importantes institutions d'enseignement et d'éducation.

3. *Le lycée Samuel Vulcan.* — C'est le plus ancien établissement. Le 16 février 1781, l'évêque Moïse Dragoş obtint de l'empereur Joseph II, comme dot pour l'évêché fondé par la mère de celui-ci quatre ans auparavant, le domaine de Beiuş. Par ce don impérial, Beiuş recevait une mission historique. Dragoş et son successeur Darabant ont de beaux projets, mais, trop occupés d'autres grands problèmes au centre de leur jeune diocèse, ils laissent à leur successeur, Samuel Vulcan le soin de fonder, le 6 octobre 1828, un *pædagogium* ou *gymnasium minus* avec quatre classes secondaires, en conformité avec les règlements de la loi scolaire de 1777. L'évêque ouvre ce gymnase « pour le profit de la culture de la nation valaque (roumaine) complètement dénuée ». Il choisit Beiuş, éloigné d'Oradea de 80 km., pour faciliter l'accès à la civilisation aux Roumains de la région montagneuse du Bihor. En fait, autour de Beiuş gravitent les 338 villages roumains du Bihor, ceux d'Arad, de quatre départements du Banat (Timiş, Torontal, Caraş et Séverin), de Salaj, Satu-Mare et Maramureş. Toute la région frontière occidentale de la Roumanie d'aujourd'hui ne possédera, de longues années durant, d'autre lycée roumain que celui que fonda Samuel Vulcan à Beiuş; ce n'est qu'en 1869, que s'ouvre le gymnase de Brad-Hunedoara.

En 1828-1829, date de son ouverture, le gymnase compte vingt-cinq élèves dont quinze sont d'origine ethnique étrangère, et dix à peine roumains. Devant la réserve témoignée par ses compatriotes, Samuel Vulcan leur envoie d'abord une lettre de reproche, il recommande ensuite à l'administrateur du domaine, au

directeur et aux professeurs du gymnase de pousser les paysans roumains à envoyer leurs enfants à l'école. L'évêque qui se rend compte que la misère les en empêche, prend soin que ces enfants pauvres aient gratuitement les livres, le papier, le logement et la nourriture. Dans l'acte de fondation il demande que l'on enseigne, entre autres matières, la grammaire et la littérature roumaines, ainsi que l'orthographe de cette langue en lettres latines. Cet acte qui paraît bien avant celui du prince régnant Alexandre Jean Cuza (1859-1866) est la première recommandation d'abandonner l'alphabet slavon, qui durant des siècles avait déformé l'apparence de la langue roumaine. La cour de cet évêque éclairé est une véritable académie scientifique. Autour de lui gravitent non seulement les grands astres de l'école de Blaj, ainsi que tous les clercs unis cultivés, mais les orthodoxes eux-mêmes. Démétrius Tzikindeal, le premier professeur de l'école normale orthodoxe d'Arad, lui écrit : « Miséricordieux patron! fais-nous sortir de la terre d'Égypte et de la maison d'esclavage ! » L'esclavage d'Égypte c'est, pour les compatriotes orthodoxes, la hiérarchie serbe étrangère. Samuel Vulcan fait encore une fondation de 75 000 florins-or, d'un revenu annuel de 4 500 thalers. Le *Gymnasium minus* de 1828 devient, en 1836, *gymnasium majus* avec six classes secondaires, comme toutes les institutions semblables du pays. Il peut donc porter sur son frontispice l'inscription suivante : *Educationi juventutis hujus provinciæ posuit Samuel Vulcan eppus g. r. c. M. Varadinensis.*

Son successeur sur le siège épiscopal, B. Erdelyi-Ardeleanu, ajoute aux mérites que nous avons déjà signalés à son actif, celui d'achever à Beiuş l'œuvre scolaire de son prédécesseur. Ici, comme à Oradéa, il porte les classes du cours primaire de deux à quatre, et celles du cours secondaire de six à huit, obtenant aussi le droit de donner le diplôme de baccalauréat. Le premier examen de baccalauréat est passé au lycée de Beiuş, le 5 août 1853. Pour renforcer la fondation de S. Vulcan, B. Erdelyi-Ardeleanu la porte de 75 000 florins à 90 000 florins, et à la place de la langue latine il introduit comme langue d'enseignement la langue roumaine. Dans le reste du diocèse, il fonde 44 autres écoles primaires. Malgré ces apparences favorables, le gouvernement absolutiste autrichien soulève beaucoup de difficultés pour les Roumains. S'il accorde un modeste secours annuel de 3 550 florins du fonds des études, il demande par l'ordre 2952-1854, que la langue d'enseignement dans les classes supérieures du lycée soit de préférence la langue allemande. La conférence des professeurs proteste, montrant l'impossibilité que, dans une seule et même école, on fasse les leçons en trois langues à la fois : en roumain et latin dans les classes inférieures, en allemand dans les classes supérieures. La conférence est convaincue qu'un peuple arrive plus facilement à la véritable civilisation à l'aide de sa propre langue. Mais le gouvernement fait la sourde oreille.

Le gouvernement magyar est encore plus irréductible. Le parlement hongrois supprime le modeste secours annuel que le gouvernement autrichien accordait au lycée de Beiuş. Les Magyars, maîtres de la situation après le compromis austro-hongrois de 1867, cherchent à supprimer toutes les institutions culturelles des nations non magyares. C'est alors que, sous le long gouvernement de Coloman Tisza, ils ferment les écoles slovaques de Turceansky Saint-Martin, Zniograd, etc., interdisent toute manifestation culturelle dans les cadres de l'association *Slovenska Matica*. Ils favorisent des espions qui dénoncent les manifestations « antipatriotiques » des nations cohabitantes.

C'est à la suite d'une de ces manifestations que, par un ordre n. 24 335 du 2 juillet 1889, le ministère de l'Instruction publique de Budapest impose à l'évêque, M. Pavel, qu'à l'avenir, au lycée de Beiuş « toutes les matières, à l'exception de la religion et de la langue roumaine, soient enseignées en hongrois ». Après le grand mouvement mémorandiste qui préoccupe l'opinion publique de l'Europe entière, le cas du lycée de Beiuş est sans cesse à l'ordre du jour dans la presse et la conscience publique roumaine dans les dix dernières années du siècle passé. L'évêque atténue les suites désastreuses de l'ordre arbitraire, en fondant près du lycée, en 1891, un internat pour une centaine d'élèves pauvres et, en 1896, une école supérieure catholique pour les filles, avec le roumain comme langue d'enseignement. La mesure abusive du gouvernement magyar est maintenue jusqu'après la guerre. Le 23 novembre 1918, après une prohibition de trente ans, la langue roumaine est réintroduite dans ses droits par le décret historique de l'évêque-patron Démétrius Radu. Cet acte provoque un enthousiasme général. La pensée et les sentiments de tous sont exprimés dans un élan de reconnaissance envers l'évêque par le président du Conseil national roumain de Beiuş, Jean Ciordaş.

A Beiuş comme au centre du diocèse, l'évêque actuel Mgr Valère Trajan Frenţiu, apporte des améliorations extrêmement heureuses. Il confie les chaires de langue et de littérature françaises, ainsi que la direction de l'internat « Pavel », à des prêtres professeurs de l'ordre des assomptionnistes. Par cette heureuse mesure, la renommée historique du lycée croît; et celui-ci y gagne de nombreuses liaisons culturelles avec l'Occident civilisé et en particulier avec le monde catholique français. Les fêtes de son jubilé centenaire, le 31 mai 1928, furent très solennelles. Y participèrent les représentants du gouvernement, du parlement, des autorités locales, de l'Église orthodoxe, ainsi que le général Berthelot, ancien chef de la mission militaire française en Roumanie, qui fut proclamé membre d'honneur du corps professoral. Devant la multitude assemblée pour cette fête, le ministre de l'Instruction publique, le Dr Constantin Angelesco, montra dans son discours « l'influence de l'Église sur l'école », et glorifia l'œuvre immortelle de Samuel Vulcan. Le ministre des Cultes, Alexandre Lapedatu, se dit heureux de constater, après vingt-cinq ans, qu'il ne s'est pas trompé dans sa jeunesse, quand, dans un rapport à l'Académie roumaine, il montrait que l'union avec l'Église de Rome avait été pour le plus grand profit des intérêts nationaux et culturels roumains. « Si nous vivons, dit-il, en pleine tradition culturelle, si nous pouvons célébrer de pareils centenaires à Blaj, à Beiuş, à Bucarest, à Iassy, nous le devons aux résultats que l'union avec Rome a eus pour notre vie culturelle. De ces résultats ont bénéficié par milliers ceux qui ont préparé la lutte contre notre esclavage. » Les paroles des représentants de l'Église orthodoxe ne sont pas moins émouvantes. Faisant ressortir le contraste existant entre l'aspect rustique mais sain des écoles roumaines de Beiuş, et l'aspect somptueux des écoles hongroises de Seghedin et d'Oradéa, l'évêque orthodoxe, Romain Ciorogariu, d'Oradéa, justifie comme suit sa participation aux fêtes : « Je n'ai pas eu le bonheur d'être l'élève de cette école, dit-il, mais en ma qualité d'évêque, je tiens à déposer l'hommage de la reconnaissance de mon Église, pour toutes les générations qui ont grandi dans cette école roumaine, à la mémoire de son fondateur, S. Vulcan, et de ses successeurs qui l'ont développée, à évoquer la mémoire des héros anonymes, modèles de ceux d'aujourd'hui qui ont été les professeurs de cette école. » La vérité de ces paroles épiscopales est confirmée par les preuves qu'apporte le prêtre orthodoxe Georges Ciuhandu, représentant de l'évêché orthodoxe roumain d'Arad : De mille cinq cents prêtres qui font

partie de cet évêché, quatre cent quarante-neuf, près du tiers, sont d'anciens élèves du lycée de Beiuş.

Parmi les directeurs et professeurs distingués de ce lycée rappelons Mathieu Kiss, auteur d'une remarquable étude sur l'emploi des mathématiques; Georges Vlas, le premier historien de cet établissement; Jean Munteanu, bibliophile et bibliographe de valeur; Jean Vodă Sălăgeanu, auteur de bons manuels scolaires, l'antagoniste de Robert Rössler dont il dit qu'à l'avenir il ne doit plus intituler son livre *Rumänische Studien*, mais *Judaische Händlerei;* Ignace Sârbu, un protagoniste de la cause de l'enseignement; Théodore Roşiu, bon polémiste pour l'histoire; Moïse Neşiu, prédicateur populaire inégalé; Basile Dumbrăva, naturaliste et promoteur de l'éducation physique; Basile Stefănica, mathématicien et pédagogue distingué; Jean et Coriolan Ardeleanu avec Trajan Fărcăşiu, historiographes; Démétrius Fekete, auteur d'odes latines; Jean Fersigan et Antoine Cighi, philologues classiques; Théodore Bulc, auteur de remarquables notes de voyage; Jean Cheri, pédagogue et auteur de chrestomathies; Radu Gédéon et Constantin Pavel, publicistes, etc.

D'après la statistique de l'année jubilaire de 1928, pendant cent ans, le lycée Samuel Vulcan a compté 22 732 élèves, nombre qui s'élève aujourd'hui à 25 000. Dans ce grand nombre, remarquons les métropolites orthodoxes Miron Romanul et Basile Mangra; les évêques Jean Ign. Popp d'Arad; Philarète Musta de Caransebeş; le folkloriste Siméon Florea Marian, membre de l'Académie roumaine; l'écrivain du cercle littéraire Junimea, Miron Pompiliu; les leaders nationalistes : Parténie Cosma, Coriolan Brediceanu, Nicolas Oncu, Michel Velici, François Hossu Longin; les publicistes : Georges Candrea, Tit Bud, A.-C. Popovici, Augustin Paul, Basile Ranta Buticesco, etc.

4. *Le lycée roumain uni de filles de Beius.* — Il a quarante ans d'existence. Le 22 septembre 1896, l'évêque d'Oradéa, Michel Pavel, ouvrait une école de filles à quatre classes secondaires. Cette école fonctionne ainsi jusqu'à l'année scolaire 1918-1919. Jusqu'à cette date l'école avait vu passer 417 élèves. En 1919-1920, grâce à la sollicitude de l'évêque Démétrius Radu, cette école fut transformée en lycée à huit classes secondaires. De 1922-1923 jusqu'à ce jour, le lycée a compté 188 élèves diplômées. La direction de l'internat, qui abrite à peu près toutes les élèves catholiques de l'école, est confiée aux sœurs oblates de l'Assomption. Pour les élèves orthodoxes, il existe depuis 1929 un petit internat, que soutient la Société orthodoxe des femmes roumaines. En 1928, à l'occasion des fêtes du centenaire du lycée de garçons Samuel Vulcan, l'école reçut la visite du général Berthelot, du ministre de l'Instruction publique, le Dr Constantin Angelesco, du ministre des Cultes, Alex. Lapedatu, des évêques unis de Gherla et de Lugoj, ainsi que d'autres personnalités illustres. Tous exprimèrent leur satisfaction en visitant les belles expositions de dessin et de travail manuel. D'autres visiteurs non moins illustres ont témoigné ultérieurement leur admiration.

3° *L'évêché roumain uni de Cluj-Gherla.* — Il a été fondé par la bulle *Ad apostolicam Sedem* de Pie IX, du 26 novembre 1853, qui élevait l'évêché de Făgăraş au rang d'archidiocèse et métropole, avec le titre d'Alba Julia et Făgăraş, et résidence à Blaj. Par malheur cet évêché, à sa création, ne fut pas doté. C'est avec beaucoup de difficulté qu'il put maintenir ses institutions d'enseignement et d'éducation. Ce n'est qu'en 1921, à l'occasion de la réforme agraire, qu'il put recevoir de l'État à peu près 100 hectares de terre arable et 300 hectares de forêts. Après le concordat, l'évêché transporte son siège de Gherla à Cluj. Malgré toutes ces difficultés, l'évêché fonde et soutient les institutions suivantes.

1. *L'académie de théologie.* — Elle fut fondée par le premier évêque Jean Alexi (1854-1863), auteur d'une célèbre grammaire roumaine, en latin, imprimée à Vienne en 1826. Pour pouvoir entretenir son séminaire, cet évêque reçut l'abbaye de Leker. Ses successeurs sur le siège épiscopal, obtinrent chacun une petite subvention du gouvernement, qui atteignit, vers la fin, la somme de 30 000 couronnes par an. C'est à l'automne de 1859 qu'on inaugura l'académie dans une maison louée près de la paroisse arménienne catholique de Gherla, insuffisante pour les besoins de l'institut. Les évêques successeurs, Jean Vancea et Michel Pavel, ne purent y remédier, bien que, plus tard, le premier ait construit plusieurs édifices scolaires monumentaux à Blaj, et le second à Oradéa et à Beiuş. C'est à peine si plus tard l'évêque Jean Sabo (1879-1911) put louer le palais plus convenable des comtes Karacsonyi. L'évêque actuel, en 1919, acheta cet immeuble. Son prédécesseur Basile Hossu (1912-1916) avait voulu construire une cathédrale, un palais épiscopal, un séminaire et des écoles normales. Il en posa les fondations, mais la guerre mondiale et la mort prématurée de l'évêque arrêtèrent la réalisation de ces plans. En transportant sa résidence de Gherla à Cluj, capitale de la Transylvanie, conformément aux prescriptions du concordat, l'évêque actuel construisit à Cluj un nouveau séminaire, près de la cathédrale de la Transfiguration. Au début, les professeurs en furent les chanoines; l'on nomma plus tard des professeurs n'ayant pas d'autre occupation.

Parmi les premiers professeurs de cette académie de théologie, nous remarquons Michel Serban, polyglotte, peintre, compositeur, homme doué d'une puissance extraordinaire de travail, occupant à la fois le poste de directeur de l'école normale, de professeur et directeur à l'académie de théologie, inspecteur de toutes les écoles du diocèse. Victor Mihalyi, historien et canoniste érudit, devint plus tard métropolite de Blaj. Athanase Demian et Eusèbe Cartice ont donné des cours très appréciés, d'une haute tenue scientifique. Jean Simon a produit un ouvrage solide de droit ecclésiastique. Basile Moldovan a décrit la visite canonique que fit l'évêque Basile Hossu dans le Maramureş.

Durant ses soixante-dix-sept années d'existence, cette académie a produit au total 1501 diplômés, c'est-à-dire une moyenne annuelle de quatorze apôtres de l'idée nationale et catholique, au sein de la nation roumaine.

2. *L'école normale roumaine unie de garçons de Gherla.* — Elle a pris naissance dans les cours préparatoires semestriels ouverts à côté de l'école principale de Năsăud (1837-1850). Après la révolution de 1848, on sentait de plus en plus le besoin d'instituteurs. A la demande de l'évêque J. Alexi, le gouvernement de Vienne décida (26 octobre 1858) la création d'une école normale gréco-catholique à Năsăud. Le 2 janvier 1859, elle fut inaugurée dans cette petite ville, où elle fonctionna jusqu'en 1869. Mais les évêques estimèrent qu'il vaudrait mieux que les futurs instituteurs reçussent leur éducation et leur instruction sous leur protection et leur surveillance immédiate. Le 15 octobre 1859, l'école fut transférée à Gherla, alors siège épiscopal. De 1859 jusqu'en 1936, le nombre des élèves ayant passé par celle-ci est de 1507, aides précieux des prêtres.

3. *L'école normale roumaine unie des filles de Gherla.* — Elle est plus récente. Elle date du 1er septembre 1915, du temps de la guerre mondiale. A peu près tous les instituteurs ayant été appelés sous les drapeaux, les écoles tombaient à la charge des prêtres. Mais leur devoir pastoral nuisait à la bonne marche de l'ensei-

gnement. Aussi sentit-on le besoin d'institutrices. De la date de sa création jusqu'en 1936, cette école compte 477 diplômées: c'est grâce à son actuel patron, Son Exc. Mgr Jules Hossu, que l'école obtient en 1931 un local à elle, aménagé de façon moderne.

4° *L'évêché roumain uni de Lugoj.* — Il a été créé par Pie IX par la bulle *Apostolicum ministerium* du 26 novembre 1853. Il a connu les mêmes difficultés matérielles que l'évêché de Gherla. De plus, une longue occupation turque et le fanatisme de la hiérarchie orthodoxe serbe empêchèrent tout mouvement unioniste; aussi l'élément uni est-il encore sporadique, spécialement dans le Banat. Ces circonstances expliquent l'absence à peu près totale d'institutions d'enseignement et d'éducation dans ce diocèse.

1. *L'internat roumain uni de Lugoj.* — Il s'est ouvert en 1910 sous le nom de convict diocésain. Jusqu'en 1913, il occupait une modeste maison achetée avec les offrandes du clergé du diocèse. A cette date, il s'installa dans une partie du séminaire alors construit. Depuis 1919, il se trouve dans le local qu'il occupe aujourd'hui. Au début il n'y avait de place que pour quarante élèves. Depuis 1931, il est devenu l'un des plus beaux édifices de la ville épiscopale. Jusqu'en 1926, des prêtres séculiers le dirigeaient. A cette date, il passe aux mains des PP. assomptionnistes français de rite roumain, appelés dans ce but par Son Ex. Mgr Nicolesco, alors évêque de Lugoj, actuellement métropolite de Blaj. La nouvelle direction a introduit le français comme langue de conversation, ce qui donne aux élèves une réelle supériorité aux examens de baccalauréat. Les élèves se distinguent aussi par leur piété et leur bonne conduite. De la fondation jusqu'en 1936 sont sortis de l'internat 192 élèves, aujourd'hui membres distingués du clergé, de la magistrature, de l'enseignement, de la médecine.

2. Entre 1914-1915 et 1918-1919, cet évêché posséda aussi une école normale roumaine unie de filles, créée pour la même raison que celle de Gherla. Patronnée par Son Exc. Mgr Valère Trajan Frenţiu, alors évêque de Lugoj, et sous l'habile direction de Mlle Élisabeth Butean, maintenant Mme Nicola, cette école est en vérité une institution d'élite pour l'Église unie.

A peu près à la même date, fonctionna durant quatre ans, à Lugoj, une académie de théologie. Cette académie n'existe plus. Les grands séminaristes de Lugoj font leurs études théologiques à l'académie de Blaj.

5° *L'évêché roumain uni du Maramures avec siège à Baïa Mare (départ. de Satu Mare).* — Il a été créé, à la suite du concordat, par la bulle *Solemni conventione* du 5 juin 1930 par Pie XI. En ces quelques années d'existence, l'évêché n'a pu encore fonder aucun institut d'enseignement et d'éducation. Les grands séminaristes suivent les cours des académies de théologie de Blaj, Oradéa, Cluj.

En résumé, l'archevêché d'Alba Julia et Făgăraş avec siège à Blaj possède, dès 1754, une école primaire, un lycée de garçons, un séminaire de théologie; dès 1865, une école normale de garçons; après guerre, une école commerciale supérieure et une école d'arts et métiers; dès 1855, un lycée de filles; plus récemment, une école commerciale, une école normale et une école ménagère; en tout environ 2 000 élèves par an.

L'évêché roumain uni d'Oradéa possède : à Oradéa une école normale et une école d'application pour les garçons, fondées en 1784; un petit séminaire et dès 1924 une académie de théologie ; à Beiuş, un lycée de garçons datant de 1828 et un lycée de filles datant de 1896, avec une population scolaire de plus de 1 200 élèves par an

L'évêché roumain uni de Cluj-Gherla possède une académie de théologie dès 1859, et deux écoles normales, une de garçons dès 1859, et une de filles dès 1915, avec environ 600 élèves par an.

Enfin, l'évêché roumain uni de Lugoj possède un internat de 40 élèves par an. Tel est l'actif du bilan: au passif, après l'union nationale, l'Église roumaine unie a perdu 1 078 écoles primaires, confisquées après 1918, par l'État roumain.

II. L'ÉGLISE CATHOLIQUE DE RITE LATIN. — 1° *L'archevêché catholique de Bucarest.* — Il date du 27 février 1883. Avant cette date, la Munténie et la Bulgarie formaient ensemble un seul diocèse, administré par l'évêque de Nicopolis ad Istrum. En dépit de l'expansion turque, les principautés roumaines sauvegardaient leur autonomie. Aussi, ces évêques, vers la fin du XVIIIe siècle (1792-1793), comme Paul Dovanlia, résidaient plus volontiers à Bucarest qu'en Bulgarie (il ne faut pas oublier que ce dernier pays n'existe comme principauté qu'à partir du traité de Berlin de 1878). L'évêque Joseph Molayoni (1825-1847) acheta même une propriété dans la capitale de la principauté roumaine; ses successeurs l'agrandirent.

1. *Les écoles.* — C'est le religieux rédemptoriste Joseph Forthuber, appelé par l'évêque Fortunat Ercolani, qui ouvrit à Bucarest la première école primaire catholique, vers la fin de l'année 1816. Au début, les cours avaient lieu en plein air, ensuite, dans une maison louée. Il semble que cette école eut peu de succès. L'hétairie grecque, puis la révolution nationale de Théodore Vladimiresco n'étaient pas favorables aux écoles. En 1821, les rédemptoristes quittent Bucarest. En 1823, le franciscain Ambroise Babich, gardien et curé de la paroisse « Bărăţia » ouvre une nouvelle école. [Il est à noter que les « Bărăţie » (couvents franciscains) de Bucarest, Câmpulung et Râmnicu-Vâlcea existent depuis plusieurs siècles ; en leur faveur, le vicaire apostolique de ce temps, Joseph Molayoni obtint une subvention annuelle de 200 florins de l'empereur d'Autriche.] Le 31 mars 1824, inauguration solennelle de l'école avec 80 élèves garçons et filles. Louis Bodor, prêtre catholique de Sibiu, connaissant plusieurs langues, est nommé instituteur. L'école est si bien tenue que toutes les notabilités roumaines veulent lui confier leurs enfants. L. Bodor, entrant chez les franciscains est nommé en 1830, curé de Craiova. L'école est alors soutenue par les franciscains de Bucarest. En 1847, un incendie détruit la résidence du vicaire apostolique Molayoni et l'école. Les franciscains construisent une nouvelle école dans la cour de leur monastère, où elle fonctionne jusqu'en 1858, date à laquelle l'évêque Angelus Parsi (1847-1863) construit un nouveau bâtiment. A cette époque le nombre des élèves est de 73 sous la direction du franciscain Bergmann. En 1859-1860, il y a 54 élèves. L'évêque se rend compte que, sous la direction des laïcs, l'école fait peu de progrès. Il pense la confier à des religieux comme, en 1852, il avait obtenu des « dames anglaises » pour l'école des filles. Il fait d'abord appel aux maristes, puis aux joséphistes, qui ne peuvent accepter. Il réussit enfin avec les frères des écoles chrétiennes, dont le visiteur de Vienne lui envoie un groupe de frères. Le 16 octobre 1861 les frères prennent en mains l'école qui compte à peine 40 élèves de diverses nationalités. Le nombre des élèves augmente. En mars 1862, il est de 120; en septembre de la même année, de 150; en 1863, de 175; en 1864, de 188. L'évêque Parsi pense alors à ouvrir un internat. Sa mort prématurée l'empêche de réaliser son désir.

Le nouvel évêque Jos. Ant. Pluym (1863-1869), le 3 mai 1864, obtient des frères qu'ils ouvrent un demi-internat. L'internat ne peut fonctionner, faute d'internes. Par contre l'école du dimanche pour les adultes, inaugurée en 1862, a du succès. A la subvention de

l'empereur d'Autriche, qui s'élève maintenant à 500 florins, Alexandre Cuza, premier prince des Principautés-Unies, ajoute un don de 12 000 piastres. Depuis, l'école reçoit du gouvernement roumain une aide de 8 400 piastres, et ce jusqu'au 13 avril 1870.

Sous l'évêque Ignace Paoli (1870-1885), les frères des écoles chrétiennes sont rappelés à Vienne, où se fait sentir le besoin de professeurs. Le nouvel évêque donne des statuts à l'école, qui est mise sous la direction immédiate de l'évêque. En l'absence de frères, on choisit les instituteurs parmi les laïcs de marque, entre autres Giovanni Luigi Frollo, professeur de philologie romane à l'université de Bucarest. En 1872-1873, le P. Isidore van Stalle, un passionniste, prend la direction de l'école. A cette date, l'école gratuite est fondue avec l'école payante et on lui ajoute une première classe de lycée; cette classe sera augmentée de deux autres, dans les années suivantes. Pour les élèves qui habitent au loin, on ouvre une nouvelle école dans la cour achetée pour la cathédrale. Au début, elle n'a que deux classes; mais bientôt on y ajoute les III[e] et IV[e] classes.

Passant par de nombreuses vicissitudes, l'école atteint en 1914, le chiffre de 1 135 élèves dont 486 catholiques. L'archevêque actuel, Mgr Al. Th. Cisar, obtient le droit de « publicité », non seulement pour les écoles épiscopales de Bucarest, mais encore pour les écoles paroissiales de Craïova, Ploeşti, Brăila, Turnu-Severin et Piteşti. Sous la direction de frère Iulius Carol Breyer, autrichien romanisé, le vieux gymnase « réel » se transforme en lycée d'État Saint-Joseph.

Le 1[er] septembre 1926 l'école archiépiscopale Saint-André obtient elle aussi le droit de publicité. Le 15 septembre 1932, elle reçoit l'autorisation du ministère d'ouvrir la V[e] classe, pour devenir par degrés lycée à huit classes. L'école d'ailleurs se montre digne de cette confiance, par la préparation sérieuse des élèves.

L'*enseignement féminin* dans l'archevêché catholique de Bucarest est représenté par les « dames anglaises », religieuses de la province de Nymphenburg (Bavière). Elles viennent, dès novembre 1852, diriger l'école de filles de la résidence épiscopale. L'école compte de quatre-vingts à quatre-vingt-dix élèves. Le 22 mai 1853, l'évêque Parsi voulant annexer un internat à l'école, obtient encore six religieuses, dont l'une, Mère Barbara Würdinger, est la véritable fondatrice de l'institution actuelle Sainte-Marie. L'internat s'ouvre modestement en octobre 1853, puis l'institut devenant prospère achète un terrain à son nom, sur lequel le 25 mars 1858, en présence du prince régnant Alexandre Ghica, des membres du gouvernement et des représentants des puissances étrangères, on posait la première pierre de l'actuel institut de la rue Pitar Mos. De nos jours encore, l'institut jouit de la haute faveur de la maison régnante. La première création de l'institut est un orphelinat, commencé à Bucarest en 1864 avec neuf orphelines, et transporté ensuite à Cioplea, près de Bucarest, dans une maison construite par les religieuses, qui abrite au début 25 orphelines, et devient par la suite le noviciat des passionnistes. Pendant deux ans (1864-1866) les religieuses anglaises ont aussi la direction de l'asile « Elena Doamna » de Cotroceni-Bucarest. Les religieuses se dévouent encore à l'école primaire de la « Bărăţie », où l'évêque Pluym leur construit une école. Le nombre des élèves dépassant 200, le besoin d'un nouveau local se fait sentir. Ce local est béni le 31 août 1891, par le curé Augustinus Struzina, qui en avait assuré les frais. Le 30 août 1879, on inaugure l'école Saint-Joseph de la rue de La Fontaine (aujourd'hui rue Général-Berthelot). A côté de l'école primaire, on ouvre ici un cours de ménage, de travaux manuels et de couture, ainsi qu'un jardin d'enfants. Depuis 1909, le local abrite aussi un orphelinat de filles. L'archevêque Paul Jos. Palma, passionniste (1885-1892), insiste pour que les sœurs fondent aussi des écoles en province. En 1885, à Brăila; en 1889, à Craiova; en 1894, à Turnu-Severin. Tous ces instituts possèdent un cours primaire et un internat. En 1930, à Bucarest, de nouvelles constructions viennent s'ajouter aux anciennes. Les institutions de province sont aussi en plein progrès. C'est ainsi que celle de Brăila va compléter ses cours primaires par un cours complet de lycée. En 1902, l'institut compte 237 religieuses, et 1 588 élèves du cours primaire; en 1914, 2 316; depuis, leur nombre se maintient au-dessus de 2 000. Le 9 juin 1934, le ministre de l'Instruction publique, M. Constantin Angelescu, accompagné du secrétaire général Jules Valaori, et du directeur général Augustin Caliani, assiste en personne aux examens de fin d'année et félicite la direction. Le 20 avril 1934, l'inspecteur général Al. Pteancu avait déjà fait un rapport très élogieux sur la marche de l'école.

Depuis longtemps existent à Galaţi et à Iassy les instituts des sœurs de Notre-Dame de Sion; on sentait le besoin de leur présence dans la capitale du pays. En 1898, les religieuses de Sion prennent en location un immeuble, pour une école qui d'abord modeste finit par compter neuf classes. Entre temps, éclate entre la congrégation et le ministère des Cultes un regrettable conflit qui s'apaise d'ailleurs, en sorte qu'en 1906 on compte 153 élèves et 37 religieuses. En 1914, il y a 46 religieuses et 247 élèves, dont 164 internes, 83 semi-internes; en 1936-1937, plus de 400 élèves.

Pour ne pas faire concurrence à l'institut similaire de Sainte-Marie sous la direction des dames anglaises, l'institut de Notre-Dame de Sion recrute ses élèves dans la haute société roumaine.

L'institut de Sion est lui aussi soumis à des inspections officielles dont les rapports sont très élogieux, aussi n'est-il pas étonnant que la congrégation ait été priée d'ouvrir encore un institut à Oradéa, à la frontière ouest du pays. Cet institut, bien qu'à ses débuts, possède un très beau local, plus de deux cents élèves et un corps enseignant distingué.

2. *Les écoles catholiques pour les Magyars.* — Elles ont été créées avec l'aide de la société Saint-Ladislas de Budapest. Cette société prend en location des immeubles, achète des terrains, construit, paie les instituteurs, développe une action immense, dans l'intérêt de ses nationaux habitant le Vieux-Royaume. C'est ainsi qu'en 1903, elle achète à Bucarest, une maison pour une école de filles avec deux classes et 115 élèves. En 1904, elle achète une autre maison, où se transporte l'école avec 204 élèves. En 1906, il y a cinq classes avec 335 élèves, 8 institutrices et un professeur de religion. Sur le même terrain on construit une école pour les garçons. Leur nombre croît chaque année. En 1914, ils sont 306. Au début, la direction en est confiée aux frères des écoles chrétiennes pour passer ensuite aux mains des laïcs. En 1903, on achète un immeuble scolaire à Târgoviste. En 1905, cette école compte 38 élèves; à Turnu-Severin une trentaine d'élèves y viennent apprendre la langue hongroise. A Piteşti on annexe à l'école catholique une section magyare, pareillement à Craiova, où en 1904 elle compte 23 élèves. A Brăila on crée une section magyare à l'institut Sainte-Marie des dames anglaises. Cette section est fréquentée par une cinquantaine d'élèves et dirigée par sœur Michaëla. Pour les garçons, on a loué, puis acheté un terrain dans la rue Bălcesco, où l'on construit une école spéciale. En 1904, on ouvre à Bucarest un jardin d'enfants, dont la nécessité s'avère par le nombre de plus en plus grand des enfants qui la fréquentent. La même année, on fonde des écoles catholiques magyares

à Ploeşti et à Giurgiu. Ces écoles sont construites sur un terrain appartenant à la paroisse. A Giurgiu, le curé Jean Balinth fait fonction d'instituteur, auprès de 33 élèves. A Ploeşti, l'école est dirigée par le curé Julius Dwoucet, avec 41 élèves. En 1905, on fonde une école à Buzău, mais elle est supprimée en 1911, faute d'élèves. Le succès de ces écoles est dû en grande partie au zèle de Mgr Augustinus Kuczka.

3. *Le séminaire archiépiscopal.* — Lorsque Ignace Paoli arrive de Rome à Bucarest, il trouve son diocèse sans prêtres. Il se rend compte aussitôt du besoin d'un clergé autochtone, qui connaisse la langue et les coutumes des fidèles. Aussi, dès novembre 1870, il reçoit le premier séminariste. Au début de l'année suivante, il en reçoit six autres, parmi lesquels Jules Hering, aujourd'hui chanoine senior et chancelier épiscopal. Les séminaristes suivent les cours dans les écoles épiscopales; pour le français et le latin, ils ont des cours spéciaux. En septembre 1872, Aloyse Irwin, passionniste, sépare les séminaristes des autres élèves, organisant un programme spécial qui prévoit, en plus de l'étude de la langue allemande, celle des langues hongroise et bulgare. Il ne faut pas oublier qu'à cette date la Bulgarie et la Munténie formaient un seul diocèse, et que pour une dizaine de villages bulgares, il fallait bien en savoir la langue.

Le séminaire, à ses débuts, est plutôt une école apostolique pour les passionnistes. Les élèves doivent apporter en entrant une déclaration de leurs parents permettant à leurs enfants de devenir religieux de cet institut. En 1874, le directeur se transporte avec quatre séminaristes à Cioplea, dans l'ancien orphelinat des dames anglaises. Ils y suivent les cours de philosophie et de théologie. C'est déjà le grand séminaire. Le petit séminaire avec 18 élèves, occupe toujours une partie de la résidence épiscopale de Bucarest, sous la direction d'un autre religieux. Ces séminaristes font partie de la famille religieuse de l'évêque qu'ils servent à la chapelle où le roi Carol Ier vient faire ses dévotions le dimanche. A la fin de l'année scolaire, les examens sont publics, pour stimuler les élèves; Mgr Ign. Paoli y invite d'habitude un représentant du corps diplomatique. Les discours se tenaient en français. Cependant en 1884 et en 1887, ils sont en latin.

Plus tard (1877-1878), Mgr Paoli voulut assurer l'existence matérielle du séminaire. Dans ce but il acheta les immeubles des franciscains de Câmpulung-Muscel et de Râmnicul-Vâlcea. En 1886-1887 la direction du grand séminaire passa aux mains du prêtre roumain uni Démétrius Radu, plus tard évêque de Lugoj et d'Oradéa. Dans l'été de 1891, sur l'ordre de l'administrateur apostolique Constantinus Costa, les grands séminaristes furent dispersés dans divers grands séminaires à l'étranger et le petit séminaire se transporta à Cioplea, sous la direction du P. D. Radu. A la même époque on construisit un séminaire à Bucarest, qui fonctionna à partir de septembre 1893. Le séminaire occupe son local actuel depuis l'automne 1926. Du grand séminaire sont sortis, depuis sa fondation, 89 prêtres.

2° *L'évêché catholique de Iassy (Moldavie).* — Il a d'anciennes origines. En 1228, l'évêché des Cumans est fondé et confié aux dominicains. En 1371, le pape Urbain V crée l'évêché du Siret. En 1401, cet évêché, sur la proposition du prince de Moldavie, Alexandre le Bon, transporte sa résidence à Bacău. La Réforme, qui règne en Transylvanie, luthérienne chez les Saxons, calviniste et unitarienne chez les Magyars, menace gravement le catholicisme moldave. Celui-ci est sauvé par le prince de Moldavie, Pierre V le Boiteux, qui, par les décrets de Iassy, 22 août 1587, et de Tzuțora, 1588, appelle les jésuites à Cotnar, et les soutient durant ses courts passages sur le trône (1574-1579 et 1582-1591).

Le catholicisme en Moldavie est aussi soutenu par les visiteurs et préfets apostoliques de l'ordre des conventuels; entre autres par Joseph Tomassi qui a sa résidence à Iassy; par Joseph Salandari, évêque de Marcianopolis, zélé et savant, sachant bien cinq langues, dont le roumain. Ce dernier donne une grande attention à l'éducation catholique. C'est lui qui appelle à Iassy les religieuses de Notre-Dame de Sion, mettant à leur disposition deux maisons. En mars 1866, les filles passent de l'école primaire mixte qui fonctionnait déjà sous la direction d'un instituteur catholique à la nouvelle école des religieuses. En avril de la même année, un bon nombre de dames de l'élite de la société de Iassy demandent à l'évêque Salandari de bien vouloir ouvrir un institut sous la direction des mêmes religieuses pour les filles de la classe aisée. L'évêque transmet ce désir à la supérieure générale, qui accepte la proposition et en juillet 1866 envoie dix mères pour le nouvel institut. C'est le rectorat de l'université de Iassy qui transmet à l'évêque l'autorisation officielle.

L'institut comprend aujourd'hui : un pensionnat, cours primaire et lycée avec plus de 450 élèves; un externat avec cinq classes secondaires, avec programme particulier et plus de 100 élèves; une école pour les enfants pauvres; quatre classes primaires, avec plus de 200 élèves; une école complémentaire (atelier de couture) pour 150 élèves. L'institut entretient encore une école primaire à quatre classes pour 200 garçons pauvres; un patronage pour 300 jeunes filles de onze à vingt ans; une association des mères chrétiennes, avec une section pour les églises pauvres.

En 1868, les religieuses de Notre-Dame de Sion ouvrent aussi une école à Galați-Covurlui, d'abord pour la population catholique pauvre, ensuite pour les bonnes familles du grand port danubien. Aujourd'hui l'institut comprend : un pensionnat, cours primaire et lycée, avec classes parallèles et langue française comme langue d'enseignement, avec à peu près 350 élèves; une école pour les filles d'ouvriers avec quatre classes primaires et à peu près 200 élèves : un cours supplémentaire avec atelier de couture.

Mgr Salandari pense aussi à un séminaire pour le recrutement du clergé indigène nécessaire aux 89 églises et aux 12 chapelles que possède alors son diocèse. A sa mort (29 décembre 1873), la construction du séminaire est à peu près terminée.

Son successeur, Mgr Antoine M. Graselli, évêque de Trébizonde, imprime un compte rendu sur l'état de la mission moldave. Le diocèse comptait alors quatre doyennés :

Iassy avec	6 paroisses, pour	45 villages.
Siret avec	9 paroisses, pour	25 villages.
Bacau avec	7 paroisses, pour	49 villages.
Trotus avec	5 paroisses, pour	103 villages.
Soit au total	27 paroisses, pour	222 villages.

On voit encore que dans ces 222 villages il y a 101 églises, dont 64 de bois, 3 chapelles privées et 39 prêtres. En plus de l'institut Notre-Dame de Sion y sont mentionnés l'institut Saint-Antoine de Padoue, et l'institut Saint-André. On compte 58 829 fidèles, de langue française, roumaine, italienne, allemande, illyrique, polonaise, hongroise et ruthène; quelques roumains unis.

Le 25 mars 1882, vient à Iassy Mgr Nicolas Joseph Camilli, évêque de Mosynople. Après la création de l'archidiocèse de Bucarest en 1883, il est nommé, le 14 juin 1884, premier évêque de Iassy.

Le 29 août 1886, il ouvre le séminaire diocésain de Iassy sous le patronage de l'archange saint Michel. Le 29 mars 1892, l'évêque élit solennellement saint Joseph comme patron de ses fidèles et du séminaire. Pour soutenir le séminaire, il entreprend de fatigants voyages en France, Italie, Belgique, Allemagne,

Autriche. L'évêque trouve une aide efficace pour son œuvre, dans son confrère Joseph Malinowski.

Dès sa fondation, ce séminaire est confié aux soins des jésuites de la province de Galicie. Après une interruption de vingt-trois ans, ce sont des Pères de la Compagnie de Jésus qui le dirigent aujourd'hui encore. L'intérim a été fait par les prêtres de la mission (lazaristes), et surtout par les prêtres séculiers du diocèse.

Une mention spéciale est due à Mgr Dominique Jaquet, O. M. C., gardien du grand monastère de Fribourg (Suisse), consacré évêque de Iassy le 10 mars 1895. Pendant les huit années de son épiscopat, il construit le nouveau séminaire de Copou. Jusqu'alors le séminaire fonctionnait dans la résidence épiscopale. Après sa démission du siège de Iassy, il reprend son activité de professeur d'Écriture sainte à l'université de Fribourg, ensuite comme professeur d'histoire ecclésiastique au collège séraphique international de Rome.

En cinquante ans d'existence, quarante-six prêtres sont sortis du séminaire, parmi lesquels il faut noter Son Exc. Mgr Robu, évêque actuel de Iassy; Mgr Cisar, archevêque de Bucarest, fut lui-même professeur au séminaire. Diomède Ulivi, après de brillantes études, est nommé professeur au gymnase épiscopal (1898-1900). Il complète à Fribourg les études faites dans le pays. Il voyage en Amérique, Italie, Pologne. A Venise, il découvre le fameux fragment *Hic Dominus*, le *fragmentum Ulivianum* de l'étude historique fameuse *Fragmentum Fantuzzianum*.

Antoine Gabor, prêtre, professeur lui aussi au séminaire, devient l'apôtre de la presse catholique de Moldavie. Il lance les revues *Lumina Crestinului* [La lumière du chrétien] et *Sentinela catolică* [La sentinelle catholique], crée l'institut de la Bonne-Presse de Iassy, avec succursale à Chişinău [Kichenef] de Bessarabie, ardent champion de l'union des Églises. Jean Ferenţ, collègue du précédent à l'université d'Inspruck, professeur au séminaire, est auteur d'études historiques de valeur. Dans la revue *Cultura crestină* de Blaj il a fait paraître une étude approfondie sur l'évêché des Cumans. Il est mort curé de Butea, dans la fleur de l'âge.

Parmi les écoles primaires confessionnelles de la Bukovine, qui d'après le concordat se rattachent au diocèse de Jassy, nous trouvons à Cernăuţi (Cernowitz) une école confessionnelle catholique mixte, fondée en 1896 avec quatre classes primaires, et cinq secondaires, 10 instituteurs, 180 élèves. Trois langues d'enseignement : polonais, roumain et allemand, et droit de publicité. Cf. Dr. C. Angelesco, *Loi de l'enseignement particulier* [en français], Bucarest, 1925, p. 71.

Le P. Bonaventure Morariu, O. M. C., alors provincial de cet ordre, comme curé de Galaţi, a obtenu le droit de publicité pour l'école paroissiale de cette ville, fondée par son confrère François Orlando en 1914 pour cent cinquante élèves.

A Liuzi-Călugăra (Bacău), depuis 1923 fonctionne une école de chantres d'église, avec quatre classes. Ces chantres sont les collaborateurs des prêtres pour le catéchisme, la sacristie, le chant d'église. Une école semblable fonctionne aussi dans les mêmes conditions à Săbăoani-Roman à partir de 1934, qui avait déjà existé en 1875.

3° *Le diocèse catholique de rite latin de Satu-Mare et Oradéa.* — Unis par le concordat, ils ont un seul grand séminaire, avec deux ans de philosophie à Satu-Mare, et quatre ans de théologie à Oradéa.

Ce séminaire reflète, naturellement, en grande partie le passé de ces deux diocèses. L'évêché de Satu-Mare date de 1804. Celui d'Oradéa plus ancien, avait été réorganisé après 1692, c'est-à-dire après qu'on eut chassé les Turcs de cette ville. Au début les prêtres de ce diocèse recevaient leur éducation des jésuites de Casovia (Kaschau, Košice). En 1740, l'évêque Nicolas Csaky ouvre dans sa résidence un séminaire pour douze clercs, sous la direction de deux professeurs de l'ordre des ermites. Un des buts de ce séminaire était la récitation des heures canoniales à la cathédrale, ainsi que l'étude du chant ecclésiastique et de la liturgie, aussi le séminaire suivit-il la cathédrale quand elle se transporta sur la rive droite du Crish rapide. En 1806, l'évêque François Miklóssy construit un immeuble réservé au séminaire dans lequel, sur l'ordre de l'empereur Léopold II, les clercs roumains unis suivirent les cours de théologie, jusqu'en 1918. En 1889, le cardinal évêque Laurentius Schlauch ajoute à l'ancienne construction une aile nouvelle. Ce bâtiment est occupé actuellement par la congrégation des sœurs sociales. En 1929, on affecta au séminaire le second étage de la résidence épiscopale. Jusqu'en 1930, les cours du grand séminaire duraient quatre ans; depuis, on les fait précéder d'une année de philosophie, puis à partir de 1933, selon le désir du Saint-Siège, de deux années de philosophie.

Le séminaire de Satu-Mare a produit un grand nombre de prêtres, un évêque diocésain, Ladislas Biró (1866-1872), et les professeurs universitaires de Budapest : Aloyse Gryneus († 1860) et Aloyse Wolkenberg († 1935). Du séminaire d'Oradéa sortent les professeurs universitaires : François Stanczel, Étienne Székely († 1927), auteur d'études bibliques importantes, et Arnold Pataky. D'après la statistique de 1931, l'évêché de Satu-Mare compte 45 écoles, dont 42 primaires et 3 secondaires avec un total de 119 professeurs et 5 861 élèves; celui d'Oradéa a 72 écoles, dont 66 primaires et 6 secondaires avec 159 professeurs et 4 936 élèves.

4° *L'évêché catholique de Timisoara.* — Il possède lui aussi un petit et un grand séminaire, comme aussi d'autres institutions d'enseignement et d'éducation ecclésiastiques.

1. *Les séminaires.* — Comme dans les autres diocèses, l'histoire du séminaire est en étroite liaison avec celle de l'évêché lui-même. Cet évêché a ses origines au XIe siècle. Du premier évêque qui est saint Gerhardus († 1046), titulaire de Morisena, jusqu'à l'évêque actuel, S. Exc. Mgr Augustin Pacha, on compte quatre-vingt-neuf évêques. Jusqu'en 1716, les Turcs sont souverains du territoire de l'évêché d'aujourd'hui. Ce n'est qu'après leur expulsion que viennent les colons allemands catholiques; avec eux la vie catholique est en pleine efflorescence. Pendant longtemps, le diocèse n'a pas de séminaire propre. Ses séminaristes (deux au début, puis sept, et douze) sont élevés à Tyrnavia, Neutra, etc. Joseph II les éparpille à travers tous ses séminaires centraux de Buda, Zagreb, Bratislava, Tyrnavia, Agria, où il leur donne une éducation très libérale. En 1806, l'évêque Ladislas Köszeghy de Remete (1800-1828) demande et obtient de l'empereur d'Autriche François Ier, l'ancienne maison des jésuites, pour en faire un séminaire diocésain. Le nouveau séminaire contient 44, plus tard 48 séminaristes. L'empereur fait une fondation de 800 florins. L'évêque, le chapitre, les paroisses donneront le reste. Le premier directeur est le frère de l'évêque.

L'évêque Alexandre Csajághy (1851-1860) crée à côté du grand séminaire, un petit séminaire; compose un règlement écrit en langue latine classique : vie spirituelle, études, professeurs, examens, vacances, habillement, etc., rien n'échappe à son observation. Il met les séminaristes sous la protection céleste de l'Immaculée Conception. L'évêque se rendant compte que la population du diocèse est polyglotte, impose aux séminaristes de bien savoir au moins deux langues,

sous peine de n'être pas ordonnés prêtres. Il embellit la cathédrale, introduit les retraites cléricales, les missions pour le peuple. L'édifice actuel du séminaire est l'œuvre de Mgr Jules Glattfelder de Mor (1911-1930). Il en bénit la première pierre le 5 novembre 1913, et le livre à sa destination le 8 août 1914. L'évêque actuel S. Exc. Mgr Pacha inaugure « Banaţia » (un internat de garçons, une école normale et primaire catholique de langue allemande). Ce séminaire, jusqu'à présent, avec un grand nombre de prêtres, a donné à l'Église six évêques diocésains (parmi lesquels L. Exc. Mgr Pacha de Timisoara, et Mgr Étienne Fiedler de Satu-Mare et Oradéa); ainsi que deux cardinaux : Joseph Mihalovics, archevêque de Zagreb († 1891) et Laurentius Schlauch, évêque de Satu Mare et ensuite d'Oradéa († 1902).

2. *Le lycée piariste de Timisoara.* — La maison et l'école piariste ont été fondées en 1750 dans la commune S. Ana (Arad). L'école, à ses débuts, avait trois classes seulement. En 1772, la veuve du fondateur, par une nouvelle fondation, ajoute aux classes existantes, deux classes d'humanités. En 1788 ou 1790, les autorités militaires occupent les édifices pour y établir un hôpital, et transportent les piaristes dans l'édifice des franciscains de Timisoara. En 1806, paraît la *Ratio educationis* qui élève à six le nombre des classes secondaires. Sur la base de l'*Entwurf der Organisation der Gymnasien* publié en 1850, le gymnase á six classes se transforme en lycée á huit classes. En 1852 est aussi réglée la question du personnel enseignant. Pour les classes de I à V, les professeurs sont de l'ordre des piaristes, et pour les classes VI-VIII, se sont des prêtres séculiers du diocèse nommé alors de Csanad. Cet état de choses dure jusqu'en 1904, quand l'ordre des piaristes devient entièrement maître de l'école. Le nouvel édifice est construit en 1909, avec l'aide de la ville, de l'évêque, Mgr A. Dessewffy et de la fondation Bonaz. Dans le nouveau local, les cours commencent en 1909-1910. Avec l'année scolaire 1923-1924 commence une nouvelle phase, le roumain devenant langue d'enseignement. On enseigne aussi la langue hongroise. La religion est apprise aux élèves dans leur langue maternelle.

5° *L'évêché catholique de rite latin d'Alba Julia.* — Nommé auparavant de Transylvanie; il a un séminaire appelé *Incarnata sapientia*.

1. *Le séminaire.* — C'est l'évêque Sztoyka qui le fonda en 1753. Auparavant, non seulement le séminaire de théologie, mais l'évêché lui-même avaient été supprimés par les Magyars calvinistes et unitariens. Le local du séminaire est un ancien monastère bénédictin. Dans l'aile occidentale est installée l'ancienne bibliothèque, possédant jadis un observatoire astronomique, le *Battyaneum;* à l'aile orientale, après divers autres établissements, le séminaire. Les dernières innovations sont dues á l'évêque Gustave-Charles Majláth. Le pape Paul V avait envoyé à ses frais deux séminaristes diocésains à Vienne et á Olmütz. Mais actuellement, ainsi que les autres institutions similaires, le séminaire souffre du manque des bourses qu'il possédait avant la guerre au *Pazmaneum* de Vienne et en d'autres instituts. Présentement le séminaire comprend quarante-huit séminaristes avec baccalauréat, devant faire cinq ans de théologie; à partir de l'année scolaire 1936-1937, le régime est établi de deux ans de philosophie et quatre ans de théologie. L'évêché a encore quatre séminaristes au Collège germanique ainsi qu'á l'Apollinaire de Rome.

2. *Le lycée de garçons catholique de rite latin d'Alba Julia.* — C'est le plus ancien du pays. Ses origines remontent à 1550, époque où une école du chapitre des chanoines de cette ville préparait la jeunesse à la carrière ecclésiastique. Le vrai début date de 1579, lorsque les jésuites ouvrirent, dans le vieux monastère dominicain, sur l'emplacement de l'école d'aujourd'hui, leur institut, dont le premier directeur fut le P. Jean Leleszi. L'école reste sous leur direction de 1579 á 1607. A cette date, après les expulsions répétées des Pères de la Compagnie, l'institut passa sous la direction de prêtres séculiers. Sur la base du décret *Norma regia*, la langue d'enseignement dans les deux classes inférieures était la langue magyare, et dans les deux classes supérieures la langue latine. L'empereur Joseph II en fit deux fois l'inspection, en 1783 et en 1786. Le roi François Ier et la reine visitent le lycée et l'internat en 1817. Le 24 juin 1849, pendant le siège de la ville, l'immeuble est démoli mais est restauré immédiatement après par l'évêque Louis Haynald. Dans l'immeuble restauré, l'école fonctionne jusqu'en 1899, date á laquelle elle est transportée dans le local actuel, construit par le *Status romano-catholicus transylvanicus.*

Par ailleurs, l'évolution de cette école est à peu près la même que celle des autres institutions catholiques similaires.

3. *Le lycée de garçons catholique de rite latin d'Odorheiu.* — Il est la continuation de la vieille école dominicaine du Moyen Age, supprimée vers le milieu du XVIe siècle, par la Réforme. Quarante ans après, en 1593, l'école revit grâce au zèle des jésuites. L'un d'eux, le P. A. Mediomontanus arrive sur les lieux à Noël 1592, pour restaurer le catholicisme, avec l'aide du commandant de la cité, Valentin Mindszenti, et de l'épouse de celui-ci Anne Banfi. L'année suivante arrive le P. Gr. Marosvásárhelyi, le traducteur du catéchisme du P. Canisius. En 1593, l'école comprend 100 élèves. Les jésuites élèvent la première construction pour cette école vers 1650. Eux-mêmes la dirigent jusqu'en 1774. Après la suppression de la Société, c'est la *Catholica commissio*, créée au sein du gouvernement provincial d'Ardéal pour administrer les fondations catholiques, qui prend soin de l'école. Cet état de choses se maintient jusqu'en 1866, quand la susdite commission est dissoute et remplacée par le *Status romano-catholicus transylvanicus.* L'école a, au début, l'organisation des vieilles écoles d'humanités. Entre 1809 et 1831, elle se nomme *gymnasium regium.* Dans les dix dernières années du siècle dernier, elle devient lycée catholique de rite latin. Le local actuel date de 1909-1910. L'entretien de l'école revient au conseil directeur du diocèse catholique de rite latin d'Alba Julia.

4. *Le lycée de garçons catholique de rite latin de Miercurea Ciuc.* — Il a été fondé par les franciscains á Sumuleu-Ciuc vers le milieu du XVIIe siècle. Le premier local élevé par ces religieux est démoli par les Tatares en 1661. Il est reconstruit en 1669 et en deux fois. Ces religieux le dirigent jusqu'en 1774. A cette date, c'est la *Catholica commissio* du gouvernement d'Ardéal qui supporte les frais d'entretien, tandis que la direction didactique et pédagogique reste entre les mains des religieux jusqu'en 1852. A partir de 1853, on y trouve aussi des prêtres séculiers et même des laïcs. A partir de 1901, les religieux se retirent et laissent la place aux prêtres séculiers et aux laïcs. Après la suppression de la commission, le *Status* puis le conseil directeur de l'évêché ont pris en main l'entretien de l'école. Ce conseil a construit en 1909-1910 l'immeuble actuel.

5. *Le lycée de garçons catholique de rite latin de Târgul Săcuesc.* — Il a été fondé en 1680 par Moïse Nagy, curé d'Estelnic. Près du lycée est construit un internat pour les jeunes nobles séklers. L'histoire de ce lycée a cinq périodes : entre les années 1680 et 1696, le lycée fonctionne à Estelnic; entre 1696 et 1745, il se transporte à Târgul Săcuesc; entre 1745 et 1849, en plus des cours de gymnase, fonctionnent aussi les cours de

philosophie; entre 1862 et 1899, l'école fonctionne comme gymnase à quatre classes: en septembre 1899, s'ouvre la Ve classe de lycée, puis les trois suivantes, qui portent le lycée à huit classes. L'école a le « droit de publicité », reconnu par le ministère de l'Instruction publique depuis 1928. Il existe encore dans cette ville une école normale, fondée en 1858 à Sumuleu-Ciuc par l'évêque L. Haynald et transférée, en 1923, à Miercurea-Ciuc. Depuis 1931, elle ne possède que les classes supérieures IV-VII, avec droit de publicité reconnu par le ministère.

6. *Le lycée de garçons catholique de rite latin de Târgul-Mures.* — Il fut fondé par les jésuites, à une date non encore précisée. Ce sont eux qui construisent le premier local de l'école entre 1704-1708, sur l'emplacement de l'église catholique actuelle. Le lycée reste sous leur direction jusqu'en 1774. Depuis cette date jusqu'en 1866, c'est la *Catholica commissio* qui s'en occupe, puis le *Status*, devenu conseil directeur du diocèse catholique d'Alba Julia. L'organisation est celle des écoles secondaires du temps. Entre 1704-1848, l'école se nomme *gymnasium regium*, ensuite *gymnasium catholicum*. Jusqu'en 1778, elle a trois classes; à partir de 1778, cinq. En 1869-1870, elle devient *gymnasium majus*, avec six classes; et en 1897-1898, gymnase *supérieur* avec huit classes. L'ancien bâtiment a servi entre 1784 et 1905. En 1905, le *Status* construit l'immeuble actuel.

7. *Le lycée de garçons catholique de rite latin de Cluj.* — Il a été fondé en 1579 par Stefan (Cristophorus) Bathory de Somlyó, alors prince d'Ardéal et roi de Pologne. L'acte de fondation est daté de Vilna (Pologne) le 12 mai 1581. Au début, l'école est ouverte par les jésuites dans un ancien monastère bénédictin. Puis on la transporte au centre de la ville vers 1700. A la même époque on construit l'internat et son église en style baroque. Pendant près d'un siècle et demi, l'école est dirigée par les jésuites, qui lui donnent l'organisation du cycle de six ans, de règle dans leurs instituts. La matière principale, après la religion, est la langue latine. On y enseigne aussi l'histoire, le grec, l'arithmétique et la géométrie. Pendant longtemps seule école catholique existante, elle est très recherchée par la jeunesse de tout l'Ardéal. En 1776, les piaristes en prennent la direction. Le régime de l'enseignement suit en grande partie la *Norma regia* de 1781. L'école a possédé des professeurs renommés. Rappelons le P. Milanesi, professeur de médecine; Stefan Szanto-Arator, traducteur de la Bible; Mathias Sambar, écrivain ecclésiastique; Martin Szentivanyi, professeur de droit; David Szabo de Barot, écrivain; Max Hell, astronome; Jean Molnar-Piuaru, oculiste; Martin Bolla, historien; Henri Finaly, linguiste; Geza Czirbusz, géographe, etc.

Mentionnons parmi les anciens élèves, le célèbre cardinal Pierre Pazmany, métropolitain-primat de Hongrie; les évêques catholiques de rite latin Joseph Martonfi, Nicolas Kovats, François Lönhart; de rite roumain uni Jean Giurgiu de Patak et Jean Lemeni; orthodoxes, Nicolas Popea et Basile Moga; le métropolite orthodoxe Jean Metiano; les écrivains Clément Mikès, Pierre Apor, Farkas Cserey, Nic. Josika, Stefan Petelei, Georges Sincaï, Pierre Maïor, Georges Lazăr, Théodore Racocea, Georges Barițiu, Aron Pumnul, Jean Maïoresco, le juriste Carol Szasz, le héros national roumain Avram Iancu, et d'autres.

III. Les catholiques de rite arménien. — Bien que n'étant que 36 000 fidèles, ils possèdent depuis le 5 juin 1930 un administrateur apostolique, le P. Sahag Gokian (de la congrégation des mékitaristes de Vienne) qui relève directement du Saint-Siège. La cathédrale de la Sainte-Trinité, avec trois prêtres et la résidence de l'administrateur sont à Gherla-Someș. Il y a encore cinq paroisses, toutes ayant leur titulaire. Les Arméniens catholiques possèdent encore huit chapelles et trois séminaristes. Ils possèdent une école primaire avec trois instituteurs et cinquante-quatre élèves; deux orphelinats et deux asiles de vieillards; des réunions de piété eucharistique, de Sainte-Anne, du Saint-Rosaire, du Sacré-Cœur. Les dissidents sont au nombre de 18 000, avec vingt-trois églises, cinq chapelles et vingt-quatre prêtres.

Voir les annuaires des écoles mentionnées dans le chapitre.

IV. Les ordres religieux. — *I. Dans les diocèses de rite roumain.* — 1° *L'ordre de Saint-Basile le Grand.* — Il existe dans l'Église roumaine unie depuis 1747. Cette année-là, les premiers moines basiliens, Grégoire Maer (alias Maïor), Silvestre Caliani et Géronce Cotorea, entrèrent au monastère de la Sainte-Trinité de Blaj. En 1750, Athanase Rednic vint de Muncaciu. Grâce à ces moines, nous voyons s'ouvrir les écoles de Blaj. A partir de 1784, l'ordre, pour plusieurs raisons, mais surtout à cause du joséphisme niveleur, commence à vivoter et à végéter jusqu'en 1870. Depuis ce moment-ci, jusqu'à nos jours, l'ordre est à peu près inexistant. Il est vrai que, de temps à autre, nous voyons des moines paraître, mais sans qu'ils puissent mener une vraie vie monastique, au point que la branche de l'ordre basilien de Blaj disparaît complètement.

1. *Le monastère de Bixad.* — Il a été fondé en 1700 par l'archimandrite Isaïe de Trébizonde. De là, ce moine exerça une propagande active dans les régions du nord-ouest du pays, surtout dans la région nommée « la terre de l'Oash », en faveur de l'union avec l'Église de Rome. En 1701, l'archimandrite est tué perfidement par des brigands, poussés par les calvinistes qui veulent enrayer sa propagande religieuse. Après sa mort, le monastère resta désert jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, moment où, à la suite des demandes réitérées de la population, le protohigoumène de Muncaciu, dont dépendait Bixad, envoya quelques moines. Dès lors, il y a toujours eu des moines ici, soit roumains, soit appartenant à d'autres nationalités. En 1919, le monastère devint complètement roumain, car les Ruthènes restèrent à peu près tous sous la domination tchécoslovaque. En 1925, à la mort du dernier hiéromoine roumain de la commune observance, le monastère passa aux basiliens de la branche polonaise, réformée par ordre de Léon XIII. Pendant l'été de cette même année, trois hiéromoines et un frère convers s'installèrent dans le monastère, ouvrant avec l'autorisation du Saint-Siège un noviciat particulier et commençant une activité missionnaire très intense. La nouvelle fondation fut très rapidement connue, Bixad étant le lieu de pèlerinage le plus connu dans le nord de la Transylvanie, possédant une icone miraculeuse très célèbre, dont le culte attire chaque année de 50 à 60 000 pèlerins.

En 1927, le monastère de Bixad reprend la publication de la revue pastorale : *Cuvântul adevărului* [*Parole de la vérité*], fondée par un moine basilien de Prislop en 1913. Cette revue est d'un grand secours aux prêtres du ministère. En 1932, le monastère organisa une imprimerie qui permit aux moines de s'adonner à la publication à bon marché de brochures populaires religieuses. De la fondation de l'imprimerie jusqu'à la fin de l'année 1936, les Pères ont pu publier 170 000 brochures populaires. En 1933, les moines lancèrent un petit bulletin *Misionarul Eucharistic* [*Le missionnaire eucharistique*], organe de l'association des prêtres adorateurs, dont le centre se trouve à Bixad. Les religieux entreprennent de nombreuses missions populaires dans de multiples paroisses de

la province métropolitaine, et souvent donnent des retraites aux prêtres et aux séminaristes dans les différents centres.

A présent, à Bixad se trouvent : le supérieur régional des basiliens de Roumanie avec quatre hiéromoines, quatorze moines et dix novices. A Rome se trouvent deux étudiants, et deux en Pologne. Bixad compte actuellement trente-trois religieux.

2. *Le monastère de Moiseu.* — Pendant l'été de 1933, les basiliens de Bixad ont pris la direction du monastère de Moiseu dans le Maramureş, monastère ancien fondé avant 1600 et resté désert depuis de longues années. Le monastère abrite actuellement deux hiéromoines et quatre moines. C'est un centre de pèlerinage qui attire annuellement de 20 à 25 000 pèlerins.

3. *Le monastère de Nicula.* — Trois ans plus tard, les religieux de Bixad reprennent la direction du monastère de Nicula, fondé en 1600. On y vénère une célèbre icone miraculeuse. Le piariste André Varjas dit, avec raison, que le miracle le plus important opéré par Notre-Dame de Nicula est le retour des Roumains, pendant longtemps dissidents, à l'unité romaine. De 1840 à 1936, le monastère, visité annuellement par 50 à 60 000 pèlerins, n'abrita aucun moine. Maintenant il compte deux hiéromoines et quatre moines.

4. *Le monastère de Prislop.* — L'ordre basilien possède encore le monastère de Prislop-Hunedoara, mais pour le moment il n'y a pas de religieux.

Le nombre total des basiliens roumains est de neuf hiéromoines, vingt-deux moines, quatre étudiants en théologie, dix novices, en tout quarante-cinq religieux.

La direction centrale de l'ordre basilien de la Stricte-Observance se trouve à Rome, 3 piazza Madonna dei Monti. L'ordre ne reçoit, comme frères de chœur, que des candidats ayant leur baccalauréat. Le noviciat dure deux ans suivi, pour les frères de chœur, de deux ans de philosophie et de quatre ans de théologie. Les frères convers doivent apprendre un métier ou bien aider à la bonne marche matérielle des maisons. La vie de l'ordre est caractérisée par une spiritualité profonde et, à l'intérieur du monastère, par un grand esprit de famille, au dehors par une activité intense, par la presse et la prédication.

2° *Les augustins de l'Assomption.* — Ils ont été appelés en Roumanie en 1923 par Mgr Suciu, métropolitain de Blaj. La Providence avait permis que celui qui dirige aujourd'hui la congrégation de l'Assomption, le R. P. Gervais Quenard, se fût sacrifié, pendant la Grande Guerre, à soigner les soldats roumains atteints du typhus exanthématique. Nommé supérieur général, le P. Quenard ne put que se réjouir de répondre à l'invitation de l'épiscopat roumain uni, d'envoyer des professeurs de français aux lycées de Blaj et de Beiuş. En 1923, les deux premiers prêtres de l'Assomption arrivèrent à Blaj, et l'année d'après deux autres furent envoyés à Beiuş. En 1926, Mgr Nicolesco en demande deux pour la direction de l'internat diocésain de Lugoj. Dans chaque centre, les assomptionnistes, en plus de leurs occupations officielles, fondèrent des œuvres conformes à l'esprit de leur ordre. A Blaj, ils ouvrent le petit séminaire *Casa Domnului* et l'un d'entre eux fut nommé, pendant quelques années, recteur de l'internat *Vancea* de garçons, annexé au lycée Saint-Basile le Grand. A Beiuş, les assomptionnistes ont la direction de l'internat *Pavel* de garçons, contigu au lycée *Samuel Vulcan*, et d'un petit séminaire *Cristos Rege*. En 1928, à l'occasion de l'année jubilaire du lycée, les Pères de Beiuş font paraître l'*Observator*, revue de culture générale. Certains numéros spéciaux, comme ceux en l'honneur de saint Augustin (1930), de la sainte Vierge (1931), du divin Rédempteur (1933) et de sainte Bernadette (1934), ont été accueillis avec une grande sympathie par les catholiques. La bonne renommée de Beiuş a beaucoup gagné par l'arrivée de ces apôtres désintéressés. De même, l'enseignement du français est en honneur dans ces internats que les Pères dirigent selon l'esprit des pensionnats catholiques français.

Dans ces trois centres, en étroite collaboration avec le clergé diocésain, les assomptionnistes, passés au rite oriental, s'adonnent à un ministère fécond, à Blaj, dans la belle chapelle, qu'ils ont eux-mêmes bâtie, à Beiuş, dans une petite église historique en bois, apportée d'un village voisin et rebâtie dans leur propriété, enfin à Lugoj, dans la chapelle de l'internat. Ils prennent part aussi aux missions populaires et aident les prêtres dans leur œuvre d'apostolat. Voyant qu'un certain nombre de jeunes gens désiraient entrer chez eux, les Pères, avec l'autorisation du Saint-Siège, ont ouvert en 1926, un noviciat à Beiuş.

A Bucarest, depuis l'automne 1934, les assomptionnistes ont ouvert un foyer d'étudiants. Ceux-ci ont donc une maison où ils se sentent en famille et où ils trouvent une atmosphère religieuse, grâce à la présence d'une chapelle où se célèbrent les offices dans le rite roumain. Les Pères rendent volontiers service aux deux autres églises roumaines unies, quand le clergé leur demande leur concours. Ils espèrent être bientôt chargés d'une paroisse de rite roumain dans les environs de la gare du Nord. Les assomptionnistes ne font que commencer leur activité en Roumanie. Une fois établis, leur nombre ne pourra que s'accroître, grâce aux vocations roumaines et ils auront la possibilité d'exercer une belle activité, comme dans les autres pays. En Roumanie, pour le moment, on compte onze prêtres dont six roumains et cinq frères convers roumains, de plus dix religieux roumains à l'étranger qui font leurs études.

Tout récemment, par une délicate attention à l'égard du pays qui, après la Grande Guerre, avait pris l'initiative des congrès internationaux de byzantinologie en organisant le premier sur son sol, les assomptionnistes ont pris la résolution de transporter leur institut d'études byzantines de Kadi Keui (Constantinople) à Bucarest. Leur vaste bibliothèque de spécialité byzantine y fut transportée ainsi que leur revue bien connue, les *Échos d'Orient*, qui en est à sa quarantième année d'existence. On attend beaucoup des fils de saint Augustin en Roumanie.

Les sœurs oblates de l'Assomption, fondées en 1863 par le P. Emmanuel d'Alzon, pour être les auxiliaires des assomptionnistes dans leurs œuvres apostoliques, ont été appelées par Mgr Frenţiu, évêque d'Oradéa, en 1925, pour prendre la direction de l'internat *Pavel* de jeunes filles annexé au lycée de filles de Beiuş. Elles ont également ouvert une maison pour postulantes et maintenant elles ont trois sœurs roumaines à Beiuş et dix autres qui se trouvent au noviciat en France. Elles pourront entreprendre, en s'adaptant à leur milieu, d'autres œuvres apostoliques.

3° *La Société de Jésus.* — Elle exerça son activité en Roumanie du vivant même de saint Ignace de Loyola. En 1554, l'évêque de Transylvanie, Paul Bornemisa, lui demandait de fonder un collège dans cette région. La haine des calvinistes fit avorter le projet. En 1556, l'évêque fut exilé et ses biens séquestrés. Le prince Étienne Bathory, plus tard roi de Pologne, fervent catholique, fonda, en 1579, un collège à Cluj et le confia à la Compagnie de Jésus. En 1581, ce collège fut élevé au rang d'université et occupa un nouveau local. Il devint aussi une école supérieure très célèbre; les jeunes gens des meilleures familles le fréquentaient et, parmi eux, on remarque le jésuite Pierre Pazmany († 1637), futur cardinal, âme de la contre-réforme en Hongrie. Entre 1581 et 1588, la Société de Jésus possédait à Cluj une imprimerie

importante. La résidence d'Alba Julia fut fondée en 1581. De là et de Cluj partirent les meilleurs prédicateurs de l'ordre pour prêcher des missions populaires dans toute la Transylvanie. Le P. Jean Leleszi prêcha des missions dans six cents paroisses. Le P. Alard, d'origine allemande, aidé par d'autres Pères, convertit de nombreux hérétiques. Les protestants virent de fort mauvais œil cette activité apostolique. La « Diète » ou réunion des représentants provinciaux, à Medias, en 1588, demanda l'expulsion des jésuites de Transylvanie. Une partie des religieux se retira en Moldavie et l'autre partie en Munténie. En 1588, ils organisèrent même une mission à Iassy. En 1590, le prince les rappelle en Transylvanie, à Cluj, à Alba Julia et à Oradéa, mais ils devaient être très prudents. Michel le Brave, premier grand réalisateur de l'unité roumaine, fait restituer aux Pères leurs biens. C'est à eux qu'il confie l'éducation de son fils Petrascu. Après sa mort, les jésuites sont de nouveau attaqués par les protestants en 1603. A Cluj, le frère sacristain est tué pendant qu'il défendait le Saint-Sacrement, tandis que le recteur du collège était blessé. En 1606, les jésuites sont encore expulsés de Transylvanie. Le prince Gabriel Bethlen, cependant, les rappelle et leur rend beaucoup d'églises et les résidences d'Alba-Julia et Cluj. A la même époque, s'organise la résidence de Caransebeş, où un Père originaire de cette ville, Georges Buitul, roumain de naissance, exerce un fructueux apostolat. Ayant terminé ses études ecclésiastiques au Collège germanique de Rome, où il devint membre de la Compagnie, il prêche la parole de Dieu, d'abord dans la région de Caransebeş, ensuite à Cluj-Manastur où il meurt en 1635. Les habitants de Caransebeş, en apprenant sa mort, viennent à Cluj pour remporter avec respect les restes de leur apôtre aimé. Le P. G. Buitul, alors qu'il était encore élève à Rome, avait traduit en roumain le catéchisme de saint Pierre Canisius. En même temps, les jésuites forment une *Missio Dacica* en 1640, avec neuf prêtres, trois professeurs et deux frères.

En 1653, les religieux sont de nouveau expulsés de Transylvanie, mais, à l'avènement des Habsbourg, ils reviennent à Cluj et y reçoivent l'église de l'ancienne citadelle, aujourd'hui entre les mains des franciscains. Peu à peu, ils rachètent la petite propriété de Manastur, construisent l'église de l'université (1718-1724), ensuite le séminaire Bathory-Apor (1734) et l'internat des nobles (1735). Ces instituts sont dirigés par les Pères avec de grands succès, jusqu'à la suppression de la Société (1773). Vers le même temps (1683-1773), les Pères fondèrent une maison à Satu-Mare. Partout, ils accomplirent de grandes choses sur le terrain de l'éducation, des sciences et de la vie religieuse. Un Père d'origine transylvaine, Stefan Pongratz, mourut martyr pour la foi catholique, en 1619, à Casovia (Košice en Tchécoslovaquie) et a été béatifié en 1906. A la fin du XVII[e] siècle, les jésuites fondèrent un grand nombre de maisons en Transylvanie : Gheorgheni, 1689; Brasov, 1690; Oradea et Sibiu, 1692; Timisoara, 1716; Baïa Mare, 1713; Baïa Sprié, 1730; à Sibiu et à Odorheiu, ils dirigèrent même un lycée et fondèrent et administrèrent les paroisses de Sibiu, Brasov, Odorheiu, Targul Mureş et Satu-Mare.

L'événement le plus important à cette époque dans l'histoire du peuple roumain — l'union des Roumains transylvains avec l'Église de Rome — est dû à leur zèle. L'apostolat du P. G. Buitul excita une vive admiration pour leurs œuvres. C'est grâce à l'action apostolique du P. Paul Barani que l'on doit la réunion du synode de l'union, tenu à Alba Julia en 1697, sous le métropolite Théophile. A la mort de celui-ci, son successeur, Athanase Anghel, continua les tractations avec Rome et les mena à bonne fin. Jusqu'en 1773, les évêques roumains unis ont comme conseillers des jésuites. Certains d'entre eux sont très populaires, comme par exemple le P. Adam Fitter, à qui l'on offrait de devenir le successeur de l'évêque Jean Giurgiu de Patak et qui refusa par humilité.

La suppression de la Compagnie de Jésus (1773) fut un grand coup pour la vie et les institutions catholiques en Transylvanie. Jusqu'en 1858, sur le territoire de la Roumanie actuelle, il n'y eut plus de maison de la Compagnie, mais, en cette année, l'évêque de Satu-Mare, Jean Ham, leur confie l'internat du lycée qu'ils dirigèrent jusqu'en 1927, date où ils furent remplacés par des prêtres du diocèse. En 1924, s'organise la mission roumaine qui devint, en 1931, une vice-province. La Compagnie a une résidence à Bucarest, à Iassy, Cernăuţi (Czernovitz), Cluj, Satu-Mare et Toteşti-Hunedoara avec un total de vingt et un prêtres. Depuis 1930, les jésuites ont la direction du séminaire diocésain latin de Iassy. En 1924, ils ont ouvert un noviciat à Satu-Mare, puis à Toteşti, où l'institution prit un caractère purement roumain. En 1927, s'organise la section roumaine de l'ordre, et la première maison de rit roumain est celle de Toteşti. Les étudiants en philosophie et en théologie font leurs études en Pologne et en Belgique, et sont pour le moment au nombre de sept. Le nombre total des religieux de la Compagnie en Roumanie est de trente-huit.

4° *La congrégation des sœurs de Sainte-Marie de Blaj.* — Déjà le II[e] concile provincial (Blaj, 1882) prévoyant au titre III, c. I-II, la restauration aussi rapide que possible de l'ordre des basiliens, montrait l'utilité des instituts de religieuses pour l'éducation de la jeunesse féminine des grandes villes, exprimait le désir de voir ces plans se réaliser et promettait de recueillir les fonds nécessaires. Cependant, pendant longtemps, rien ne se fit. La Grande Guerre cependant posa de nouveau la question de la fondation de religieuses.

Au printemps de 1916, le chanoine Basile Suciu, qui devait devenir en 1919 métropolite de Blaj, demandait l'avis du grand patriote Georges Pop de Băşeşti, sur l'organisation et la direction de l'orphelinat roumain uni de Blaj; le grand homme roumain conseilla au métropolite de faire venir des religieuses. Après la guerre, en 1921, le métropolite obtint du pape que toutes les religieuses roumaines unies, qui se trouvaient dans les monastères de rite latin de l'ex-empire austro-hongrois, pourraient, si elles le voulaient, passer dans le monastère de Blaj. Trois sœurs répondirent à cet appel. Parmi elles, se trouvait sœur Marie Febronia Mureşanu, originaire de Subcetate-Mureş, appartenant à la congrégation bavaroise des franciscaines de Mallersdorf, ayant fait ses études de pédagogie supérieure à Kalocsa (Hongrie) et pour lors professeur à Târgul-Mureş. Elle fut chargée de l'organisation et de la direction de la nouvelle congrégation. Six autres candidates demandèrent leur admission. Ce fut Mgr Nicolesco, l'actuel métropolite de Blaj, alors chanoine, qui rédigea le premier règlement demeuré en vigueur jusqu'en 1935, date à laquelle Mgr Balan, l'évêque actuel de Lugoj, alors membre de la commission romaine pour la codification du droit canonique oriental, élabora en 1935 un nouveau statut qui attend l'approbation du Saint-Siège.

En quinze ans, cette congrégation s'est développée d'une façon extraordinaire. Au commencement, elle se trouvait à Obreja avec l'orphelinat dont elle était chargée. En automne de l'année 1927, elle vint se fixer à Blaj où elle prit la direction de l'internat des écoles secondaires de filles, abritées dans un magnifique bâtiment appelé *Institut de la reconnaissance.* La congrégation compte quatre-vingts membres et sept

maisons; quatorze élèves ont embrassé la vie religieuse. A Cluj, capitale de la Transylvanie, les sœurs ont deux maisons. La première est l'école ménagère supérieure, l'autre une école primaire. On trouve encore des sœurs à l'hôpital Michel le Brave de Craiova; seize d'entre elles au sanatorium pour tuberculeux à Aïud, et autant à celui de Geoagiu de Jos (Hunedoara); six à l'hôpital départemental de Reghin-Mureş, et onze à l'hôpital d'État de Sighisoara (Târnava Mare). A Sovata, la maison de Cluj possède une maison de repos pour les hôtes payants.

Les écoles dirigées par les sœurs sont en bonnes mains, selon les paroles de M. Angelesco, ministre de l'Instruction publique. « En visitant ces écoles (celles de Cluj), écrit-il, je suis resté sous l'impression d'une parfaite discipline scolaire, d'une admirable propreté et d'un ordre exceptionnel que rarement on trouve en d'autres écoles. J'ai été frappé, en particulier, de l'esprit de sacrifice et d'abnégation montré par les sœurs de la congrégation Sainte-Marie, qui, quoique recrutées souvent dans des familles distinguées, comprennent et savent néanmoins sacrifier tout ce qu'il y a de plus noble dans le cœur pour contribuer au progrès de la culture roumaine. J'ai trouvé, ici, ce qui m'était, en tant que ministre, un programme, c'est-à-dire une réalisation du suprême commandement pédagogique et didactique qui demande non seulement l'instruction mais surtout la culture du cœur, la formation et l'entraînement des caractères sur le chemin tracé par les vérités éternelles de la religion chrétienne. Je vois l'esprit de Blaj réalisé ici, comme je l'ai vu réalisé là-bas même, et je pense que, pour les écoles dirigées dans cet esprit, l'État n'a pas contribué autant qu'il l'aurait pu. »

II. DANS LES DIOCÈSES DE RITE LATIN. — 1° *L'archidiocèse latin de Bucarest.* — En dehors de trois jésuites, de deux lazaristes, de trois Pères de Steyl (S. V. D.), un méchitariste, comptent encore les congrégations suivantes :

1. *Les frères des écoles chrétiennes.* — Ils ont des maisons à Bucarest et vingt-quatre frères Pour donner aux candidats, en plus de l'éducation morale et religieuse, une éducation vraiment nationale, les supérieurs ont ouvert un noviciat. A Oradéa, à côté de l'école normale roumaine unie, les frères ont la direction de l'internat et comptent trois anciens frères, dix-sept frères scolastiques, et trente-trois aspirants. A Craiova, il y a trois frères et quatre à Satu-Mare, au total quatre-vingt-quatre membres.

2. *Les dames dites anglaises.* — Elles sont au nombre de 292 religieuses, dans six maisons, dont trois à Bucarest et trois en province (Brăila, Craiova, Turnul Severin). La maison principale est à Bucarest, où se trouve aussi le noviciat.

En 1906, l'institut reçoit la médaille d'or et le diplôme d'honneur de l'exposition jubilaire roumaine, à cause des travaux que l'institut avait fait exposer. En 1913, à la demande de S. A. R. la princesse Marie, future reine, quatre sœurs de cet institut, en compagnie de quatre filles de la charité, partirent pour Zimnicea, pour soigner les soldats malades du choléra, pendant la guerre balkanique. En 1916, pendant la Grande Guerre, les maisons des sœurs sont transformées en hôpitaux pour les soldats. Les sœurs s'en occupent avec beaucoup de dévouement. Beaucoup d'entre elles furent victimes de leur dévouement auprès des cholériques, et l'une d'elles succomba à cette maladie. Le 27 mai 1925, a lieu la consécration de la nouvelle chapelle de l'institut, en présence de S. M. Ferdinand Ier. Pendant les années qui suivent, certaines améliorations ont pu être réalisées, dans l'institut même, qui adopte le programme de l'État pour toutes les classes. En 1936, un grand nombre de sœurs qui n'étaient pas encore citoyennes roumaines, le sont devenues. A côté de l'ordre, de la propreté, de la piété qui dominent dans les maisons de cette congrégation, les Roumains sont enchantés de voir son patriotisme et son attachement à la dynastie.

3. *Les filles de la charité.* — Elles sont à Bucarest depuis le 20 mai 1906 Au commencement, elles dirigeaient un dispensaire, puis un ouvroir pour quarante élèves, enfin elles ouvrirent un orphelinat. La première supérieure fut sœur Élizabeth Pucci qui laissa un souvenir impérissable. Pendant les deux dernières guerres, elle rendit de grands services à sa patrie d'adoption, surtout pendant la guerre balkanique, en se dévouant auprès des soldats atteints du choléra. Quand à la fin, terrassée à son tour par la maladie et la fatigue, elle succomba, S. M. la reine Marie de Roumanie, écrivit à sa mémoire une émouvante notice biographique.

Après la Grande Guerre, la congrégation s'est réorganisée et a continué son travail avec un plus grand zèle. L'ancienne clinique s'est agrandie de deux nouvelles ailes en 1928 et 1934, et en 1936 se lève de terre un dispensaire et un hôpital à cinquante et un lits pour les pauvres non payants. Ici, chaque année, se donnent à peu près 10 000 consultations gratuites et environ 26 000 pauvres sont secourus. La clinique proprement dite compte soixante-dix lits. En 1930, l'on construisit une église desservie par deux prêtres lazaristes et qui rendra de grands services aux malades et aux fidèles du quartier. La communauté de langue française dépend de Paris, par Constantinople, et compte une supérieure, quatorze sœurs, aidées par dix-huit infirmières.

2° *Le diocèse latin de Iassy.* — Il compte sur son territoire les ordres et les congrégations suivants :

1. *Les frères mineurs conventuels.* — Ils étaient dans le pays avant la fondation des deux principautés roumaines : la Munténie et la Moldavie. Leur fondateur lui-même avait pensé à l'évangélisation de ces régions. En juillet 1221, il s'était mis en route pour s'entendre avec saint Dominique sur la conversion des Coumanes qui vivaient dans ces régions. La mort inattendue de Dominique ne permit pas la réalisation de ce projet. Cependant, en 1239, le pape Grégoire IX, par la bulle *Cum hora undecima*, envoie les fils de saint François évangéliser les Bulgares et les Coumanes. Jérôme Catalano, évêque local, relate en 1322 que, pendant quatre-vingts années, l'on a évangélisé les Tatares et les Coumanes et bâti quarante églises. En 1227, eut lieu la fondation de l'évêché de Milcove (Mylcov) à la frontière des Tatares, pour la conversion des Coumanes et de leurs voisins. Un certain nombre de franciscains souffrirent le martyre pour leur foi. Ainsi Ange de Spoleto, tué par les Bulgares à Mauro-Castro (Cetatea Alba) entre les années 1314 et 1329; Lucas et Valentino, ensevelis le 12 février 1326 dans la ville de Siret : ici encore sont ensevelis en 1340 les martyrs Blasius et Marcus, tous du monastère de la Sainte-Croix de Léopol (Lwow en Pologne). Ces moines convertirent au catholicisme Latzco, prince de Moldavie. A la demande de celui-ci, le pape Urbain V fonda, le 9 mars 1371, l'évêché de Siret, en nommant comme premier évêque le franciscain André de Cracovie. Cet évêché resta à Siret jusqu'en 1400, date à laquelle le dominicain Jean Sartorius transféra le siège à Snyatin (Pologne). En 1401, cependant, le pape Boniface IX fonda l'évêché de Bacău (Bacovia) qui disparut en 1 .98, à cause non seulement des guerres continuelles contre Selim, le sultan de Constantinople, mais aussi à cause des hussites. Entre 1420-1461, nous trouvons les traces d'un évêché catholique à Baïa, en Moldavie, ayant comme évêques tantôt des dominicains et tantôt des franciscains. En 1517, la grande famille franciscaine se divise en deux branches, les récollets et les

conventuels. Ce furent les premiers qui eurent les missions dans ces régions; pas pour longtemps, cependant, car certains membres du clergé tant régulier que séculier passèrent au hussitisme ou au calvinisme.

Le 28 novembre 1580, Benoît de Galiano, marchand italien, trouve les catholiques de Muntènie et de Moldavie dans un état lamentable. A sa demande, le religieux conventuel Jérôme Arsengo (Arsenghi) vient comme visiteur apostolique et, aidé par ses confrères, rebâtit le monastère de Bacău laissé en ruines, par les récollets hongrois. Une fois entrés dans le pays, les conventuels ne le quittent plus, ni pendant les guerres avec les Turcs, ni pendant les invasions barbares; ni la faim, ni la peste, ni d'autres fléaux ne les éloignent de leur centre d'apostolat. Parmi eux, se sont recrutés d'abord « les visiteurs apostoliques », ensuite « les préfets apostoliques » et cela pendant cent ans. En 1818, Rome supprime l'évêché de Bacău et crée le vicariat apostolique de Moldavie. Le 17 juin 1884, par le bref *Quæ in Christiani nominis incrementum*, le pape Léon XIII crée l'actuel diocèse de Iassy. En 1895, la S. C. de la Propagande élève la mission « des conventuels » de Moldavie au rang de province avec le titre de Saint-Joseph ayant quatre custodies : Bacău, Galați, Săbăoani et Trotuș, avec dix maisons ayant le soin spirituel des fidèles des paroisses respectives, ainsi que le droit de nommer eux-mêmes leurs supérieurs locaux. De même, ils reçoivent l'autorisation d'ouvrir un noviciat. En 1897, ils bâtissent le séminaire d'Hălăucești, qui commence avec dix élèves. Mentionnons qu'en 1926 ils ouvrent un deuxième séminaire pour leurs novices à Sabaoani et, en 1932, leur scolasticat de Liuzii-Călugăra, avec onze théologiens, et seize philosophes.

En 1929, à la demande de Mgr Frențiu, évêque roumain uni d'Oradéa, six religieux embrassent le rite roumain et fondent deux monastères, l'un à Oradéa et l'autre à Drăgești (Bihor). Dans cette dernière commune, ils ont pu construire une belle église en l'honneur de saint Antoine de Padoue avec le privilège de l'indulgence *toties quoties*, le dimanche qui suit la fête du patron et la fête de l'Assomption. Les Pères de Drăgești administrent plusieurs paroisses voisines et exercent à Oradéa un ministère fécond. Entre les années 1897 et 1935, les conventuels ont reçu 226 élèves, parmi lesquels 132 sont entrés au noviciat, 87 ont fait les vœux simples, et 52 les vœux solennels; 47 ont reçu l'ordination sacerdotale. Ils possèdent une maison d'édition « Serafica », où ils impriment la revue *Viața* [*La vie*], un almanach, actuellement dans sa 25e année, ainsi qu'une bibliothèque populaire catholique.

L'orphelinat de Husi, est dirigé par dix sœurs franciscaines nommées *del liglio* et ce sont aussi les franciscaines qui s'occupent de la bonne marche matérielle du séminaire de l'archidiocèse de Bucarest.

2. *La congrégation des sœurs de Notre-Dame de Sion.* — Elle a, en Moldavie, deux fondations déjà anciennes, à Iassy et à Galați, qui datent du vivant même du fondateur Théodore Ratisbonne. L'on a vu comment se sont réalisées ces deux fondations grâce à l'évêque, Mgr Salandari.

3° *Dans le diocèse latin de Satu-Mare et Oradéa.* — 1. *L'ordre des piaristes.* — A Carei-Sălaj, il a une paroisse et un noviciat (quatre Pères).

2. *Les frères mineurs conventuels.* — Ils ont un monastère et une église paroissiale à Baïa-Mare, avec un noviciat et un scolasticat (quatre Pères et onze étudiants). Ils administrent la paroisse Tăuiți.

3. *La congrégation de Saint-Jean de Dieu* (Misericordiens). — Elle a un monastère avec un hôpital (cinquante lits) et une pharmacie à Satu-Mare (trois religieux et deux novices), un autre à Oradéa.

4. *La congrégation des sœurs de charité de Saint-Vincent de Paul* (congrégation locale). — Elle a sa maison mère à Satu-Mare (cent dix sœurs, trente novices et trente postulantes). Elle dirige un lycée de filles, une école normale de filles, une école d'application, une école pour de petits enfants et un internat pour quatre-vingts élèves. Elle fournit aussi des infirmières à l'hôpital des frères de Saint-Jean de Dieu et à l'hôpital d'État. Elle dirige des écoles primaires et secondaires dans six autres paroisses du diocèse de Satu-Mare, dans douze paroisses du diocèse d'Alba Julia, dans trente et une paroisses en Hongrie, dans une paroisse en Autriche, dans dix-sept paroisses en Tchécoslovaquie et dans trente et une paroisses de l'Amérique du Nord.

5. *L'ordre des prémontrés* (douze religieux). — Il administre deux paroisses.

6. *L'ordre des capucins* (deux Pères et un frère). — Il a une église et s'adonne à l'œuvre des catéchismes.

7. *La congrégation des ursulines.* — Elle dirige une école primaire, une école normale, un lycée de filles. Elle a aussi un noviciat.

8. *Les filles de la charité.* — Elles dirigent l'institut Saint-Vincent, une école normale pour les institutrices, des jardins d'enfants, un lycée de filles avec un internat. Elles ont aussi un asile pour les enfants abandonnés et un sanatorium. Elles ont encore deux de ces asiles à Betfia et à Săniob. Elles comptent 91 sœurs, et 12 candidates. Elles ont cinq maisons dans le diocèse d'Alba Julia.

9. *Les sœurs franciscaines.* — Elles sont au nombre de treize dans l'hôpital départemental d'Oradéa avec deux novices et deux candidates. A Beiuș, il y a sept sœurs à l'hôpital.

4° *Dans le diocèse latin de Timisoara.* — 1. *L'ordre des piaristes.* — Quatorze religieux dirigent un lycée avec un internat pour la jeunesse scolaire.

2. *Les frères mineurs conventuels.* — Ils ont deux paroisses, l'une à Arad (seize religieux), l'autre à Lugoj (cinq religieux). Ils ont aussi des maisons à Aïud, Târgul-Mureș et Târgul-Secuesc.

3. *Les frères de Saint-Jean de Dieu* (huit religieux). — Ils ont un hôpital et une pharmacie.

4. *Les salvatoriens.* — Ils administrent deux paroisses : Timișoara (douze religieux).

5. *Les sœurs des écoles pauvres de Notre-Dame.* — Appelées de Munich par Mgr Csajaghy, en 1858, dirigent des lycées, des gymnases, des écoles primaires. Elles ont vingt et une maisons dont six à Timișoara et quinze dans d'autres paroisses. Il y a 56 sœurs en trois couvents dans le diocèse d'Alba Julia.

6. *Les filles de la charité.* — Elles ont des écoles primaires et des asiles pour les vieillards à Comlosul Mare, Teremia Mare et Jimbolia.

7. *Les sœurs franciscaines.* — Elles s'occupent des malades dans deux hôpitaux de Timișoara, ensuite à Arad, Lipova, Radna et Lugoj.

8. *Les sœurs de Saint-Benoît.* — De la congrégation de Sainte-Lioba (douze); elles s'occupent des pauvres et des malades, et dirigent des associations féminines.

5° *Dans le diocèse latin d'Alba Julia.* — 1. *Les franciscains.* — Ils ont 238 religieux dont 98 prêtres, répartis dans vingt-trois maisons. Ils font plutôt du ministère.

2. *Les piaristes.* — Ils ont à Cluj un lycée avec internat et aussi un foyer pour étudiants (vingt-trois religieux).

3. *Les ursulines.* — Trente-neuf sœurs dirigent à Sibiu une école pour enfants, une école primaire avec sept classes, un gymnase et un cours d'études pendant deux ans pour les grandes.

4. *Les sœurs franciscaines de Mallersdorf.* — Elles ont leur centre à Brasov et sont 279 sœurs réparties

en douze monastères. A Brasov, elles ont une école primaire, un gymnase de filles et un patronage pour les servantes. A Sibiu, elles dirigent une école pour enfants, une école primaire avec sept classes, une école normale avec huit classes pour les institutrices, une école supérieure de commerce et un internat pour les différentes élèves.

5. *Les sœurs sociales.* — A Cluj, elles dirigent l'hôpital central, ont un noviciat à Oradéa, une maison à Timişoara et une autre à Bucarest pour l'œuvre de protection des servantes et celle des associations féminines. Elles publient les deux revues féminines *A Nap* [*le Soleil*] et *Vasárnapi Harangszó.* [*La voix de la cloche du dimanche*].

Voir les annuaires diocésains respectifs.

V. L'Action catholique. — L'action catholique est représentée en Roumanie, chez les Roumains unis, par l'Association générale des Roumains unis (A.G. R.U.), chez les Roumains de rite latin par les congrès catholiques.

Déjà le métropolite uni Jean Vancea (1868-1892), organisateur de la province ecclésiastique d'Alba Julia et Făgăraş, pensait à serrer les rangs des fidèles autour de l'Église. Il voulut convoquer un grand congrès religieux de tous les unis. L'autorité magyare ne lui en donna point l'autorisation. Tout ce qu'il put faire, ce fut de convoquer, en 1873, un congrès ecclésiastique mixte de prêtres et de laïcs appartenant exclusivement à l'archidiocèse pour y traiter des questions scolaires et, en 1875, un autre pour la dotation des paroisses pauvres. Bien qu'empêchés de se réunir et de s'organiser, les Roumains unis manifestèrent énergiquement chaque fois que l'autonomie catholique magyare menaça de les accaparer. Par exemple, lors de la conférence convoquée à Alba Julia, le 13 avril 1871, par le baron Basile Pop, ancien vice-gouverneur de Transylvanie; pareillement dans la conférence présidée à Cluj par Alexandre Roman, professeur universitaire, membre de l'Académie roumaine, le 29 juin 1897. Au meeting d'Alba Julia, du 29 mai 1913, la participation des laïcs unis fut tout aussi mémorable, comme aussi la lutte menée par l'Église roumaine-unie, contre l'évêché d'Hajdu-Dorog, créé sur l'insistance du gouvernement magyar, dans un but de dénationalisation.

A la chute de l'empire austro-hongrois en 1918, les Roumains acquirent leur entière liberté nationale. Lors du plébiscite d'Alba Julia, le 1er décembre 1918, qui proclamait l'union de la Transylvanie à la mère-patrie, le 3e point des décisions a prévu comme principe fondamental à la formation du nouvel État roumain, les droits égaux et la pleine liberté confessionnelle pour toutes les confessions de l'État: il reconnaît dans l'article 22 de la constitution le caractère roumain de l'Église unie et sa priorité par rapport aux autres cultes.

Mais s'il en est ainsi en droit, autre est la situation de fait. La Roumanie étant un État à population en majorité orthodoxe, certains évêques orthodoxes et même quelques organes importants de l'État crurent devoir faciliter l'unification religieuse au profit de l'Église orthodoxe. Le moment leur parut favorable, lors du vote de la loi des cultes (1928). Sous sa première forme, cette loi prévoyait qu'avec le passage des fidèles d'une religion à une autre, se ferait un transfert proportionnel des biens ecclésiastiques. Ce projet de loi provoqua une vive agitation parmi les fidèles roumains unis. Prières publiques et processions se succédèrent pour éloigner le danger qui menaçait. A l'occasion de la procession de Târgul-Mureş la police et la gendarmerie déchirent les bannières, brisent les croix et frappent prêtres et fidèles. C'est de ces circonstances que surgit l'idée de l'Association générale des Roumains unis (A. G. R. U.) dans le but d'aider les évêques dans la défense de l'Église. Le congrès des unis, assemblé à Cluj (22 mars 1928) vote la motion suivante :

« 1. L'union avec Rome, réalisée en 1700 par nos grands ancêtres en des heures graves, a sauvé l'Église roumaine de l'absorption calviniste, et notre nation de la dénationalisation. Dans son histoire de deux cents ans, l'Église unie n'a aucune page noire; au contraire, elle y a inscrit les pages lumineuses de la renaissance de notre foi et de notre conscience nationale. Nous croyons fermement qu'elle seule, par ses liaisons spirituelles avec la latinité, garantit l'existence et la grandeur de la nation roumaine. Aussi nous confessons qu'aucune puissance humaine ne pourra briser les sceaux de notre union avec Rome, berceau de notre foi et de notre origine. »

Le 2e point de la motion flétrit les efforts de destruction de l'Église unie, tels que les manifeste la loi des cultes, tendance contraire à la justice et à la constitution et dangereuse pour la consolidation nationale. Le 3e point assure les évêques de l'affection et du dévouement illimité de tous les fidèles, et le 4e point prévoit l'organisation des laïcs unis de la province métropolitaine entière en une association.

La nouvelle association est constituée à Blaj les 23 et 24 novembre 1929. L'épiscopat roumain uni tout entier est présent et la bénit. Elle réalise complètement les buts de l'action catholique préconisée par le pape Pie XI, comme une participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique de l'Église. Les statuts approuvés par la conférence des évêques indiquent d'abord le nom de l'association et son siège à Cluj, puis précisent ses buts : *a)* Le soutien, la défense et la réalisation des intérêts de l'Église roumaine unie à Rome; *b)* l'approfondissement de la vie spirituelle des membres et l'intensification de l'éducation religieuse; *c)* la conduite de la vie publique et privée selon la morale chrétienne, dans le sentiment de l'amour de la nation et de la patrie; de la lutte contre les courants sociaux et religieux de tendances sectaires, destructrices, antinationales et antichrétiennes (art. 3). L'article 4 indique les moyens, moraux : réunions, conférences, livres, revues, journaux, etc., et matériels : cotisations, donations, etc. L'article 5 dit : « Dans le cadre de l'A. G. R. U., on ne peut faire de politique de parti. »

Les congrès généraux annuels de cette association sont remarquables par les impressionnantes manifestations religieuses, comme aussi par les professions de foi catholique dont ils sont l'occasion. On compte jusqu'à présent huit congrès de ce genre : Blaj (1929), Sighet (1930), Oradéa (1931), Aïud (1932), Dej (1933), Lugoj (1934), Carei (1935), Satu-Mare (1937).

Au congrès de Lugoj prit part S. M. le roi Carol II, qui participa non seulement à la messe et à la consécration de la cathédrale unie de cette ville, mais aussi à la grandiose procession eucharistique qui termina la cérémonie religieuse. « Je suis né et j'ai été élevé dans la religion orthodoxe », déclare le roi à cette occasion (6 octobre 1934), « mais je suis le souverain d'un pays dans lequel résident des citoyens d'autres confessions. Je suis décidé — et tous peuvent compter sur mon aide — à protéger avec la même fidélité et le même amour tous ceux qui seront les fidèles honnêtes de leur Église. »

Plus encore que les paroles les plus solennelles, comptent les exemples de foi, de piété, d'obéissance, et des autres vertus que donnent aux masses les notabilités laïques (avocats, médecins, ingénieurs, professeurs, journalistes, magistrats, fonctionnaires, etc.) en communiant et en participant aux diverses cérémonies religieuses. Pour les catholiques de rite latin, nous avons l'Association des catholiques de Bucarest

et le *Katholikus Népszovetség* [*La fédération populaire catholique*], de Cluj.

A. G. R. U. : *Bulletin de l'Association générale des Roumains unis* (1930-1936).

VI. Orthodoxie et union. — Dans la présente étude, nous nous garderons d'émettre une opinion personnelle : les faits seuls parleront. Au lecteur de tirer les conclusions qu'il jugera bonnes. Nous éviterons ainsi toute accusation de parti pris.

Parfois des incidents redonnent de l'actualité à des problèmes anciens et font que le public s'intéresse un moment à cette question des rapports entre les deux parties de l'Église gréco-roumaine, celle qui se rattache à Rome, celle qui est unie à l'Église orthodoxe. Cela ne signifie pas cependant que, durant les longues périodes de trêve, les problèmes aient perdu de leur importance. Loin de là, le calme, le recueillement favorisent l'objectivité de la discussion : grâce au recul dans le temps et aussi dans l'espace, la vision est plus nette et les jugements sont mieux établis. Un premier fait est à retenir : chaque fois que les Roumains ont voulu s'unir au Siège apostolique de Rome, les Grecs les en ont détournés. Quant aux Slaves, en particulier les Serbes et les Russes, c'est toujours d'un mauvais œil qu'ils ont vu cette union.

1° *Grecs*. — Mélèce Pigas, *locumtenens* du patriarche de Constantinople, apprenant que le métropolite de Moldavie et Succava, Georges Movila, frère du prince Jérémie, voulait, sous l'influence de certains Polonais, s'unir à Rome, lui envoya le *mandyas* (μανδύαν) aux quatre fleuves (οἱ ποταμοί) ainsi que la crosse de patriarche. L'envoi était accompagné d'une lettre (7 septembre 1597), dans laquelle il était recommandé au chef de l'Église roumaine de Moldavie de conserver « intact le trésor de la foi orthodoxe » et d'éviter « les innovations surtout celles de l'ancienne Rome..., car elles troublent les eaux de la foi orthodoxe ».

Si le seul bruit d'une éventuelle union avec Rome provoque une semblable démarche de la part des Grecs auprès des Roumains, que sera-ce quand ceux-ci s'uniront effectivement au pape! En 1700, après l'union des Roumains de Transylvanie au siège de Rome, l'évêque Athanase Anghel, véritable fondateur de cette nouvelle confession roumaine, est excommunié non seulement par Théodose Vestémeanul, métropolite d'Ungro-Valachie, mais encore par tous les autres évêques orthodoxes, tel le patriarche de Constantinople, Callinique, qui l'appelle « loup ravisseur », « hypocrite, plein de malice », « fourbe », et jouant sur son nom ne le nomme pas Athanase, mais Satanase. Quant à Dosithée, patriarche de Jérusalem, il vient lui-même en Transylvanie soulever les fidèles roumains contre leur pasteur. Durant son séjour prolongé à la cour hospitalière du voévode de Munténie, Constantin Brancoveanu, il trouve les moyens de faire une intense propagande anticatholique.

Voici quelques-uns des principaux ouvrages composés ou inspirés par ce patriarche en vue de ruiner l'union religieuse des Roumains avec Rome. Dès 1690, à Bucarest, paraît pour être distribué gratuitement aux orthodoxes un *Manuel contre le schisme des papistes* (Ἐγχειρίδιον κατὰ τοῦ σχίσματος τῶν παπιστῶν). La dédicace exprime la nécessité de détruire le papisme. En 1694, ce même patriarche transcrit, corrige, divise en chapitres et fait paraître à l'imprimerie de la Sainte-Montagne de l'Athos, à Iassy (Moldavie), le discours de Jean Eugénicos contre le concile de Florence : Τοῦ τῇ Θεοῦ χάριτι εὐσεβοῦς νομοφύλακος Ἰοάννου διακόνου τοῦ Εὐγενικοῦ λόγος ἀντιρρητικὸς τοῦ βλασφήμου καὶ ψευδοῦς ὅρου τοῦ ἐν Φλωρεντίᾳ συντεθέντος κατὰ τὴν πρὸς Λατίνους σύνοδον...

Un autre ouvrage parut à la même époque, toujours à Iassy : *Tome de conciliation* (Τόμος καταλλαγῆς). Six auteurs divers y réunissent leurs efforts pour détruire « en son fondement, le dogme papiste exécré de Dieu » (ἐκ βάθρων αἴρει θεομισὲς δόγμα παπιστῶν). Le même patriarche publia encore à Iassy en 1698 le *Tome de charité au sujet des Latins* (Τόμος ἀγάπης κατὰ Λατίνων). Ce qui précède laisse deviner ce que peut être cette « charité ». Sébastos de Trébizonde le Chimnite, dans son *Enseignement dogmatique* (Δογματικὴ διδασκαλία), imprimé à Bucarest en 1703, insiste sur les points qui séparent et non sur ceux qui rapprochent Orientaux et Occidentaux au sujet de la sainte eucharistie. Sous le titre de *Tome de joie* (Τόμος χαρᾶς), le patriarche Dosithée édite à Râmnicul-Vâlcei une série de brochures anticatholiques. A propos de la papauté, le patriarche de Jérusalem dit, entre autres, qu'elle est une rupture avec le Dieu véritable et que dès lors l'union avec les papistes n'est évidemment qu'une union avec le démon : ὁ γὰρ παπισμὸς... δὲν εἶναι ἄλλο τι, παρὰ ἀπὸ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ χωρισμός. Καὶ ἡ Οὐνία μετὰ τῶν παπιστῶν δὲν εἶναι ἄλλο τι ποτε, παρὰ προφάνη μετὰ τοῦ διαβόλου συμφωνία.

En 1710, à Târgovişte paraît la *Panoplie dogmatique* (Πανοπλία δογματική), arsenal complet d'armes contre les Occidentaux. A propos de ces écrits, un historien roumain fait observer que jamais n'est sortie de Roumanie une théologie aussi pesante pour anéantir les défenses des chrétiens d'autres confessions.

Cependant de semblables armes continuent à être forgées même après la mort du patriarche Dosithée. Son élève et successeur sur le trône patriarcal, Chrysanthe, livre à l'impression à Bucarest, en 1715, *L'histoire des patriarches de Jérusalem* (Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων). Il mentionne, lui aussi, le « schisme des papes de Rome » et la condamnation de leur pouvoir absolu et de leur infaillibilité. Il espère ainsi, grâce à Étienne Iavorski, métropolite de Kazan et Mourom, obtenir l'appui du « puissant et immense empire russe ».

A ces attaques, les Roumains unis de Transylvanie attendirent longtemps avant de pouvoir répondre. De fait, pendant plus d'un demi-siècle, ces Roumains n'eurent aucune imprimerie à leur disposition. Enfin, un moine réussit à apporter dans une serviette les caractères essentiels. Aussitôt l'évêque roumain uni, Pierre-Paul Aron, fondateur des écoles roumaines de Blaj, put imprimer en 1760 dans cette petite ville une *Lettre pastorale ou enseignement dogmatique*. L'auteur, mort en odeur de sainteté, y démontre que, là où n'existe pas d'union avec Rome, il n'y a ni Église, ni foi véritable. A l'appui de cette affirmation il cite un certain nombre de textes extraits des livres liturgiques de l'Église orientale. Puis il fait à sa thèse une curieuse application des paroles de saint Méthode au sujet des icones. « Il y a 725 ans, avait dit le patriarche, que l'Église vénère les images saintes. Les saints Pères des six conciles œcuméniques ne les ont jamais réprouvées, mais bien au contraire leur ont rendu l'honneur qui leur est dû. Or, nous lisons dans le *Triodion*, le *Synaxaire*, l'*Horologion*, etc..., que, depuis plus de dix-sept siècles, le patriarche de Rome a toujours été le juge suprême et le premier docteur dans l'Église du Christ et que, lorsque les Pères se sont réunis en concile, ils ne l'ont jamais condamné, mais bien plutôt honoré. Seuls Photius et Michel Cérulaire ont osé supprimer son nom dans les diptyques et l'outrager sans raison. » L'évêque Aron ne manque pas d'ailleurs de rappeler que ces deux auteurs du schisme oriental, selon la décision conservée dans la *Pravila*, ont été condamnés comme hérétiques. Mais, redisons-le, les Roumains unis à Rome étaient peu nombreux et

moins nombreuses encore leurs œuvres apologétiques.

Cette année-là, 1760, on publia à Râmnicul-Vâlcei, un nouvel ouvrage anticatholique : *Livre ou lumière avec témoignages probants relatifs à la Babylone mystérieuse qui est Rome, de notre saint Père Nil, archevêque de Solun, paru sous le règne de l'illustre prince Io Scarlat Grégoire Ghica Voévode* [en roumain]. L'intention de l'auteur est de démontrer que la scission entre l'Église romaine et les Églises orientales n'est due ni au hasard, ni à une cause quelconque, mais s'est produite à la suite d'une révélation divine.

Si les patriarches et autres dignitaires grecs, hôtes inévitables de la cour des voévodes roumains, furent les ennemis acharnés de l'union, les écoles grecques, longtemps à peu près les seules écoles des principautés moldo-valaques, furent à leur tour des foyers de haine anticatholique et surtout antilatine. En voici quelques preuves.

En 1775, à Halle, parut une *Réponse d'un orthodoxe à un frère au sujet de la domination des catholiques* (Ἀπόκρισις ὀρθοδόξου τινὸς πρός τινα ἀδελφὸν περὶ τῆς τῶν κατολικῶν [*sic*] δυναστείας). L'auteur de cette brochure, Nicéphore Théotokis, était alors métropolite de Kazan (Russie) et quelque temps auparavant professeur à l'académie grecque de Iassy. Voici comment cet évêque dépeint ses frères orientaux unis au Saint-Siège : « Cinq ou dix individus débauchés, en réalité aveugles et étrangers à leur race, qui se trouvent dans un collège à Rome, écrit-il; une dizaine ou une centaine de pauvres gens tailleurs de manteaux ou de capotes à Angora et autant à Messine; à peu près deux cents Albanais, soldats du roi de Naples; un ramassis d'étrangers, une centaine tout au plus, venus de divers pays et installés à Venise comme négociants: trois Valaques ignorants, désignés par l'almanach de Vienne comme évêques unis, avec probablement leur troupeau composé de ces malheureux Valaques qu'ils ont, il y a quelques années, arrachés à leur mère, l'Église orthodoxe, et sans leur consentement, car ce sont des gens de basse condition, simples, ignorants, incapables de comprendre ce qu'est l'union. »

Le métropolite Nicéphore Théotokis ajoute encore une note à ce tableau si peu fait pour unir les cœurs dans la charité et les esprits dans la vérité. Il cite le cas d'un évêque uni venu à Brasov en 1769 avec une escorte militaire. Ce prélat aurait menacé du fouet tous ceux qui n'adhéreraient pas à l'union. Ce curieux historien de l'union en Transylvanie oublie de mentionner les bretteurs, agents de l'orthodoxie en ce pays, en particulier le moine Sophrone, vicaire du Saint-Synode de Carlovitz. Nicéphore Théotokis dénigre non seulement l'épiscopat « uniate » de Transylvanie, mais encore l'évêque uni de Muncaciu et Maramureş, Mgr de Camillis, qu'il appelle « Decamil ». Il l'accuse de se déguiser en négociant et d'enseigner le plus possible en roumain et en serbe à Semlin et de prêcher l'union. Cet ouvrage de Théotokis fut réimprimé en roumain et en grec à Bucarest (1829).

En 1821, éclate la révolution nationale de Théodore Vladimiresco. De tous les coins du pays, comme un vent de tempête, s'élève le cri : « Les Grecs en Grèce et les Roumains en Roumanie. » Les Turcs alors suzerains des provinces moldo-valaques furent obligés de tenir compte du sentiment populaire. Les princes phanariotes durent abandonner leur trône de Moldavie et de Munténie et des dynastes autochtones prirent leur succession. Des mesures furent décrétées contre l'accaparement de l'Église roumaine orthodoxe par ces Grecs insatiables. Boyards et évêques, sont à la tête du mouvement; Grégoire IV, métropolite d'Ungro-Valachie (1825), reconnaît que le pays « a souffert de la malice des Grecs, du jour où ils se sont implantés sur notre terre; l'on sait l'état lamentable où ils ont réduit les monastères de nos provinces ». Ce document rappelle ensuite « les effroyables sommes d'argent versées aux princes grecs et à leurs ministres, dont le total est si élevé que non seulement la métropole et les évêchés, mais aussi les monastères sont écrasés de dettes ».

Le protosyncelle Naum de Râmnic visite les métochia du monastère Saint-Pantalémon et de la métropole de Bucarest. Il les trouve abandonnés, ruinés, dépouillés. Le skyte de Belejoïa, métochion de la métropole, n'a même plus de clôture; l'église a été transformée en écurie et l'ambon est couvert de fumier.

En 1840, cet état de choses ne s'est guère amélioré et nous en avons un témoignage dans le passage d'un rapport du prince Barbu Stirbei : « Heureux le monastère dans lequel on peut voir une lampe allumée devant l'autel! Heureuse l'église où brûlent quelques cierges et où un prêtre en haillons sans traitement vient encore célébrer la messe! » Le voévode Sturdza, prince de Moldavie, reçoit à cette époque un firman de Constantinople ordonnant « que tous les popes grecs soient chassés et expulsés » et « que soient détruits les fondements de tous ces maux, c'est-à-dire les écoles grecques ». L'ordre de la Sublime Porte était bien fondé et cependant nul ne l'exécuta. Bien du temps s'écoulera avant que soient éloignés du pays ces « popes grecs », dont l'administration cependant était une véritable ruine pour le pays, et c'est seulement en 1864 que le prince Cuza Voda procédera à ce nettoyage nécessaire. Quant à l'école et à l'esprit d'intrigue byzantins, sources des malheurs roumains, on les y retrouve même aujourd'hui. De cet esprit de haine des Grecs contre le catholicisme nous trouvons d'autres témoignages dans des publications ultérieures. Par exemple : *L'encyclique de Photius, patriarche de Constantinople aux évêques orientaux et deux discours concluants au sujet de la procession du Saint-Esprit, par saint* [sic] *Grégoire Palamas, archevêque de Thessalonique* [en roumain], Buzău, 1832. Dans cet ouvrage, Photius et les autres responsables du schisme grec sont représentés comme des anges de paix et les papes de Rome ainsi que tous les Occidentaux comme la cause de tous les malheurs de la chrétienté.

La liste serait longue des manifestations de cet état d'esprit haineux. Nous n'en retiendrons que deux qui sont actuels. De nos jours, l'archevêque d'Athènes, Chrysostome Papadopoulos, accusé à tort ou à raison d'usurpation par ses propres fidèles, ne laisse pas d'être considéré comme une autorité en théologie par les clercs de l'Église roumaine orthodoxe. Ses œuvres anticatholiques sont traduites en roumain et abondamment commentées. La même considération est réservée aux ouvrages similaires du malheureux prêtre français devenu pope russe pravoslave, Vladimir Guettée.

Comment s'étonner, en de telles conditions, de voir d'une part annihilées toutes les tentatives d'union comme celle de Matthieu Besarabe, prince de Munténie (1640), dont l'intermédiaire auprès de Rome était le missionnaire croate Raphaël Levakovich et d'entendre d'autre part d'humbles et zélés prélats roumains comme Joseph d'Argeş qui, dans son *Bref exposé des dogmes divins*, monastère de Neamţu, 1816, traite encore les Roumains unis de « chats-huants » et de « chauves-souris », oiseaux de nuit qui « aiment les ténèbres » et « redoutent la lumière ». Samuel Micu, Georges Sincaï, Pierre Maïor, Jean Budaï Deleanul, gloires les plus pures de la littérature roumaine sont contemporains de l'auteur du *Bref exposé*. On ne saurait les accuser d'aimer les ténèbres et de fuir la lumière.

2° *Slaves.* — Un autre obstacle au rapprochement des Roumains avec Rome furent les Slaves. Quand nous disons : les Slaves, nous entendons les Serbes et les Russes. Dès le début du XVIII[e] siècle, les Serbes suscitèrent toute une série de révoltes contre l'épiscopat roumain uni. Les instruments dont ils se servirent furent non seulement leurs compatriotes comme ce Bessarion Saraï reçu en grande pompe par les seigneurs magyars calvinistes et les autorités luthériennes, mais aussi quelques Roumains inconscients comme le pope Cosme de Deal, Jean d'Aciliu et surtout Stan Popovich de Cioara-Hunedoara, ce même moine Sophrone dont il a été question plus haut. Ces révoltés effrayèrent les paysans roumains ignorants : ils leur racontaient que s'ils embrassaient l'union, le pape et l'empereur les feraient « allemands ». Au contraire, s'ils demeuraient « orthodoxes », sous la juridiction du métropolite serbe de Karlovitz, ils jouiraient des « privilèges illyriques ». Ces arguments exploités, non seulement par les Serbes, mais aussi par les Magyars calvinistes et les Saxons luthériens, ébranlèrent la jeune Église roumaine unie, lui firent subir de lourdes pertes, mais ne réussirent pas à la détruire.

Dès que l'activité antiunioniste des Serbes se fut ralentie, commença celle des Russes. Déjà dans un document daté du 13 septembre 1687, l'archimandrite Isaïe du monastère athonien de Saint-Paul était intervenu auprès du tsar de Russie. Il conjurait le maître du grand empire orthodoxe de sauver ses coreligionnaires balkaniques de « l'union » dont les « menaçait » l'empereur d'Autriche Léopold I[er], libérateur des chrétiens asservis au joug des Turcs. « Sous ce joug, conclut l'archimandrite Isaïe, il est pénible aux orthodoxes de vivre, c'est vrai, mais leur foi ne souffre ni violence, ni persécution. Or, ce qu'ils redoutent davantage, c'est de voir leurs métropolites, leurs évêques chassés de leurs sièges par les papistes et remplacés par leurs *biscoups* (évêques). »

Un autre ennemi acharné de l'union avec Rome fut Païse Velicikovski († 1794), réformateur de la vie monastique en Roumanie et en Russie. Ses nombreux disciples héritèrent de sa haine. Parmi les quarante-quatre manuscrits qu'il leur a laissés et que ses confrères copièrent à de multiples exemplaires, signalons un traité sur la procession du Saint-Esprit, illustré de notes extraites des œuvres de Gennade Scholarios, de Dosithée de Jérusalem, de Marc d'Éphèse, etc. Un autre manuscrit dont les copies circulèrent le plus fut celui d'une *Réponse des orthodoxes au sujet des persécutions exercées par les catholiques et au sujet de l'uniatisme.* Dans quel esprit étaient composés ces traités de Païse, on peut le deviner d'après une lettre que leur auteur adressa à un prêtre uni, du nom de Jean, dont les convictions religieuses étaient ébranlées. Il s'efforce de lui expliquer de quelle hérésie sont coupables les papistes au sujet du *Filioque;* puis il lui conseille de s'enfuir de « l'union », comme Loth de Sodome. « Ne regrette rien, continue Velicikovski, ni tes biens, ni tes parents si ceux-ci ne veulent pas t'écouter. Avant tout, autant qu'il dépend de toi, sauve ton âme de la perdition... Il vaut mieux vivre dans la misère que de blasphémer le Saint-Esprit comme font les papistes. Sors, fuis de l'uniatisme le plus vite possible : que la mort ne te surprenne pas dans son sein, car alors tu aurais le sort des hérétiques et non celui des chrétiens. Fuis, mais non pas seul : conseille de s'enfuir avec toi à ceux qui, à ton jugement, pourraient t'obéir... »

Les fréquentes occupations par les armées russes des deux principautés roumaines, le régime dit du « Règlement organique » (1831-1858) introduit par le général russe Paul Kisselef furent loin de favoriser le rapprochement avec Rome. Ce régime prit même en mauvaise part l'activité littéraire de Jean Éliade Rădulescu, le père de la littérature roumaine, car cet auteur avait accentué l'origine romaine et le caractère néo-latin de son peuple.

3° *Roumains.* — Quoi d'étonnant dès lors si des Roumains authentiques, soumis à ces influences, injurient leurs frères catholiques et en particulier les « unis » et ignorent la justice dans leurs rapports avec eux. Citons, par exemple, le moine Grégoire, plus tard métropolite d'Ungro-Valachie. Dans une œuvre composée en commun avec un certain Géronte : *Bref commentaire... des antiennes de l'Octoik* [en roumain], monastère de Neamțu, 1817, il parle de « Blaj, privé de jugement et obscurci de fumée » ; quant aux prêtres roumains unis ce ne sont pour lui que « des popes honteux, ni papistes véritables, ni orientaux purs ; ils boitent des deux pieds. »

L'évêque orthodoxe de Sibiu, André Saguna, expédie le 23 février 1856, à Niphon, métropolite de Bucarest, un stock de livres édités dans son imprimerie. La lettre qui accompagne cet envoi attire l'attention du primat d'Ungro-Valachie sur le danger que représentent les unis. Non seulement ils ont « ravi » la métropole orthodoxe de Belgrade (Alba Julia), mais ils se sont « armés » de deux nouveaux évêchés (Gherla et Lugoj). En réalité les unis n'avaient « ravi » aucune métropole. Ils avaient simplement réalisé une aspiration nationale récemment formulée lors de l'assemblée historique tenue à Blaj le 3/15 mai 1848 et à laquelle prirent part 40 000 Roumains unis et orthodoxes. Quant aux Roumains orthodoxes, ils devaient eux aussi obtenir en 1864 une métropole, Sibiu, et ultérieurement deux, puis quatre évêchés suffragants. Saguna sonne l'alarme : les unis ont pénétré même dans les deux principautés roumaines de Moldavie et de Valachie ; ils sont professeurs non seulement dans des familles, mais encore dans des écoles publiques, voire dans des séminaires théologiques. « Les ennemis que notre Église orthodoxe de Roumanie doit redouter », écrit Saguna, « ce ne sont ni les papistes déclarés, ni les luthériens, ni les calvinistes ou autres hérétiques, mais ces quelques Roumains appelés unis. Ils ont conservé les formes du rite oriental, mais ce sont des papistes incarnés ; sous le couvert de leur nom de Roumains, ils tâchent de nous attirer dans un abîme où notre Église et même notre nationalité trouveront un tombeau. »

Saguna affirme ensuite, gratuitement d'ailleurs, que le trouble jeté dans la conscience religieuse et l'indifférence en matière de religion des dirigeants des principautés roumaines sont dus aux Roumains unis.

De même les évêques orthodoxes anathématisent l'alphabet latin et interdisent à leurs fidèles de donner aux enfants d'antiques noms romains. Heureusement on ne les écouta pas.

1. *Discussions autour de l'établissement de la hiérarchie catholique.* — Tout ce bruit était provoqué par la création d'un archevêché catholique de rite latin à Bucarest et d'un évêché de même rite à Iassy en 1883. Melchisédech Stefanesco de Roman, « orgueil » de l'épiscopat orthodoxe roumain, rédigea un mémoire intitulé : *Le papisme et l'état actuel de l'Église orthodoxe au royaume de Roumanie* [en roumain]. Ce mémoire imprimé fut adressé à toutes les autorités roumaines. Il comprend deux parties. La première est un aperçu historique des relations séculaires entre l'Église et la nation : la seconde est toute d'actualité et contient les constatations faites par les évêques roumains et leurs propositions.

En premier lieu Melchisédech démontre, appuyé sur des données historiques, « l'antipathie des Roumains à l'égard du catholicisme ». « Les termes de pape, papiste, papisme, dit-il, ont toujours été synonymes de haine implacable envers la nation et l'Église rou-

maine. » Après le concile de Florence (1439), ce sentiment s'accentua. Le patriarche Joseph, l'empereur Jean IV Paléologue et leurs adhérents avaient signé l'acte d'union, mais les Roumains et d'autres Orientaux le répudièrent. Bien plus ils renièrent le patriarcat de Constantinople et passèrent sous la juridiction du patriarche bulgare d'Ochrida, demeuré à l'écart du mouvement unioniste. Il est curieux d'observer que l'auteur de ce mémoire fait sienne l'opinion des « divans » de Moldavie de 1815, 1819, 1820 et 1826, à savoir que « l'on n'a jamais entendu dire qu'il y ait eu, en ce pays, un évêque catholique quelconque soit résidentiel, soit *in partibus*. » La vérité est que les chroniques et les chartes consultées en ces « divans » ne dataient pas de plus de deux cents ans. Que de sièges épiscopaux catholiques n'aurait-on pas trouvés en terre roumaine si des documents plus anciens avaient été étudiés : évêchés de Cumaneş, d'Argès, de Milcov, de Bacău, de Siret, de Baïa. Bien plus on aurait découvert que, durant les huit premiers siècles de l'ère chrétienne, non seulement les Roumains avaient été christianisés par des missionnaires latins, mais qu'ils étaient soumis, encore que d'assez loin, à la juridiction du Saint-Siège. Cette vérité historique, Melchisédech la reconnaît, mais avec une restriction : « L'antique Rome chrétienne, dit-il, était vraiment apostolique et non papiste comme la Rome moderne. »

La seconde partie du mémoire traite des ennemis de l'orthodoxie. L'évêque de Roman signale l'athéisme, le matérialisme, le socialisme, mais aussi le papisme qui « est à la recherche de déserts pour les peupler lui seul ».

Comme la deuxième conclusion de ce « mémoire » demandait au gouvernement de ne pas permettre la création d'évêchés catholiques à Bucarest et à Iassy, Basile Boeresco, alors ministre des Affaires étrangères déclara que l'Église orthodoxe ne peut empêcher l'autorité ecclésiastique catholique d'organiser ses propres fidèles comme bon lui semble et, par suite, de donner à ses évêques les titres qui leur conviennent.

L'évêque orthodoxe reprochait ensuite au ministre des Cultes et de l'Instruction publique sa tolérance à l'égard des écoles catholiques où étudie « une grande partie des enfants orthodoxes ». Le ministre fit la preuve du contraire. La grande majorité de la jeunesse fréquentait les 4 000 écoles de l'État. Si cependant quelques élèves orthodoxes suivent les cours des écoles catholiques, cela ne signifie pas, observe à juste titre le ministre, « que nos enfants soient devenus catholiques ».

En plusieurs endroits de son mémoire, Melchisédech s'occupe des « unis ». Il commet l'erreur de croire que l'union est le premier pas vers le « catholicisme », comme il l'entend, c'est-à-dire la fusion des Roumains dans l'immense masse des catholiques par la suppression de leur rite et de leur caractère national. Il ignore la réponse catégorique de Clément XI au cardinal Kollonich, qui demandait l'autorisation pour les missionnaires de rite latin de passer provisoirement au rite byzantin avec la possibilité de revenir plus tard à leur ancien rite. Le pape n'admit pas ce retour, contraire au décret des conciles œcuméniques et aux décisions de ses prédécesseurs. « Si l'on examine la question d'après les principes solidement établis, écrivait ce pape, en particulier la possibilité pour les différents peuples de voir combien le Siège apostolique prend soin de conserver à jamais chaque rite, de le rendre même florissant, le désir ensuite de Rome d'affirmer combien elle est éloignée de vouloir supprimer un rite, de nuire à son intégrité par le mélange avec un autre rite, ce dont se sont plaints au Saint-Siège et à plusieurs reprises les grecs catholiques à la suite de craintes, de soupçons perfidement semés parmi eux par les non-unis, Nous ne pouvons prendre une autre décision à cet égard. »

Cependant les évêques orthodoxes roumains s'entêtèrent et refusèrent d'admettre les témoignages des hommes d'État compétents en la matière. C'est alors qu'à la séance du 18 décembre 1884 de la Chambre des députés, le grand historien et homme politique, Michel Kogalniceanu ne craignit pas de parler de leur « incapacité ».

Le souci de la vérité nous oblige à reconnaître que Melchisédech a trouvé, à de nombreuses reprises, de bonnes paroles à l'égard du catholicisme. « Vous parlez du clergé catholique, écrit-il, dans une lettre. Sa force lui vient de son organisation séculaire exceptionnelle : de son indépendance à tous les degrés de la hiérarchie, de sa culture spécialisée, de sa situation matérielle et de son avenir assuré, de la richesse des moyens dont dispose l'Église catholique dans tous les domaines : matériel, culturel, politique, religieux et social. »

2. *Les discussions théologiques de 1886*. — En 1886, la discussion a repris. Cette fois, ce n'est plus au Parlement, mais directement entre les représentants des deux Églises. Voyons-en les principaux moments.

Sous prétexte que « la religion des aïeux » était en péril, une association orthodoxe roumaine est fondée. Le prince Georges Bibesco publie, dans la *Nouvelle revue* de Paris, 25 novembre 1885, un article intitulé *L'orthodoxie et le catholicisme en Orient*, édité en même temps en roumain (Bucarest, F. Göbl). Il s'appuie sur le témoignage d'un anonyme allemand pour affirmer que ce n'est pas la Russie, mais l'Autriche aidée par l'Allemagne, qui est appelée à créer un vaste empire dans la péninsule balkanique. Dans ce but l'Autriche va tenter d'éloigner les populations autochtones de la religion de leurs pères, assurée qu'en Roumanie elle ne rencontrera qu'une faible opposition. Effrayé par cette menace allemande anonyme, le prince Bibesco demande à tous les bons Roumains de se grouper dans la dite association et de crier : « En avant ! Avec l'aide du Dieu de la patrie ! » Aussitôt dans les écoles, dans la société, dans les milieux politiques commence une violente offensive contre le catholicisme. Dans les écoles, les professeurs débitent une foule de calomnies empruntées aux écrivains athées et rationalistes de l'Occident. Dans la société et les milieux politiques, la campagne est menée au moyen « des grâces et du charme du beau sexe » et aussi par « l'espoir de hautes fonctions et d'avantages matériels ».

En face de ce péril, l'archevêque catholique de Bucarest, Mgr Paul Joseph Palma, tient à mettre ses fidèles en garde et, à l'occasion des solennités pascales en 1886, publie une lettre pastorale dans laquelle il affirme cette vérité que, hors de l'Église catholique, il n'y a point de salut. Il montre également que cette Église a été un puissant facteur de la renaissance du peuple roumain, renaissance qui a reçu une vive impulsion de l'union des Roumains de Transylvanie avec Rome. Cette lettre pastorale, cependant si modérée, si prudente, déchaîna une véritable tempête tant dans la presse que dans la haute hiérarchie orthodoxe. Nous rappellerons seulement que, en juin de la même année, Calliniqne Miclesco, métropolite d'Ungro-Valachie et primat de Roumanie, convaincu que la lettre de Mgr Palma portait atteinte aux « intérêts de l'Église orthodoxe » publia une « contre-pastorale », véritable polémique théologique et historique. Son argumentation était purement négative sans aucun fondement biblique ou scientifique.

Les catholiques roumains ne pouvaient la laisser sans réponse. Celle-ci fut donnée par un professeur de l'université de Bucarest, Giovanni Luigi Frollo, et parut cette même année en une brochure de 72 pages imprimée à Cernăuţi (Czernovitz), chez C. Eckhardt sous le pseudonyme de Dr Nerset Marian et le titre de

La pravoslavie roumaine en face de l'orthodoxie romaine [en roumain]. La première partie de cet ouvrage reproduit intégralement le texte de la pastorale de Callinique Micleseo. La seconde présente des « observations pour la défense de l'orthodoxie romaine » et porte en épigraphe ces paroles de l'Ecclésiastique (IV, 24) : « Lorsqu'il s'agit de ton âme, n'aie pas honte de dire la vérité. » En voici le résumé. Après une introduction de circonstance, l'auteur met au point la question de la prétendue propagande catholique. Cette propagande, dit-il, est impossible faute de moyens utiles : argent, prêtres indigènes, églises spacieuses, pompe et assistance habituelle à l'église catholique, faute d'institutions auxiliaires (écoles, orphelinats, hôpitaux, hospices, etc.). Tous ces moyens, seuls l'État roumain et son Église dominante orthodoxe en disposent. Seule également cette dernière peut se permettre d'exercer une pression sociale et politique. La présence d'un jeune prêtre uni, Démétrius Radu, plus tard évêque de Lugoj, puis d'Oradéa, au milieu de ses fidèles unis de la capitale n'est pas une provocation, mais l'accomplissement d'un devoir. Suit une rectification au sujet d'affirmation erronée concernant les jésuites qui, lisait-on dans un journal de l'époque, « fourmillent dans la capitale et de là se répandent dans tout le royaume et l'envahissent de leurs noires légions ». Le nom de jésuite observe N. Marian sonne bien et a l'avantage inappréciable de pouvoir s'appliquer à tout catholique zélé. Aux attaques contre les écoles catholiques « où s'égarent les sentiments roumains des enfants », comme l'affirmait un autre journal, il répond : « Les écoles catholiques de n'importe quelle région sont destinées aux enfants catholiques: s'il plaît à certaines familles orthodoxes, protestantes ou israélites de nous confier leurs enfants, elles connaissent fort bien le motif qui les y poussent et ont le droit d'être absolument libres dans leur choix... Elles viennent à nous spontanément et non séduites par la ruse ou détournées d'autres écoles par des allégations mensongères. » Quant aux séminaires qui, dit-on, « se peuplent et se multiplient selon une progression arithmétique », avec des ordinations « tous les dimanches », l'auteur déclare que de l'unique séminaire catholique, celui de la capitale, créé il y a seize ans sont sortis à peine vingt-cinq prêtres, en nombre donc insuffisant pour satisfaire aux besoins spirituels de la foule des fidèles. A quoi donc se réduit la propagande catholique? A la lumière du bon exemple qui ici, comme ailleurs ne peut être mise sous le boisseau, mais sur le candélabre afin d'éclairer toute la maison.

Après ces précisions relatives à la propagande catholique, pierre de scandale alors comme de tout temps, N. Marian reprend les négations de Callinique et les réfute l'une après l'autre. Callinique prétendait que « l'on ignorait où se dirigea l'apôtre Pierre après sa sortie de prison, que rien ne prouvait qu'il eût été pape à Rome ». Marian aurait pu apporter un grand nombre de preuves contre cette énormité. Il se borna au témoignage classique de l'Église orientale, extrait de ses livres liturgiques ou autres. Ainsi dans les Ménées et les Synaxaires on peut lire à la date du 29 juin : « L'apôtre Pierre, le premier des disciples, prêcha l'Évangile d'abord en Judée et à Antioche, puis dans Le Pont, la Galatie et la Cappadoce, l'Asie Mineure et la Bithynie, et de là alla jusqu'à Rome. Après avoir vaincu Simon le Magicien, il fut crucifié par Néron. » Un livre populaire, l'apocryphe *Vision de la Mère du Seigneur*, connu même des illettrés, dit encore : « J'ai vu Pierre à Rome et Paul à Damas. »

N. Marian prouve par six arguments la primauté de juridiction du pape, niée par Callinique : 1. Les dénominations des évêques de Rome et de leur siège; 2. Le rôle des papes dans la rédaction des canons et l'obligation imposée aux évêques de les respecter; 3. Les appels au pape venus des évêques de tous les pays; 4. Les cas réservés au jugement du Saint-Siège; 5. L'envoi par les papes de légats apostoliques aux conciles œcuméniques; 6. Les attributions propres aux évêques et le Saint-Siège apostolique de Rome.

Tous ces arguments sont appuyés sur des exemples caractéristiques choisis dans l'histoire de chaque siècle. N. Marian insiste, naturellement, sur les fondements dogmatiques de la primauté papale, mettant en relief le sens véritable des textes évangéliques (Matth., XVI, 18 et Joa., XXI, 18). Il fait ensuite une sévère critique de l'esprit moderne hédonisto-matérialiste en des pages où parfois on sent l'envolée du prophète. Pour le seul catholicisme, observe-t-il, l'ère des martyrs n'est jamais close. Aujourd'hui même le sang des missionnaires catholiques coule en plusieurs régions à la fois.

Ces preuves, si claires, si bien étayées soient-elles, firent sur les contemporains moins d'impression que ses sept thèses historiques. Elles firent le tour de la presse non seulement en Roumanie, mais dans une bonne partie de l'Europe. Nous les donnons ici, encore que les exagérations inévitables de la polémique y soient particulièrement sensibles. 1. L'Église orthodoxe a altéré au point de le compromettre, le caractère national roumain. Romains d'origine, les Roumains, à cause de leur religion pravoslave, ne font plus partie de la famille spirituelle des peuples latins. Pour eux, Bulgares, Grecs, Serbes et Russes sont de meilleurs Roumains que les Italiens, Français ou Belges naturalisés depuis deux ou trois générations. 2. La langue roumaine, dans l'Église orthodoxe et par elle, a été déformée. Ce n'est qu'en dehors d'elle, par les réformés et les catholiques, que commença la culture du roumain. 3. L'Église orthodoxe est coupable de ce que la civilisation est en retard en Roumanie. L'ancienne civilisation du peuple roumain est slavo-byzantine, non roumaine, et bien inférieure à celle de l'Occident. Alors que le monachisme catholique est un facteur culturel de premier rang, les moines orthodoxes sont ici des étrangers en proie à un mysticisme maladif. L'évêque Melchisédech lui-même ne voit plus d'autre destination aux monastères que d'être « des asiles pour des vieillards qui, après avoir terminé leur rôle dans la société, désirent une fin tranquille à l'ombre du cloître ». 4. Même actuellement (ceci était écrit il y a cinquante ans) l'Église orthodoxe, au lieu d'en être l'initiatrice, vient à la remorque de tous les mouvements nationalistes. Nous en avons une preuve dans les critiques incessantes que lui adresse non seulement la presse, mais des parlementaires comme Mârzesco, Sihleanu et même Kogălniceanu. Ce dernier déclare à la séance de la Chambre du 18 décembre 1884 : « A l'époque de notre renaissance, toutes les classes de la société ont progressé; seule l'Église n'a pas fait un pas. » 5. L'Église orthodoxe a toujours fait des Roumains des instruments de l'ambition et des intérêts étrangers. Il a fallu qu'un laïc Théodore Vladimiresco vienne des montagnes de Gorj pour arracher l'Église à la honte d'être un repaire de Grecs. 6. L'Église orthodoxe a rendu et rend impossible la formation et la consolidation d'un puissant État roumain. En effet par la corruption qu'elle répand, elle traîne les Roumains à la remorque d'abord des Byzantins, puis des Turcs. 7. L'Église orthodoxe est un point d'appui assuré en cas d'un éventuel envahissement de la Roumanie par la Russie. Enfin l'auteur montre qu'à trois époques différentes le point de départ de la colonisation des provinces roumaines a été la Transylvanie, sous le règne de l'empereur Trajan; au temps de Radu Negru et de Bogdan Vodă, fondateurs des principautés de Munténie et de Moldavie; récemment enfin, et d'une manière toute pacifique par les nombreux professeurs

transylvains, « unis » pour la plupart, qui ont fait rayonner la pensée roumaine, V. Pop, Fabian, Manfi, Costea, Barnuţiu, Papiu Ilarian, Treboniu Laurian, G. Lazăr, I. Maioresco, etc.

L'apparition de cette œuvre de Frollo fut un véritable événement littéraire auquel s'intéressèrent un certain nombre de revues étrangères comme : *La Difesa* de Venise, 27-28 avril 1887 ; la *Germania* de Berlin, 24 février 1887 ; le *Wiadomosci Katolickie* de Lwow, 19 avril 1887, etc. L'ardente discussion publique qui s'ensuivit eut même certains résultats imprévus. Et la presse se fit l'écho de bruits selon lesquels le métropolite primat de Roumanie aurait, peu avant sa mort (1886), fait profession de foi catholique.

3. *Le cas « Baud ».* — Évidemment cet événement ne fut pas admis comme authentique par tout le monde et surtout par la hiérarchie orthodoxe. Aussi, quand le chanoine Joseph Baud, membre du chapitre de la cathédrale Saint-Joseph de Bucarest, l'affirma dans une lettre du 20 mars 1910 reproduite par le journal *Seara* [*Le soir*], il s'éleva une véritable tempête contre lui. Il fut obligé de quitter le pays. Pimen Georgesco, métropolite orthodoxe de Moldavie et Suceava en fit le sujet d'une interpellation au Sénat. Il traita même de « fou » et d'« incongru » le chanoine qui, depuis trente ans, abusait de l'hospitalité reçue en Roumanie. Dans sa réponse, Jean J.-C. Brătianu déclara qu'il ne fallait pas rendre responsable de la faute d'un homme, fût-il prêtre, l'Église de Rome qui « est trop sage pour ne pas se rendre compte que la première condition d'une existence assurée dans le royaume de Roumanie est de respecter l'hospitalité qu'elle y reçoit... » Il continua en montrant que l'Église dominante n'avait à craindre « aucun danger extérieur ». Toutefois il laissa entrevoir combien plus sérieux était celui qui la menaçait à l'intérieur. Quant au chanoine Baud, Brătianu estimait qu'il avait été « victime d'un état maladif et de certains agitateurs qui ignorent les véritables conditions vitales d'une Église, tout en croyant la servir ».

Signalons comme une conséquence du « cas » Baud, la fondation en cette même année 1910, de la Société des dames orthodoxes. Dans l'appel lancé à cette occasion nous lisons l'affirmation suivante : « Il est temps, croyons-nous, de montrer à tous une fois pour toutes que les Roumains entendent rester jusqu'à la fin des siècles fidèles à la foi ancestrale de l'Église orthodoxe qui fut et sera la citadelle inexpugnable du peuple roumain. »

4. *Création du patriarcat de Roumanie.* — Dans la Roumanie unifiée, en dehors de la discussion de l'article 22 de la nouvelle constitution, le problème de l'orthodoxie et de l'union se posa en plusieurs autres occasions. En février 1925 la création d'un patriarcat roumain fut décidée sur la proposition du Saint-Synode de Bucarest. Sans doute, Mgr Visarion Puiu, alors évêque de Hotin-Bălţi et depuis métropolite de Bukovine émit, dans un discours remarquable, l'idée que les patriarcats locaux et nationaux n'ont plus de raison d'être ; le seul patriarcat digne de ce nom, étant donnée sa « formidable » organisation mondiale, est celui de l'ancienne Rome, c'est-à-dire la papauté. Le projet de loi ne laissa pas d'être voté avec enthousiasme et à l'unanimité au Sénat et à la Chambre des députés. Parmi les sénateurs notons M. Élie Dăianu, doyen des Roumains unis de Cluj, biographe du bienheureux Geremia Vallaco. Cette initiative trouva dans son cœur « un écho fraternel » ; ce vénérable prêtre catholique escomptait que la nouvelle institution serait une source de « prospérité pour le pays ». Il rendit hommage à « cette confirmation du principe de l'autorité que l'Église, toute l'Église chrétienne, a la mission de représenter ici-bas au nom de Dieu, source de toute autorité ». Cet hommage lui valut de chaleureuses félicitations de la part du Sénat (12 février 1925), en particulier du professeur C. Dissesco. Cet ancien ministre accentua de son côté la vérité des paroles de M. Dăianu. « Certes, dit-il, le patriarcat est quelque chose de bien grand, de bien élevé, mais non moins grand, non moins élevé est notre idéal historique : autrefois notre nationalité a été divisée, mais maintenant nous constituons une nation puissante et unie ; de même notre Église chrétienne encore divisée doit devenir une Église unique, unie dans la foi et dans le culte. » Le nouveau patriarche prit en dernier lieu la parole. Il n'oublia pas de rappeler les mérites du peuple roumain et comment un patriarche, le pape de Rome Sixte IV, les appréciait à leur juste valeur : « Quand, après tant de victoires des voévodes roumains sur les ennemis de la chrétienté, dit-il, Sa Sainteté le patriarche pape de Rome a appelé le voévode Étienne le Grand, *athlète de la chrétienté entière*, les mérites du peuple roumain devant le christianisme et la civilisation sont passés dans le domaine de l'histoire mondiale. »

Au banquet offert par le roi Ferdinand Ier, en l'honneur du nouveau patriarche et des étrangers de marque venus à Bucarest à cette mémorable occasion, le regretté souverain, né, demeuré toute sa vie, et mort mais non enseveli, dans l'Église catholique à laquelle il fut toujours fidèle, prononça ces paroles : « Je crois rester dans l'esprit de mes prédécesseurs, les voévodes défenseurs ardents du christianisme, en souhaitant que les Églises orthodoxes trouvent les moyens de se rapprocher de la chrétienté universelle ; de cette union sortira la paix des peuples, donnée par le Sauveur, prêchée par l'Église et désirée de nous tous. »

5. *Visite de Mgr d'Herbigny.* — Durant l'été 1927 Mgr d'Herbigny, évêque *in partibus* d'Ilion, président de l'Institut pontifical oriental de Rome, rendit visite aux patriarches orientaux. Il accorda une attention spéciale au patriarcat roumain, le plus récent de tous. Il fut reçu en audience par Sa Béatitude Miron Criştea, patriarche orthodoxe ; Son Excellence Mgr Al.-Th. Cisar, archevêque latin de Bucarest l'accompagnait. Au cours de la conversation entre ces prélats, Mgr Criştea parla en termes précis du danger de l'athéisme d'une part, et aussi de la division en sectes dont le protestantisme fait peser la menace sur l'Église orthodoxe. Parmi les sectes actives il nota les adventistes, les méthodistes, l'armée du salut, les lutteurs de l'esprit. Quant au clergé uni à Rome, voici l'intéressant témoignage, rapporté par Mgr d'Herbigny, que lui rendit le patriarche : « Nous devons surtout admirer les catholiques des évêchés roumains de Transylvanie, à cause de leur esprit d'organisation, de leur développement intellectuel, de leur moralité, du souci qu'ils ont du bien commun, de leur esprit religieux, de la culture de leur clergé... C'est à ces patriotes roumains des diocèses catholiques que l'on a dû de voir la langue et la nation roumaines reconquérir leur place au soleil... » Cette interview fut, il est vrai, démentie dans l'*Apostolul* [*L'apôtre*], organe de l'archevêché orthodoxe de Bucarest et par l'archimandrite Jules Scriban dans la revue *Biserica ortodoxă română* [*L'Église orthodoxe roumaine*] (1928).

6. *Discussion autour de la loi sur des cultes.* — Les discussions les plus passionnées s'élevèrent entre orthodoxes et unis, en mars et avril 1928, à l'occasion du vote de la loi sur les cultes. Il est impossible de citer tous les discours prononcés en cette circonstance. Nous en signalerons seulement quelques passages plus caractéristiques. Ainsi celui de Mgr Roman Ciorogariu († 1936), évêque orthodoxe d'Oradéa qui, le premier, au Sénat prit la parole le 17 mars 1928. Malheureusement, à la pensée du Vatican, il ne se posséda plus,

On l'entendit parler de « l'herbe vénéneuse semée par le Vatican, notre plus grand ennemi », de la « théocratie papale », du « mépris manifesté par cette théocratie à l'égard des Roumains unis qui depuis deux cent trente ans n'ont pas eu un seul cardinal », etc. Seul, Blaj trouva grâce à ses yeux. « Notre renaissance est liée au nom de Blaj, dit-il: ce qui fait le mérite de Blaj, ce sont ses écoles. C'est là que Klein, Sincaï, Pierre Maïor ont suscité ces lignées de lettrés qui nous ont été si utiles. Aussi devant vous, messieurs, devant mes frères je rends ce témoignage et j'apporte le tribut de notre reconnaissance à notre Église-sœur de Blaj. » Toutefois ce même orateur et plusieurs autres trouvèrent moyen de reprocher à cette même Église de Blaj d'avoir organisé des prières publiques, des processions pour obtenir de Dieu le vote de la loi en question.

Dans sa réponse, Mgr Valère Trajan Frenţiu, évêque roumain uni d'Oradéa, rectifia certaines erreurs de ceux qui l'avaient précédé à la tribune du Sénat. Le catholicisme, selon le témoignage d'historiens comme Démétrius Cantemir et Michel Kogălniceanu, n'est point inconnu aux Roumains, même sous sa forme latine et moins encore dans le rite roumain. Jusqu'au temps des phanariotes, le catholicisme latin était la seconde religion du pays. Un grand nombre de princes roumains ont fait de généreuses offrandes aux églises catholiques. Seuls les phanariotes avec leur instinct de destruction ont semé la haine entre ces deux confessions. Quant à la conversion des Roumains en 1700, elle ne fut pas un passage de l'orthodoxie à l'union (catholicisme), mais plutôt une évasion du calvinisme qui avait subjugué les consciences pendant près d'un siècle et demi. L'orateur renouvela enfin sa proposition de réunir en synode commun les prélats des deux confessions roumaines en vue de rétablir l'union religieuse.

S. Exc. Mgr Al.-Th. Cisar, archevêque latin de Bucarest, sénateur de droit, s'exprima à la tribune « en termes généraux » (21 mars 1928). Il formula l'espoir que l'égalité et la liberté religieuse ne fussent pas seulement inscrites dans la loi, mais devinssent une réalité. Que l'État évite tout prosélytisme et ne fasse entre les cultes aucune différence! Il dit sa douleur d'entendre les injures proférés en plein Sénat à l'adresse de son Église et de son chef suprême et se plaignit que des sénateurs aient pu fabriquer une histoire qui n'a rien d'historique. Sa conclusion fut un émouvant appel à la solidarité civique.

L'évêque uni de Cluj-Gherla, Mgr Jules Hossu insista tout d'abord sur l'importance de la loi en discussion. Il fit ensuite allusion à certains orateurs qui prétendent faire et refaire à la hâte de longs procès historiques et nota que, dans le feu des débats, d'aucuns en étaient arrivés à prétendre que les Roumains unis à Rome étaient pires, du point de vue patriotique, que les minorités ethniques; or, qui veut trop prouver ne prouve rien. Il insista sur la méfiance avec laquelle nous observent nos voisins, bien que cependant, ils n'en aient aucun motif, car nous n'essayons pas de les dénationaliser et de les convertir. Ces tentatives de prosélytisme sont réservées aux unis. Sans cesse on accuse l'État roumain d' « injustice » sous prétexte qu'il aide davantage les unis que les orthodoxes. Or, Mgr Hossu demanda au Sénat, et à juste titre, de ne pas apprécier le taux de ces subventions d'après le nombre des fidèles des deux confessions dans le pays entier, mais seulement dans les provinces recouvrées. De cette façon, on pourrait voir que les unis ne sont pas du tout « favorisés ». Loin de là. Ainsi les orthodoxes en Transylvanie pour 1 800 000 fidèles possèdent cinq évêchés; or les unis au nombre de 1 500 000 n'en ont que quatre. L'évêque uni de Cluj rappelle à ses compatriotes orthodoxes les paroles de Basile Goldis, ex-ministre des Cultes. « La jalousie de l'Église orthodoxe à l'égard de l'Église catholique romaine, dit celui-ci, est injustifiée. Qu'elle défende ses droits, c'est bien; mais qu'elle ne nous demande pas d'attenter aux droits des autres. Au contraire, l'émulation, grâce aux autres cultes égaux en droits, lui donnera un surplus d'énergie et lui rendra cette vigueur qui lui a manqué jusqu'à présent; ce sera peut-être le début d'une nouvelle ère de gloire. »

Comme on discutait ensuite la question des biens ecclésiastiques en cas de passages en masse d'un culte à un autre, l'orateur prouva que les Églises ne pouvaient avoir des droits inférieurs à ceux dont jouit une personnalité juridique privée. Or, la loi Mârzesco de 1924, article 50, déclare que « les membres d'une association qui se retirent de la dite association ou en sont exclus, n'ont aucun droit sur l'avoir commun; ils sont obligés d'acquitter leur cotisation pour tout le temps qu'ils ont fait partie de l'association. »

S. Exc. Mgr Alexandre Nicolesco, alors évêque uni de Lugoj, présentement archevêque d'Alba Julia et Făgăraş en résidence à Blaj, fit valoir en faveur de la loi des arguments établis sur des documents sérieux. Dans son exposition remarquable par sa largeur de vue et sa force convaincante, il rappela l'aide que l'Église de Rome apportait à tous les peuples de la terre. Parmi les Américains, il note le cardinal Gibbons dont l'ancien président des États-Unis, Théodore Roosevelt, disait : « Quand je veux parler à un représentant authentique de la religion, je m'entretiens avec ce prince de l'Église romaine. » Quant aux mérites des cardinaux Mercier et Amette, il n'y a pas à en parler, car ils sont trop connus en Roumanie. Récemment, Benoît XV a remis aux cardinaux polonais le cierge allumé par Pie IX lors de la canonisation de saint Josaphat et qui devait être conservé au Collège polonais de Rome jusqu'au jour où il serait allumé de nouveau à Varsovie, redevenue capitale libre et indépendante de la Pologne ressuscitée. Ce geste, le pape le fit non seulement contre la Russie et la Prusse hétérodoxes, mais également contre l'Autriche catholique. C'est la force incomparable de l'Église catholique d'amener tous les peuples à fraterniser dans le Christ et de faire de l'humanité entière une seule famille. Le chef de l'Église roumaine unie passa en revue l'histoire du catholicisme roumain et fit observer qu'à côté des écoles de Blaj dont certains prélats orthodoxes avaient célébré les bienfaits, celles de Beiuş et d'Oradéa avaient, elles aussi, bien mérité de la nation roumaine. Enfin dans la dernière partie de son discours, l'orateur discuta la question de l'administration des biens ecclésiastiques.

Le lendemain (27 mars 1928) Mgr Nicolas Bălan, métropolite orthodoxe d'Ardéal et de Sibiu, monta à la tribune. Après diverses considérations sur le problème religieux, tel qu'il se pose à l'heure actuelle, l'orateur constata qu'aujourd'hui « nous sommes bien pauvres en idéal et surtout en idéalistes ». Aussi voudrait-il nous élever « du monde de la haine qui de frères fait des ennemis, de la force qui détruit, de l'intérêt qui ravale », jusqu'au monde de l'amour qui nous fait fraterniser, de l'union qui fortifie, du sacrifice qui élève. Il affirma ensuite que tous les Roumains sont croyants. Si parfois il rencontre un incroyant, il se demande aussitôt : de quelle origine étrangère peut être ce malheureux? Il se montra convaincu que l'idéal de l'unité chrétienne (Joa., XVII, 21) ne peut pas demeurer une vaine illusion, une chimère trompeuse. Or, cet idéal ne se réalisera jamais ni « par une soumission aveugle à une seule juridiction, à une autorité qui se prétend infaillible » (sous la forme catholique), ni par la reconnaissance d'un subjecti-

visme qui émiette la vérité objective de la foi (sous la forme protestante), mais « par la réunion de toutes les Églises nationales dans la véritable Église du Christ » (l'Église orthodoxe). Il se déclarait donc opposé au concordat. C'est un contrat international, donc un traitement de faveur réservé au culte catholique, alors que les autres confessions doivent se contenter d'une simple loi votée uniquement par les deux corps législatifs du pays. Mgr Bălan demande ensuite que soit garantie la liberté religieuse non seulement pour les individus, mais aussi pour les collectivités, afin de permettre á des paroisses entières de passer de la religion « hybride » et « artificielle » des unis á la foi « ancestrale » des orthodoxes. Répondant alors á l'archevêque Cisar navré des paroles amères prononcées au Sénat à l'adresse du pape, Mgr Bălan lui demanda : « Et, depuis deux cent vingt-huit ans, que vient faire le patriarche de Rome au milieu de mon troupeau d'Ardéal?... Nous ne sommes pas une colonie de nègres païens d'Afrique. Dès l'origine nous avons été un peuple chrétien et nous avons eu notre religion. C'est seulement parce qu'il a su profiter de la situation pénible dans laquelle se débattait notre peuple qu'il a pu créer ce schisme parmi nous. » « Pensez-vous que ce soit de la part du pape faire œuvre de chrétien que de jeter la division parmi nous en arrachant les unis á l'Église du peuple roumain? » Il était aisé de lui répondre : « Oui, car quelle œuvre meilleure, plus rédemptrice que de répandre la vérité? Les chrétiens véritables adorent Dieu « en esprit et en vérité » (Joa., IV, 34). Ce qui donc est le plus important pour les individus et les nations est de posséder une croyance vraie. Seule celle-ci peut nous sauver. Et c'est un devoir pour tous les bons chrétiens de répandre cette vérité dans le monde entier, non seulement dans les colonies, mais aussi parmi les Roumains qui gémissent sous le joug étranger. Qui donc d'une façon spéciale fut chargé par le Christ de confirmer ses frères dans la foi? N'est-ce pas Simon-Pierre (Luc., XXII, 32) et ses successeurs les papes de Rome? » D'ailleurs Mgr Bălan lui-même au début de son discours avait reconnu le bien fondé de cette théorie : « Si l'on croit, dit-il, que l'on est le dépositaire de la foi, comme nous le croyons, avec conviction et en toute justice quand il s'agit de l'Église orthodoxe, alors on a le devoir de ne pas mettre le flambeau sous le boisseau, mais de le montrer à tous et d'aider ainsi ses frères à arriver eux aussi à la connaissance de cette foi. » Malheureusement la passion et l'élan oratoire aveuglaient le métropolite de Sibiu et on put l'entendre appeller l'Église unie une « création artificielle » due, non à la « conviction » religieuse, mais aux intérêts politiques de nations ennemies. Il fit même aux évêques unis ce reproche : « C'est vous qui êtes la cause perpétuelle de ces divisions. » Le seul tort qu'il se reconnaissait, c'était de ne pas avoir suffisamment prêché le passage en masse de l'union à l'orthodoxie.

Mgr Basile Suciu († 1935), archevêque uni d'Alba Julia et Făgăraş en résidence à Blaj, gravement malade prononça lui aussi un discours bref, mais approprié aux circonstances (28 mars 1928). Il était question de deux Églises roumaines. On ne peut, dit ce prélat, détruire une Église consciente de sa vocation et, moins que toute autre, l'Église roumaine unie. Essayer de la supprimer signifierait déclencher une guerre religieuse plus terrible qu'aucune autre, car la foi religieuse est le trésor le plus précieux de l'âme humaine. Il insista sur ce fait historique bien connu, mais enseveli sous les ruines de l'indifférence, que le christianisme roumain est d'origine romaine.

7. *L'intervention des ministres.* — M. Alexandre Lapedatu, ministre des Cultes et des Beaux-Arts, après un bref aperçu historique des luttes religieuses en Roumanie, montra (29 mars 1928) la nécessité pour l'ordre public de la nouvelle loi sur les cultes. Ses observations au sujet des rapports entre les deux Églises roumaines sont justes : « Il est très vrai, dit-il, que l'union de 1700 s'est faite pour des fins politiques... Il est très vrai que cette union a relâché pour de longues années et même rompu les liens séculaires si solides et si précieux, culturels et politiques, qui unissaient les Roumains des provinces moldo-valaques à leurs fréres de Transylvanie. Il est très vrai que par la suite, cette union a provoque, à l'avantage de la maison d'Autriche, une lutte violente entre les deux confessions roumaines, au cours de laquelle des églises et des monastères orthodoxes ont été détruits á coups de canon. Mais il est non moins vrai que nos frères de Transylvanie ont su tirer profit de cette union, si favorable fût-elle à la politique de l'Autriche, et l'exploiter pour le plus grand bien de la nation roumaine. En effet, l'union a pu briser les rapports entre les Roumains de Transylvanie et la métropole (de Bucarest) tant au point de vue ecclésiastique que culturel, mais par contre elle nous a ouvert de nouvelles voies vers la lumière et la culture, la voie de l'Occident latin. C'est de lá qu'est sorti le réveil de notre conscience nationale; de lá aussi la raison pour laquelle, après 1764, quand enfin cessérent les luttes fratricides, on vit se rétablir peu à peu entre les deux confessions des rapports normaux, mieux que cela, des rapports fraternels et cette union a préparé ces succès obtenus dans le domaine national et politique de 1764 jusqu'à nos jours. » Les causes de ces luttes confessionnelles si regrettables? A côté de celles indiquées d'une part par l'évêque roumain uni Hossu et d'autre part par l'archevêque orthodoxe Bălan, l'orateur en signale d'autres : la supériorité culturelle de certains unis, et la supériorité de l'esprit national chez les orthodoxes, la différence d'éducation et le fanatisme.

L'union pourra-t-elle se faire entre ces deux Églises? Oui, elle se fera « par la simple évolution des choses sans l'intervention de qui que ce soit, en tout cas sans violence ni contrainte ». C'est dans cette intention que « nous voulons écarter toute inimitié et rendre vaine toute lutte ».

M. Vintilă I.-C. Brățianu († 1930), président du Conseil, développa à la même séance (29 mars 1928) le programme de politique religieuse du gouvernement et du parti national-libéral. Il fit ensuite l'éloge de l'Église roumaine unie qui a donné au peuple roumain les apôtres de sa renaissance, G. Sincaï et P. Maïor. Ils surent démontrer scientifiquement la latinité, l'unité et le destin commun de ce peuple. Aussi, malgré ses fautes, si elle en a commis, cette Église mérite la confiance entière des Roumains, vu les services inappréciables qu'elle a rendus à l'idée nationale.

Comme le ministre des Cultes lors du vote de la loi par articles reconnaissait la personnalité juridique aux organisations des cultes historiques (de la communauté et de la paroisse jusqu'à l'évêché et à la métropole) et l'application du droit commun au procès concernant les biens ecclésiastiques, l'archevêque Bălan protesta (31 mars 1928). « Le ministre Lapedatu subit, dit-il, une évolution incompréhensible. Parti de la thèse de l'épiscopat orthodoxe, il est arrivé par suite de concessions et de rétractations á accepter le point de vue diamétralement opposé. D'ailleurs, continua-t-il, le Parlement se trouve placé dans une fausse position. Il est obligé de légiférer sans avoir pu auparavant s'assurer une pleine liberté de conscience et d'action. »

La réponse de M. Lapedatu, ministre des Cultes, ne se fit pas attendre : « Comment voir, demanda-t-il, une contradiction entre la présente loi et celle de l'Église orthodoxe, alors que le métropolite Bălan luimême a commencé son discours en remerciant le gou-

vernement et le ministre compétent de présenter enfin ce projet de loi qui prévoit pour les autres cultes un régime en harmonie avec la loi de l'Église orthodoxe? » D'ailleurs il connaît la mentalité de l'archevêque Bălan, aussi sa déclaration ne peut ni le surprendre, ni l'étonner. Il conclut : « Nous n'avons nul besoin de conseillers et de défenseurs de la dignité et de la souveraineté nationales, tant que nous saurons et que nous pourrons seuls les représenter et les défendre. » Le Sénat joignit sa protestation à celle du ministre. « Je crois me faire l'interprète de vous tous, dit J. Purcareanu, vice-président de la haute assemblée, en protestant, au nom du Sénat contre de telles affirmations. Cette loi si importante a été débattue dans nos âmes et nos consciences. Notre vote sera dicté par le sentiment roumain le plus pur, car nous sommes conscients de la grandeur de notre devoir en face de cette loi qui vient d'être soumise à notre discussion. »

N. Iorga, futur président du Conseil, désapprouva à la Chambre des députés (4 avril 1928), les déclarations et le geste de l'archevêque Bălan qui avait quitté ostensiblement la séance du Sénat, « geste d'un prélat anglais du XVIe siècle, alors que catholiques et protestants se poursuivaient les uns les autres jusque sur les marches de l'échafaud. Les représentants des cultes, continua-t-il, sont au Sénat afin d'y entretenir l'amour et l'esprit de fraternité et non les disputes et la haine. L'Église unie que certains voudraient réduire en miettes est d'une nécessité absolue pour la nation roumaine. D'abord en elle vibre une âme vraiment nationale; ensuite elle nous est un précieux organe de liaison avec l'Occident civilisé. Nous avons besoin de rapports avec l'Occident. Or, les rapports établis par l'Église unie entre la Roumanie et les autres peuples de même sang, de même race, nous sont d'une tout autre utilité que ceux créés par de coûteuses missions ou des toasts de banquets ».

Telles sont les relations entre l'orthodoxie et l'union en Roumanie. Sain et vigoureux, mais intoxiqué grâce aux Grecs et aux Slaves par le virus du fanatisme antipapal, le peuple roumain a besoin pour vaincre la maladie et revenir à la santé, en dehors de la grâce de Dieu, du meilleur de tous les médecins qui s'appelle le temps. Un autre remède sera l'exemple donné par le clergé catholique, spécialement par le clergé uni, non seulement en Transylvanie, mais dans le pays entier. Étant donné son but providentiel, l'Église unie ne doit plus se confiner en Transylvanie, mais se répandre dans tout le royaume et dès lors son clergé doit avoir une excellente préparation missionnaire.

J. Bianu et E. Hodos, *Bibliografia româneasca veche* [*Bibliographie roumaine ancienne*], t. I, 1508-1716; t. II, 1716-1808; t. III, 1809-1830 (de Dan Simonesco); Serge Cetfericov, *Païse, supérieur du monastère de Neamtzu, en Moldavie; sa vie, son enseignement, son influence sur l'Église orthodoxe*, traduction du russe [en roumain], par l'évêque Nicodème, supérieur du monastère de Neamtzu, édition du monastère de Neamtzu, 1933; Jean Georgesco, *Istoria Bisericii crestine universale...* [*Histoire de l'Église chrétienne universelle au point de vue spécial du passé de l'Église roumaine unie à Rome*], 3e édit., Blaj, 1931; Id., *Momente din viata Bisericei unite...* [*Quelques faits de la vie de l'Église unie, durant les dix dernières années, 1918-1928*], Bucarest, Cultura nationala, 1929; Id., *Aspects de la presse périodique roumaine*, Oradéa, 1936; Mgr d'Herbigny-I. Sfarcociu, *Une visite aux patriarches orientaux (Pastorul Sufletesc)*, Lugoj, 1930, n. 11 sq.; Nicolas Iorga, *Istoria literaturei religioase a Românilor...* [*Histoire de la littérature religieuse des Roumains jusqu'à 1688*), Bucarest, Socec, 1904; Id., *Istoria literaturei române* [*Histoire de la littérature roumaine*], 2e édit., t. II *(1688-1780)*, Bucarest, et *Istoria Bisericei...* [*Histoire de l'Église et de la vie religieuse des Roumains*], 2 vol., Bucarest, 1928; Marianu Nerset, *Pravoslavia româna...* [*La pravoslavie roumaine en face de l'orthodoxie romaine*], Cernovitz, 1886; Évêque Melchisédech Stefanesco, *Papismul si starea actuala a Bisericei ortodoxe...*, [*Le papisme et l'état actuel de l'Église orthodoxe dans le royaume de Roumanie. Rapport lu au cours de la session de printemps du Saint-Synode en 1883*], Bucarest, 1883.

Revues : *Biserica ortodoxa romana*, Bucarest, 1876-1936; *Monitorul oficial*, débats parlementaires au Sénat et à la Chambre des députés, aux dates indiquées au cours du présent chapitre.

VII. Le protestantisme et les sectes. — 1° *Le protestantisme.* — Le protestantisme est représenté en Roumanie par le luthéranisme, le calvinisme et l'unitarisme (antitrinitarisme).

1. *Luthéranisme.* — Ce fut d'abord le luthéranisme qui se répandit dans le pays où les hussites assez nombreux avaient préparé le terrain. La jeunesse saxonne, formée à l'université de Wittenberg, en facilita l'expansion. Parmi ces jeunes, signalons Ambroise de Silésie et Jean Hecht; cependant ce fut Jean Hontérus de Brasov qui reçut le nom de « réformateur de Transylvanie ». C'est lui qui y organisa l'imprimerie, l'église, l'école saxonnes, dans l'esprit de Martin Luther. A son exemple, Mathias Ramser, curé de Sibiu (1543), puis d'autres prêtres procédèrent de la même manière; et c'est ainsi que le « règlement ecclésiastique de tous les Allemands transylvains » élaboré par Hontérus prit, en 1550, force de loi pour tous les Saxons. Le premier évêque luthérien fut Paul Wiener (1553). Il était assisté de deux assemblées électives représentatives; d'une part, les représentants du clergé (l'université spirituelle), et d'autre part les représentants des fidèles (l'université politique). En Transylvanie comme ailleurs, les émiettements et les variations constituent l'histoire du protestantisme. A Cluj, où jusqu'alors dominait le luthéranisme, commencèrent d'interminables discussions publiques, quand Martin Santa de Kálmáncseh y introduit le calvinisme. Les Magyars et les Séklers devinrent calvinistes, tandis que les Saxons restaient fidèles à Luther. François David, le premier évêque calviniste magyar, se fait unitarien; à sa suite, nous voyons Gaspar Helt passer du luthéranisme au calvinisme, pour aboutir à l'unitarisme. L'évêque luthérien Matthias Hebler contribua beaucoup à conserver sa confession chez les Saxons par sa *Brevis confessio de sacra cœna*, approuvée par les universités allemandes de Wittenberg, Leipzig, Rostock, Francfort-sur-l'Oder. Les évêques luthériens ont longtemps habité à Biertan (Bierthälm), auprès de Medias. Nous les trouvons en 1867 à Sibiu. Dès 1543, ils impriment aux frais de la ville de Sibiu, un catéchisme luthérien en roumain, et c'est leur premier essai pour attirer les Roumains vers eux. Toujours dans ce but, le diacre Coresi de Târgoviște vient imprimer à Brasov des explications protestantes sur les Évangiles. Enfin, rappelons la tentative du prince régnant de Moldavie, Héraclidès Despota, 1561-1563, pour fonder une école protestante à Cotnari, près de Iassy. Tous ces efforts furent vains. Les Roumains restèrent fidèles à la foi de leurs pères.

Le luthéranisme a son règlement organique approuvé en 1926 par le roi Ferdinand Ier; trois écoles normales; deux de garçons et une de filles; une école pour les institutrices des jardins d'enfants; neuf lycées; sept de garçons et deux de filles et huit gymnases; deux de garçons et six de filles.

Pour les 70 000 luthériens magyars, l'État roumain a fondé un nouvel évêché, différent de celui de Sibiu, duquel sous l'empire magyar dépendaient tous les luthériens.

2. *Le calvinisme.* — Bien que plus récent, il s'est répandu davantage et s'est organisé plus solidement, surtout chez les Magyars, d'où son nom de « religion magyare ». Bien que les lois magyares de 1523 et de 1525 fussent hostiles à la Réforme, on n'en tint pas

compte: elles tombèrent complètement en désuétude lors du désastre de Mohács (1526), qui efface avec le catholicisme magyar le pays lui-même, réduit à l'état de province turque. Deux archevêques catholiques et cinq évêques périrent, les survivants n'eurent pas le courage de faire respecter les lois. Toujours sous l'influence « réformée », on voit en novembre 1526, les lois magyares réclamer que les biens des prélats défunts et les revenus des évêchés catholiques vacants soient employés pour la défense nationale; et ainsi est ouverte largement la voie à la sécularisation des biens d'Église et l'introduction de la Réforme. Les deux rois, Jean Zapoléa-Szapolyai et Ferdinand, n'ont d'autre soin que celui de leurs partisans politiques. Les évêques eux-mêmes comptent dans leurs rangs, de nombreuses défections. Podmaniczky et son successeur de Neutra, Dudics de Pécs *(Quinque ecclesiæ)*, etc., prennent femme et passent à la Réforme. Les patrons de la nouvelle religion sont Georges de Brandebourg, tuteur du roi Louis II; Alexis Thurzó, ministre des Finances; Marc Pempflinger, notaire royal; Jean Hecht, maire de Sibiu, etc.; ainsi, à la fin du XVI[e] siècle, il n'y a plus de dignité ou office important de l'État qui ne soit aux mains des seigneurs protestants. Ces seigneurs d'abord luthériens, ensuite zwingliens, devinrent à la fin calvinistes. Ce sont eux qui introduisent le principe *Cujus regio, ejus religio.* (C'est le maître du pays qui en détermine la religion.) L'application de ce principe fait passer à la Réforme les paysans de leurs terres. Enfin, les synodes de Turda, 1563, et d'Aïud, 1564, reçoivent définitivement la confession genevoise de Calvin.

Ce calvinisme est agressif, appuyé qu'il est par de puissantes familles transylvaines, les Bocskaï, les Béthlen, les Rakoczi. Ces familles, qui font la guerre et signent des traités, font une intense propagande religieuse surtout parmi les Roumains. On imprime les catéchismes calvinistes de 1640, 1648, 1656; les explications des évangiles, 1641; le Nouveau Testament, 1648; le Psautier, 1651, etc., tout cela en roumain. Aussi le métropolite Barlaam, de Moldavie, répond-il à ces catéchismes. Puis c'est tout un mouvement littéraire qui prend naissance, pour aboutir à une stabilisation uniforme de la langue écrite roumaine, résultat tout aussi imprévu qu'indéniable du prosélytisme calviniste auprès des Roumains. Le désir de convertir ces derniers travaille plusieurs princes, parmi lesquels Gabriel Bethlen (1613-1629), qui va jusqu'à demander l'appui du patriarche de Constantinople, Cyrille Lucaris. Cet esprit agressif diminue avec l'arrivée des Habsbourg, 1691, mais il maintient une opposition sourde contre ceux-ci. C'est avant tout à cause de l'opposition calviniste que les Roumains de Transylvanie se sont séparés en deux églises : l'unie (ancienne) et l'orthodoxe (nouvelle).

A en croire l'évêque Makkaï Sándor, *Calvinisme conscient*, Cluj, 1926, p. 47 [en hongrois], le culte serait de nos jours en pleine anarchie. D'une paroisse à l'autre, les différences sont immenses, et un fidèle qui change de résidence ne s'y reconnaît plus. Malgré tout les calvinistes ont en Roumanie : deux évêchés (dont un créé par l'État roumain); une académie de théologie; neuf lycées; trois écoles normales; une école ménagère; trois gymnases de filles et une école commerciale.

3. *L'unitarisme* (antitrinitarisme). — Il est encore une des confessions historiques de Transylvanie (celles-ci étant le calvinisme, le luthéranisme, le catholicisme et l'unitarisme). En 1600, il apparaît dans sa forme actuelle. Son fondateur François David avait d'abord donné son nom à la confession (davidisme). Chassé d'Italie, son pays d'origine, et de Suisse, il se réfugie en Pologne et en Transylvanie. Outre ce fondateur, les principaux agents de la nouvelle croyance, hostile aux dogmes de la sainte Trinité et de la divinité de Jésus-Christ, sont Georges Blandrata, Jacques Palaiologos, Jean Sommer, etc. Protégés par Jean Sigismond, prince de Transylvanie, ils provoquèrent de nombreuses discussions publiques qui durèrent fort longtemps, quatre jours à Alba Julia, huit à Oradéa. En 1568, ils obtinrent droit de cité dans la législation transylvaine. Jusqu'en 1571, année de la mort de leur protecteur, leurs fidèles se sont multipliés; mais, lors de la condamnation de leur fondateur (1579), leur puissance se brisa. Les sabbatistes, dégénérés en sectes judaïsantes extrémistes leur firent concurrence. Le résultat fut que à Dej *(Complanatio deesiana)* (1638), un grand nombre de leurs églises passa au calvinisme, et leur évêque n'eut plus le droit de faire les visites canoniques dans le département de Trei-Scaünė. Ils déploient cependant encore une activité littéraire relativement considérable, ayant trois périodiques pour un petit nombre de croyants.

2° *Les sectes.* — La Roumanie n'est pas un pays « à sectes », comme le sont les contrées protestantes; elle n'est pas cependant à l'abri de ce fléau, surtout depuis la constitution du nouvel État roumain (1918). L'opinion publique et la législation roumaine font une différence entre les cultes historiques et les sectes. Les premiers dont nous avons parlé ont leur lit creusé par les siècles et leur cours est normal. Les secondes sont des organisations dissidentes. Leur origine est parfois un simple schisme; elles tombent ensuite très souvent dans l'hérésie, pour finir parfois dans une effroyable apostasie. Beaucoup de ces sectes, fondées sur un individualisme religieux rebelle, agressif, contiennent le germe d'une véritable anarchie spirituelle, préparant les voies à l'anarchie politique. Elles présentent un égal danger pour l'État et pour l'Église.

La loi sur les cultes les nomme « Associations religieuses »; de son côté, le ministère des Cultes et des Beaux-Arts réglemente leur activité par des décrets spéciaux. Le plus récent, n. 4781, date du 17 avril 1937. Un autre, fort important, parut en 1933. Tous deux interdisent les associations dites « millénistes » : l' « association internationale des étudiants bibliques »; les « témoins du dieu Jéhova », la « Société biblique »; ensuite les « pentecostalistes », l'« Église apostolique de Dieu », les « pocaïtes », les « nazaréens », les « adventistes-réformistes », les « moissonneurs », les « flagellants », les « innocentistes », enfin les « stylistes ». Les décrets ministériels en question ne reconnaissent que trois sectes : les adventistes, les baptistes et les « chrétiens selon l'Évangile ». Toutefois, les membres des sectes trouvent le moyen d'échapper aux rigueurs des décisions ministérielles en se constituant, par exemple, en sociétés anonymes, selon le Code du commerce. Ils savent également tourner les autres mesures prévues contre eux : défense d'avoir une maison de prières dans une rue où se trouve une église d'un autre culte; obligation pour leurs prédicants d'avoir fait au moins quatre classes dans une école secondaire, réglementation de leurs rapports avec l'étranger.

Sans entrer dans le détail de leurs doctrines et de leurs pratiques rituelles, qui sont celles bien connues de leurs coreligionnaires étrangers, adventistes aux États-Unis, baptistes en Angleterre et en Allemagne; « chrétiens selon l'Évangile » de Suisse, nous nous contenterons de quelques données sommaires, regrettant qu'aucune statistique exacte n'ait été publiée sur ce point. Remarquons-le également, parmi les sectes reconnues par l'État roumain, il en est qui ne sont nommées nulle part; ainsi les lipovènes, les molocanes, les caraïmes, auxquels autrefois la Russie avait accordé la reconnaissance légale. Enfin, il y a quelques sectes spécifiquement roumaines, comme les innocentistes, les théodoristes et les stylistes.

1. *Le baptisme.* — Il pénétra en Roumanie vers 1870, grâce à des propagandistes étrangers. Le chef des baptistes roumains est actuellement Constantin Adorian, assisté de deux Américains, Everest Ghil et Dan T. Hurley. Ils ont un séminaire central à Bucarest, 29, rue Berzei, et une importante maison d'édition. Ils sont en rapports avec le *Foreign mission board of the Southern baptist convention in U. S. A.* Cette mission étrangère dépenserait, affirme-t-on, chaque année 40 000 000 de dollars, pour la propagande religieuse dans la péninsule balkanique. Leurs prédicants ont une préparation rudimentaire : sur 907 « missionnaires » enregistrés en 1927, 800 n'avaient fait que des études primaires. Ainsi s'expliquent certains conflits regrettables entre les baptistes et les représentants d'autres cultes, en particulier ceux de l'Église orthodoxe. Ils ont 70 000 fidèles.

2. *L'adventisme.* — Il fut introduit en Roumanie à peu près en même temps que le baptisme. Son chef est le major en retraite T. Paunesco, assisté de Daniel M. Wall. Les adventistes sont partagés en six régions ou « conférences ». Leur centre est à Bucarest.

3. *Les chrétiens selon l'Évangile ou darbystes.* — Grégoire Constantinesco est le chef actuel de la communauté de Bucarest (12 000 membres environ).

4. *Les sectes non nommées dans la loi, mais reconnues de fait sont : a) Les lipovènes.* — Ils forment une branche des raskolniks russes. Leur nom vient de celui d'un moine russe du monastère Vigoretsika, Filip, d'où filipovènes, puis lipovènes. Les uns ont des prêtres *(popovtsi)*, d'autres n'en ont pas *(bezpopovtsi)*. Leur chef religieux réside à Fântână-Albă (Bukovine). Ils sont 85 à 90 000.

b) Les molocanes. — Ils font, eux aussi, partie des sectes héritées de l'ancien empire russe. Leur nom indique qu'ils mangent du laitage (*moloco* = lait); ils n'observent donc pas l'abstinence stricte prescrite par l'Église orientale. Ils n'apparurent en Bessarabie qu'après 1911. La statistique de Leu Botoşăneanu ne leur attribue qu'un millier d'adhérents.

c) Les caraïmes. — Ce sont des chrétiens circoncis, à la mode des juifs, seule pratique qu'ils aient empruntée à la loi mosaïque. Ils sont peu nombreux et cantonnés à Tighina (Bessarabie).

5. *Les sectes d'origine roumaine sont : a) Les innocentistes.* — Le fondateur de cette secte est le moine Innocent, né à Cosăuţi-Soroca, le 24 février 1875. A vingt et un ans, afin d'échapper au service militaire, il entre au monastère de Dobrusa, ce qui ne l'empêcha pas de voyager, et beaucoup. Il vit le fameux moine russe, Héliodore de Tsaritsin, l'archiprêtre Jean Serghief de Cronstadt, etc. Il fixa ensuite sa résidence à Balta, en Podolie, où il fut ordonné prêtre : c'était sous l'ancien régime russe. Il eut le courage de réciter les prières et surtout les exorcismes de saint Basile le Grand en roumain, ce qui fit une profonde impression sur les Moldaves de l'endroit. Il eut bientôt la réputation d'un « grand prophète », « bien plus élevé que Jean de Cronstadt »; on voyait en lui la « réincarnation de saint Jean-Baptiste », « le temple de la sainte Trinité », le représentant de « Dieu le Père ». Attiré par la renommée du « petit Père Innocent », des milliers de paysans venaient de Bessarabie, de Podolie, de la Chersonèse, pour le voir et l'écouter. L'évêque Sérafim de Chişinău (Bessarabie) obtint son transfert de Balta à Murom-Olonetz. Les paysans le suivirent. Avant le départ, Innocent donna la sainte communion à plus de mille d'entre eux. Afin de le revoir, beaucoup se mettaient en route, après avoir vendu tous leurs biens. D'autres se contentaient d'offrir des cadeaux à la « petite Mère du Seigneur », la mère d'Innocent de Cosăutzi-Soroca.

A Murom, il passe pour « l'Esprit-Saint ». Sur une nouvelle intervention de l'évêque Sérafim, il est dirigé sur Petrozavodsk : ses fidèles fanatisés l'y suivirent. A un moment donné, plus de 1 500 Moldaves « innocentistes » se trouvèrent en détresse à Moscou. Le gouvernement dut mettre à leur disposition un train spécial, afin de les rapatrier. Ceux qui étaient restés chez eux achetèrent un terrain de 30 déciatines à Lipetsk, et y créèrent le « Paradis d'Innocent ». Cependant, à Pétrozavodsk, le « saint » abjurait l'hérésie et faisait profession de foi orthodoxe. Néanmoins, il fut enfermé au monastère de Solovetz sur la mer Blanche; délivré par la révolution de 1917, il revint dans son « Paradis » de Lipetsk (Cherson). Bientôt, blessé au côté par un soldat, il mourait (30 décembre 1917) et fut enterré en grande pompe le surlendemain. D'après Leu Botoşăneanu, on ne compterait en Roumanie que 1 000 innocentistes. Nicolas M. Énéa parle de 20 000. Il ajoute que la secte n'a pas de doctrine religieuse précise : les avis diffèrent même au sujet du rôle joué par le « petit père ». Le même Énéa affirme que le moine Innocent était un perverti, ce qui ne l'empêchait pas d'avoir, disait-on, le don de prophétie. A Murom, devant ses disciples, il prit un jour le portrait du tzar sur ses genoux et se mit à crier : « Nicolas, Nicolas, que de malheurs se préparent pour ton empire et pour toi-même! On crachera sur toi, on te jettera à bas du trône! » Le mouvement dont Innocent fut l'initiateur, sous la domination des tzars, pourrait être jusqu'à un certain point considéré comme une réaction nationale roumaine. Quant aux réunions religieuses des innocentistes, elles ont rapidement dégénéré en orgies, dans des retraites souterraines creusées par les adhérents de ces cultes, et c'est la raison de leur interdiction.

b) Les théodoristes. — Ce sont les adhérents de Théodore Popesco, ex-prêtre orthodoxe de l'église Saint-Étienne de Bucarest. Avec l'aide du diacre D. Cornilesco et le haut patronage de la princesse Raluca Calimaki de Stănceşti-Botoşani, ce prêtre inventa une nouvelle secte et fut dégradé en 1924. Voici quelques points de son enseignement : le baptême n'efface pas le péché originel; les prières pour les morts n'ont aucun sens; l'homme se sauve s'il sort de l'état de péché et reçoit le pardon par la foi en Jésus-Christ crucifié; la rédemption revêt trois aspects : pour le passé, c'est le pardon des péchés et la remise des peines éternelles; dans le présent, c'est la délivrance de la puissance du péché; pour ce qui touche l'avenir, c'est la fuite du péché. Le pardon des péchés ne nous est accordé que par le sang divin. Ces idées, au fond protestantes, Théodore Popesco les développa dans ses deux volumes de sermons, *Jésus vous appelle*, et *Venez à Jésus*, ainsi que dans une série de brochures populaires. Il fit également paraître une revue : *La vérité chrétienne*. D'après les statistiques de Leu Botoşăneanu, les théodoristes ne seraient pas plus de 550 dans tout le royaume; en réalité, on en compte plus de 700 rien qu'à Bucarest, en dehors de ceux de Bârlad, Câmpulung-Muscel et Ploeşti.

c) Les stylistes. — Le calendrier grégorien a été adopté par les postes roumaines, dès le début de leur organisation, et par l'armée, collaboratrice des alliés, durant la guerre mondiale. Quant à l'Église orthodoxe roumaine, elle abandonna l'ancien style en 1924. Ce changement fut annoncé par une « encyclique synodale », publiée dans la revue *Biserica Ortodoxă Română*, en juillet 1924. Cet acte officiel, signé par vingt-six évêques et archevêques avec à leur tête le métropolite-primat, indique les raisons de cette réforme : « Il nous est devenu impossible, à nous aussi, de nous opposer à la vérité, et de conserver le calendrier julien de Sosigenes. » La réforme provoqua une réaction de la part des fidèles, surtout en Moldavie et en Bessarabie. Ce mouvement peut d'une certaine façon être comparé à celui des raskolniks russes. Les oppo-

sants roumains, dits « stylistes », furent encouragés dans leur révolte, par une *Épître ou trompette des ermites de la sainte montagne d'Athos*, tirée à Athènes à 15 000 exemplaires, œuvre d'un ancien moine, Arsène Cotia, transfuge de la république monacale athonienne. Cette « épître » est le nouvel évangile des stylistes roumains. Ils n'ont pas besoin d'église « de pierre ou de bois »; ils prient sous les arbres, loin de toute muraille. A Măstacăn-Neamtz, ils ont fondé la « Société des hommes croyants », sous le patronage des saints apôtres Pierre et Paul. Un autre groupe, « le baptême du Seigneur », fut créé dans le département de Putna en 1932, à l'instigation de Théodore Petrea, ex-adjudant d'administration. Certains ne veulent plus de prêtres, intermédiaires entre les hommes et Dieu. Tous réclament le maintien des rites religieux, comme « par le passé ». Ils parlent avec mépris, non seulement du clergé, mais aussi de l'État. Quel est pour eux le crime des prêtres? C'est d'être les « popes de l'État ». Ils ont fait des lois qu'aucun des leurs ne va observer. L'État? C'est « l'empire des sept esprits malins ». Interdits par le gouvernement, les stylistes n'en continuent pas moins à soulever les masses. Ainsi, en 1935, à Albineţi-Bălţi, 309 stylistes, sous l'instigation de Basile Pletosu, moine du département de Baïa, l'un des foyers du stylisme, déclarent officiellement leur conversion de l'Église orthodoxe du nouveau calendrier, à celle qui est restée fidèle à l'ancien, afin d'avoir un prétexte pour fonder une nouvelle communauté. Les stylistes sont encouragés, non seulement par les agents étrangers, mais également par des politiciens roumains sans scrupule.

Nous avons insisté davantage sur ces trois sectes, car elles sont d'origine roumaine. Mais combien d'autres se répandent à travers le pays entier, comme les scoptsi (châtrés), les lutteurs de l'esprit, les khlistes, les stundistes, les millénistes ou étudiants bibliques, les nazaréniens, les pocaïtes, les pentecostalistes, les tremblants, les moissonneurs, les pocaïtes à la Croix, les spirites, les théosophes, les tolstoïsants, la secte de la science chrétienne, les fotescanes et surtout les francs-maçons.

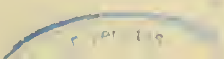
Le Dr B. Trifu, député de Storojineţi (Bukovine), au cours d'une interpellation à la Chambre des députés le 5 novembre 1932, mentionna avec noms à l'appui, une foule d'organisations maçonniques, dont dépendent les postes les plus importants du nouvel État roumain : premiers ministres, ministres, secrétaires et directeurs généraux, professeurs d'université, plénipotentiaires, généraux et officiers supérieurs, journalistes, etc. Dans sa réponse, datant du même jour, N. Otteseo, sous-secrétaire d'État à l'Intérieur sous le gouvernement du professeur N. Iorga, fit l'éloge de la franc-maçonnerie et prétendit que, dans ses rangs, à côté de Napoléon Ier et Napoléon III, on peut retrouver un grand nombre de sommités politiques et culturelles du pays, aussi bien que de l'étranger.

Dans une conférence aux fidèles de l'église Nifon de Târgovişte, « sur l'incroyance contemporaine », le prêtre Rizea Dobresco, de l'église Saint-Élie de Piteşti, fait au sujet de la multiplication des sectes de bien tristes constatations : « Ainsi est bâti notre Roumain; c'est un véritable hypocrite. Il écoute tout le monde et ne croit à rien. Il croit à sa religion seulement pour la forme, parce qu'ainsi ont fait ses grands-pères et ses arrière-grands-pères; mais sa foi n'a aucune base. » Si ces constatations contiennent une part d'exagération, on y retrouve cependant une part de vérité. Le Roumain, surtout celui de l'ancien royaume, est légèrement sceptique. Il a été trompé si souvent. On peut encore trouver, à l'apparition d'un aussi grand nombre de sectes en Roumanie, d'autres explications. Signalons, par exemple, ce fait, que les professeurs des facultés de théologie et des séminaires orthodoxes vont trop souvent puiser leur doctrine religieuse aux facultés de théologie protestante et encore ces fraternisations systématiques avec les représentants de l'élite protestante, fraternisations si fréquentes depuis quelque temps, et qui eurent lieu à Stockholm, à Lausanne, à Genève et plus récemment à Londres.

Les conférences « panorthodoxes » de Constantinople, Vatopédi, Sinaïa, Athènes, etc., ne sont pas sans danger, elles non plus, et contribuent à désagréger le bloc de l'orthodoxie roumaine. Certaines Églises orthodoxes sont absolument sectaires. Ainsi, lors de la visite, le 23 septembre 1927, de Mgr d'Herbigny à Mélétios-Métaxakis « pape » et patriarche d'Alexandrie, celui-ci déclara en propres termes : « Le présent, l'avenir appartiennent aux Églises d'Angleterre et des États-Unis, aux protestants. Là-bas se trouve notre espérance, car, je le répète souvent à mes amis qui ne veulent pas me croire, par notre protestation contre le pape, nous sommes les premiers protestants. »

Dès lors, au lieu d'unité, de charité, de force, on ne peut attendre de ce côté que division, haine et faiblesse.

I.-H. Allen, *A hist. sketch of the unitarian movement since the Reformation;* J.-E. Beard, *Unitarianism exhibited in its actual condition; Beiträge zur Gesch. der evg. Kirche A. B., in Siebenburgen*, 1922; I.-C. Beldie, *Sectele religioase* [*Les sectes religieuses*], Galatzi, 1932; Dr N. Brinzeu, *Pocaitzii* [*Les pocaïtes*], Petroşeni, 1913; Cleric ortodox, *Sectele religioase in România* [*Les sectes religieuses en Roumanie*], extrait de la *Noua revista bisericeasca* [*Nouvelle revue ecclésiastique*], VIe ann., 1924, Bucarest, 1925; Grégoire Comsa, *Combaterea catehismului baptistilor* [*Réfutation du catéchisme baptiste*], Arad, 1920; le même, *Noua Calauza pentru cunoasterea si combaterea sectelor religioase* [*Nouveau guide pour connaître et combattre les sectes religieuses*], Arad, 1927; le même, *Cheia sectelor religioase din România* [*Clef des sectes religieuses en Roumanie*], Arad, 1930; A. Cupfer, *Ratacirea milenistilor (studentzii bibliei)* [*Erreur des millénaristes, étudiants de la Bible*], Brasov, s. d.; A.-C. Cosma et C. Popesco, *Tziparii se pescuesc pe intuneri sau sectele din România* [*On pêche les anguilles durant la nuit ou les Sectes de Roumanie*], Adjud, 1933; Pr. Rizea Dobresco, *Conferintza despre necredintza oamenilor timpului de fatzu* [*Conférence sur l'incrédulité des contemporains*], Pitesti, 1926; Nic. M. Énéa, *Cultele* [*Les cultes*], dans *Bassarabia*, monographie publiée par les soins de M. Étienne Ciobanu, éd. de l'Exposition de Chisinau, 1926, p. 324-334; Joseph Ferencz, *Unitarius Kistükör* [*La petite glace unitarienne*], Cluj; Jakob Elek, *David Ferencz emléke* [*La mémoire de François David*]; H. Jekeli, *Festgabe zur 50. jährigen Jubelfeier des siebenbürgischen Hauptvereins der evg. Gustav-Adolf-Stiftung*, 1912; G. Ilionu, *Cultele in Dobrogea dela 1878 pâna la 1928* [*Les cultes en Dobroudja de 1878 à 1928*] dans la monographie *Dobrogea (1878-1928)*, cinquante ans de vie roumaine, étude publiée à l'occasion du cinquantenaire de la réannexion de la Dobroudja, Bucarest, 1928; V. S. Ispir, *Sectele religioase din România* [*Les sectes religieuses en Roumanie*], Arad, Bibliothèque du chrétien orthodoxe, n. 37; le même, *Curs de indrumari misionare* [*Cours de directives missionnaires*], Bucarest, 1929; Arh. Gr. Leu-Botosancanu, *Confesiuni si secte* [*Confessions et sectes*], étude historico-missionnaire, Bucarest, 1929; Id., *Sectele in România* [*Les sectes en Roumanie*], Chisinau, 1931; Basile Loichitza, *Chiliasmul (Milenarismul)* [*Le chiliasme (millénarisme)*], exposé et critique dogmatique, extrait de la revue *Candela*, Cernautzi, 1926, n. 10-11; l'évêque Melchisédec, *Lipovenismul* [*Le lipovénisme*], Bucarest; H. Meyer, *Die Diaspora der deutschen evg. Kirche in Rumänien, Serbien und Bulgarien*, 1901; F. Müller-Langenthal, *Die Sachsen und ihr Land*, 1923; Const. Nazarie, *Combaterea principalelor invatzaturi adventiste* [*Réfutation des principaux enseignements adventistes*], Bucarest, 1913; le même, *Sâmbata Adventistilor si sfânta Duminica* [*Le samedi des adventistes et le saint dimanche*], Bucarest, 1914; O. Netoliczka, *Beiträge zur Gesch. des Joh. Honterus und seiner Schriften*, 1930; C. Ouatu, *O lamurire a starilor de lucruri din biserica adventistilor* [*Un éclaircissement sur l'état des*



choses de l'Église des adventistes], Bucarest, 1929; Hans Petri, *Evg. Diasporapfarrer in Rumänien im 19. Jhd.*, 1930; J. Pokoly, *Azerdélyi reformatus egyház lörténete* [*L'histoire de l'Église calviniste de Transylvanie*], [en magyar], 3 vol., 1904; Th.-M. Popesco, *Cum falsifica baptistii istoria crestinimului* [*Comment les baptistes falsifient l'histoire du christianisme*], Arad, 1931, Bibliothèque du chrétien orthodoxe, n. 88-89; Pr.-T. Popesco, *Adevarul asupra invinuirilor aduse preotului T. Popesco si marturisirca de credintza a preotului T. Popesco* [*La vérité au sujet des accusations portées contre le prêtre Th. Popesco et la profession de la foi du prêtre Th. Popesco*], Bucarest, 1923; Nic. Popovschi, *Miscarea dela Balta sau Inochentismul in Basarabia* [*Le mouvement de Balta ou l'innocentisme en Bessarabie*], Chisinau, 1926; Jean S. Savin, *Iconoclasti si apostatzi contemporani* [*Iconoclastes et apostats contemporains*], Bucarest, 1932; A. Schullerus, *Die Augustana in Siebenbürgen*, dans *Archiv des Vereins für siebenb. Landeskunde*, N. F., t. XLI, 1926, p. 161 sq.; le même, *Unsere Volkskirche*, 1928; Dr. Sebastien Stanca, *Pocaïtzii* [*Les pocaïtes*], Sibiu, 1913; F. Teutsch, *Gesch. der siebenbürger Sachsen*, 4 vol., Sibiu, 1899-1926; F. Teutsch, *Die siebenbürger Sachsen in Vergangenheit und Gegenwart*, 1923; le même, *Kirche und Schule der siebenb. Sachsen in Vergangenheit und Gegenwart*, 1923; le même, *Bilder aus der Kulturgesch. der siebenb. Sachsen*, 2 vol., 1928; le même, *Geschichte der evg. Kirche in Siebenbürgen*, 2 vol., 1921-1922; G.-D. Teutsch, *Die Generalkirchenvisitationsberichte*, 1925; F. Teutschlaender, *Gesch. der evg. Gemeinden im Rumänien*, Bucarest, 1891; Dr. V. Trifu, *Interpelare asupra francmasoneriei facuta in sedintza Adunarii Deputatzilor de la 5 Februarie 1932* [*Interpellation sur la franc-maçonnerie dans la séance de la Chambre des députés du 5 février 1932*], Bucarest, 1932; Max Tschurl, *Biserica regnicolara evanghelica C. A. (Confesiunea dela Augsburg) in cei din urma zece ani* [*L'Église évangélique C. A. (Confession d'Augsbourg) dans les dix dernières années*] dans la monographie *Transilvania, Banatul, Crisana, Maramuresul*, t. II, Bucarest, 1929, p. 823-834; et un grand nombre d'articles parus au sujet des sectes dans les revues religieuses *Biserica ortodoxa româna, Candela, Revista teologica*, etc.

J. GEORGESCO.

ROUSERGUES (Bernard de), appelé aussi quelquefois, par erreur, BERNARD ou BERNARDIN DU ROSIER, archevêque de Toulouse (1452-1475), après avoir été longtemps prévôt du chapitre (1433), puis évêque de Bazas (1447) et de Montauban (1450). — Toute la première partie de sa carrière fut consacrée à l'enseignement, soit chez les augustins de Toulouse auxquels il appartenait, soit à Rome où il fit de longs séjours. Sa science et son dévouement au Saint-Siège lui valurent un prestige considérable auprès de la Curie. Attaché (1427-1430) à l'ambassade envoyée en Aragon, qui finit par briser la résistance de Clément VIII, le schismatique successeur de Benoît XIII, il a laissé de ces négociations un précieux récit, déjà utilisé par Bzovius, *Annales ecclesiastici post Baronium*, t. XV, ad an. 1425-1430. Sa promotion épiscopale fut sans doute la récompense des loyaux services par lui rendus à la papauté.

Outre quelques travaux d'histoire profane, voir J. Lelong, *Bibliothèque historique de la France*, n. 13 049 et 16 272, et un certain nombre de compositions exégétiques ou oratoires, *De laudibus S. Mariæ virginis*, souvent réunies en une sorte de *corpus*, le principal de son activité littéraire porta sur les problèmes ecclésiologiques mis ou maintenus à l'ordre du jour par les affaires du temps. Conformément à la tradition de son ordre, il fut toujours le défenseur du droit pontifical le plus absolu.

Il existe encore de lui : un *Accensus veri luminis Francorum christianissimi regis et regni contra tenorem Pragmaticæ sanctionis* (bibl. de Toulouse, ms. *385*); un *Liber de statu, auctoritate et potestate R. R... cardinalium* (*ibid.*, et bibl. Vatic., ms. *lat. 1022*); un *Promptuarium Ecclesiæ* (bibl. Vat c., ms. *lat. 1019* et *1020*), où il est question *De edificatione Ecclesiæ militantis* et, en appendice, de l'obéissance au concile de Bâle; un *Agoranimus* (et non *Agoramnus*) *de sacro principatu* (bibl. Vat., ms. *lat. 1021;* bibl. de Toulouse, ms. *385*).

Composé à Rome en 1446, sous le pape Nicolas V, ce dernier traité est le seul dont il soit possible jusqu'ici de connaître avec quelque détail l'esprit et le contenu. Il semble être une véritable somme *De sacro principatu Domini nostri papæ et s. romanæ Ecclesiæ* comme cette époque en vit naître tant. On en devine suffisamment la tendance par l'intitulé des chapitres suivants : *De generali potestate D. papæ circa quæcumque temporalia in universo mundo; De plenaria potestate utriusque gladii ecclesiastici et sæcularis quam habet D. papa...; De excellenti potestate quam habet D. papa circa imperium Romanorum, latinorum atque græcorum christianorum, et circa alia quæcumque regna et dominia temporalia quorumcumque christifidelium in universo mundo; De plenaria potestate D. papæ circa regna terræ, terras et dominia, quorumcumque infidelium; De excellenti et plenaria potestate D. papæ... generaliter et circa omnem populum catholicum totius orbis.*

Il n'y a pas de doute que Bernard de Rousergues ne mérite de compter, après ses illustres confrères augustins du XIVe siècle, Gilles de Rome, Jacques de Viterbe et Augustin Trionfo d'Ancône, parmi les théoriciens du « pouvoir direct ».

Notice par A. Degert, dans *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.* t. VIII, col. 760-761; Fr. Ehrle, *Bernard von Rousergues Acten der Legation des Cardinals de Foix in Aragonien*, dans *Arch. für Literatur- und Kirchengesch. des Mittelalters*, t. VII, 1900, p. 427-463.

Inventaire de ses œuvres manuscrites : bibliothèque de Toulouse (sous le n. *385*), dans *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, t. VII, Paris, 1885, p. 232-234; bibliothèque d'Auch (sous le n. *4*), même collection, nouvelle série, t. IV, Paris, 1886, p. 392-393; bibliothèque Vaticane (sous les n. *1019-1023*), dans *Codices Vaticani latini*, t. II *a*, par A. Pelzer, Rome, 1931, p. 520-527.

Sur sa doctrine du pouvoir pontifical : M. Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, Munich, 1934, p. 101-102, où sont publiés les titres des chapitres y afférents dans son *Agoranimus de sacro principatu*. — Une biographie du personnage est souhaitée par Fr. Ehrle, *loc. cit.*, p. 429-430; en attendant, l'Institut catholique de Toulouse a couronné (27 juin 1922) une thèse, restée inédite, de M. Carrel, sur *Bernard de Rousergues, sa vie jusqu'à l'élévation à l'épiscopat*. Voir *Bulletin de litt. eccl.*, 1922, p. 394; 1932, p. 47.

J. RIVIÈRE.

ROUSSEAU Jean-Jacques, écrivain français, né à Genève le 28 juin 1712, mort à Ermenonville le 2 juillet 1778. I. Vie et œuvres. II. Idées philosophiques et religieuses (col. 121). III. Influence (col. 128).

I. VIE ET ŒUVRES. — 1° *La vie jusqu'en 1749.* — 1. *L'enfance calviniste* (1712-1728). — Rousseau est né d'une famille d'origine parisienne, mais réfugiée à Genève depuis 1545. De sa cité natale il gardera l'empreinte et tiendra le goût des institutions républicaines et l'âme calviniste; il passera par le catholicisme, par le philosophisme, mais il reviendra au calvinisme, non sans doute au calvinisme orthodoxe, mais à un calvinisme adapté à son individualisme. Le milieu dans lequel il grandit n'avait d'ailleurs rien de rigide; sa mère Suzanne Bernard, morte peu après la naissance de Jean-Jacques, avait scandalisé le consistoire par sa légèreté; son père, Isaac Rousseau, était horloger; mais, citoyen de Genève, très conscient de sa dignité civique, il l'était moins de ses devoirs. Il donna à son fils le goût de la lecture, lui faisant lire l'*Astrée*, le *Grand Cyrus*, les *Vies* de Plutarque, le *Discours sur l'histoire universelle*... En 1722, ce père quitta Genève pour Nyon, afin de se dérober aux suites judiciaires d'une querelle violente. Jean-Jacques, confié à un frère de sa mère, Samuel Bernard, fut mis en pension

chez le pasteur de Bessey, Spectacle Lambercier, de 1722 à 1724. Apprenti graveur en 1725, il se perd dans la lecture et tombe quelque peu dans la polissonnerie. Enfin le dimanche 14 mars 1728, par crainte d'un châtiment, il s'enfuit de Genève. Cf. *Confessions*, l. I; L. Ritter, *La famille et la jeunesse de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1896, in-16.

2. *La période « catholique ». Autour de Mme de Warens* (1728-1741). — Cette période est commandée par l'influence de Mme de Warens. Cette Vaudoise de vingt-neuf ans, séparée de son mari, convertie, vit à Annecy, d'une pension que lui font l'évêque de Genève, M. de Bernex, et le roi de Sardaigne, pour qu'elle s'occupe des transfuges du calvinisme. Elle adresse Jean-Jacques, que lui a envoyé le curé de Pontverre, chez qui il s'est réfugié lors de sa fuite et qui recueille tous les Genevois dans le même cas, à l'hospice des catéchumènes à Turin. Il y abjure, sans résistance, même intérieure, le 21 avril 1728, après neuf jours d'une vie dont les *Confessions* disent beaucoup de mal. Graveur, laquais, il finit par revenir chez Mme de Warens. Dans l'intervalle, il a connu à Turin, l'abbé Gaime qui cherche à lui donner une formation morale et religieuse et dont il prendra, prétend-il, des traits pour les donner au *vicaire savoyard;* cf. F. Mugnier, *Madame de Warens et J.-J. Rousseau*, Paris, s. d. (1891), in-8°, p. 46-55 et 424-429; P.-M. Masson, *La profession de foi du vicaire savoyard*, édit. crit., in-8°, Paris, 1914, Préface, p. XXIX-XXXI; il a connu aussi l'abbé Gouvon qui lui apprend un peu de latin et d'italien et s'est lui-même intéressé à la musique. Entré au séminaire d'Annecy, où il rencontra l'abbé Gâtier, autre type du *vicaire savoyard*, puis attaché à la maîtrise d'Annecy, il reprit bientôt sa vie vagabonde. Avec des aventures de comédie, il va à Lyon, à Fribourg, à Lausanne, à Neuchâtel, jusqu'à Paris, d'où il revient à Chambéry, auprès de Mme de Warens, qui s'y est installée en 1731.

Ce sont alors « les années catholiques ». Mme de Warens exerce sur Rousseau une influence profonde, à Chambéry l'hiver, aux Charmettes l'été. Initiée dans sa jeunesse par le pasteur Magny à ce piétisme protestant qu'avait propagé l'Alsacien Spener, elle était restée piétiste, selon Mme Guyon, qui avait amené plus d'un Vaudois « à la sainte liberté des enfants de Dieu ». Elle se piquait aussi de philosophie et, en elle, la philosophie rejoignait la piété pour bannir la morale. Elle n'avait pas la notion du péché et ne croyait pas à l'enfer.

Évincé d'auprès de Mme de Warens, Rousseau pendant les deux hivers de 1738 et 1739 qu'il passe aux Charmettes, lit sans critique et sans choix Descartes, Malebranche, Leibnitz, qui le dégoûtent de la métaphysique, Fénelon, où il trouve la conception idyllique du « monde primitif », Locke, qui lui apporte la théorie du contrat social, Pascal et Montaigne, qui lui apprennent l'insuffisance de la raison, les tenants d'un christianisme sans mystères, Clarke, Pope, Addison, et même sans dogmes, Béat de Muralt, l'auteur de l'*Instinct divin recommandé aux hommes*, 1727, in-8°, s. l., et surtout Marie Huber, une Genevoise, qu'on peut considérer comme la mère spirituelle du vicaire savoyard et dont viennent de paraître les *Lettres sur la religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire; Les 2 premières parties*, Amsterdam, 1738, in-12; 2e édit., *contenant les 4 parties*, 2 vol. in-8°, Londres, 1739. Cf. A. Metzger, *Marie Huber, 1695-1753; sa vie, ses œuvres, sa théologie*, Genève, 1887, in-8°; P.-M. Masson, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, 3 vol. in-16, t. I, Fribourg, 1916, *La formation religieuse de Rousseau*, p. 208; L. Ritter, *J.-J. Rousseau et Marie Huber*, dans *Annales J.-J. Rousseau*, t. III, 1907, p. 207 sq. Il lit enfin Bayle, Saint-Évremond et Voltaire. Puis las de sa fausse situation, il accepte en avril 1740 un préceptorat chez le grand prévôt de Mably, frère de l'abbé et de Condillac; il n'y fait que passer et en 1741, il gagne Paris. Sur cette période, voir *Confessions*, l. II, III, IV, V, VI; *Correspondance générale de Jean-Jacques Rousseau*, annotée et commentée par Th. Dufour et publiée par P. Plan, 20 in-8°, Paris, 1924-1935, t. I, *Rousseau et Mme de Warens;* F. Mugnier, *op. cit.*; Masson, *op. cit.*

3. *Rousseau chez les philosophes. Venise et Paris* (1741-1749). — Il compte sur la musique, mais l'Académie des sciences rejette son *Projet de nouveaux signes sur la musique.* Il obtient la protection de quelques grandes dames. L'ambassadeur de France à Venise, M. de Montaigu, le prend comme secrétaire, mais ils ne s'entendent pas. Revenu à Paris en septembre 1744, il s'occupe de musique, se lie avec Thérèse Levasseur, dont il mettra les enfants aux Enfants trouvés, et entre par Diderot dans le monde de l'*Encyclopédie*. Cf. ici D'Alembert, t. I, col. 706-708; Rationalisme, t. XIII, col. 1752. Il se charge des articles du *Dictionnaire* concernant la musique et y donne l'article *Économie politique*, qui annonce de loin le *Contrat social.* Il est alors recherché par d'Holbach. Dans ce milieu, son catholicisme déjà bien ébranlé s'effondre. En 1748, sans cesser, semble-t-il, de croire en Dieu, il n'est plus catholique que de nom. Cf. *Confessions*, l. VII; *Correspondance*, t. I, *Rousseau à Venise, ...à Paris.*

2° *Vie et œuvres de 1749 à 1765.* — 1. *La crise intérieure. Le discours sur les sciences. La « conversion » et la rentrée à Genève* (1749-1754). — On ne peut comprendre les œuvres de Rousseau si on les sépare de sa vie. Il y expose, en effet, sa réaction à l'égard des milieux qu'il traverse, ses idées, ses sentiments, ses rêves.

A ce moment, il ne s'accommode pas de son existence. La vie mondaine se résume pour lui en contraintes, en déconvenues, en un sentiment d'infériorité pénible. Puis, l'on peut ne pas accepter certains dogmes, mais le philosophisme qu'aucun blasphème n'arrête, dépasse la mesure. N'y aurait-il donc pas, au lieu de cette vie artificielle, où la société dicte à l'homme ses jugements et règle ses pas, une vie naturelle où l'homme serait lui-même? Justement, cette question mise au concours par l'Académie de Dijon en octobre 1749 : *Si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les mœurs*, lui fournit l'occasion de préciser ses idées. Cf. R. Tisserand, *L'Académie de Dijon de 1740 à 1793*, 1936, in-8°. La question signifiait : Quels ont été les effets moraux de la Renaissance? Rousseau la prit dans un sens général : Rapports entre la civilisation d'une part et d'autre part la morale et le bonheur? Tout le XVIIIe siècle fera dépendre morale et bonheur du progrès « des lumières », mais fera disparaître l'individu dans une société uniforme. Avec l'approbation et non, quoi qu'en ait dit Marmontel, *Mémoires*, l. VII, sur le conseil déterminant de Diderot, il soutient que la civilisation a corrompu les mœurs. L'homme tel que l'a fait la nature dans la simplicité, l'indépendance, la croyance en Dieu..., est infiniment supérieur à l'homme tel que le fait la civilisation, dans l'artifice de la vie sociale, dans le luxe qui détruit toute vertu, toute moralité, dans le scepticisme. Toutes les sciences n'ont-elles pas une origine fâcheuse? L'astronomie est née de la superstition, la physique d'une vaine curiosité, la morale de l'orgueil humain. Nés des vices, les arts et les sciences les alimentent. Une réserve cependant. Dans l'état présent des choses, les lumières sont utiles, à la condition qu'elles viennent de grands savants et « non de cette foule d'auteurs élémentaires », qui revendiquent les noms de philosophes et de

savants. Le travail de Rousseau n'avait rien de neuf : la thèse en avait été exposée dans les *Lettres persanes* (les Troglodytes) et dans Marivaux *(L'île des esclaves, l'île sonnante)*, Rousseau eut néanmoins le prix, le 23 août 1750. Cf. R. Tisserand, *Les concurrents de J.-J. Rousseau à l'Académie de Dijon pour le prix de 1754*, in-8°, 1936. Mais quand le *Discours* parut imprimé (Paris, 1750; Genève, 1751), les académiciens Bordes de Lyon, Le Cat de Rouen, Formey de Berlin, Voltaire, d'Alembert, Frédéric II, le roi Stanislas avancèrent des objections. Rousseau répondit à tous. Cf. *Recueil de toutes les pièces publiées à l'occasion du Discours...*, Genève, 1753; *Correspondance*, t. VII, n. 1249.

Avec le *Discours*, son opéra le *Devin de village*, représenté devant le roi, sa comédie *Narcisse* au Théâtre-Français, Rousseau prendra conscience de son talent et osera. En face des mondains et des philosophes, il affecte de redevenir l'homme primitif. Il commence cette « conversion », en retournant à la religion, non au catholicisme, mais à la religion de son enfance, réduite toutefois à sa manière personnelle. Depuis son abjuration, il avait cessé d'être « citoyen de Genève ». En juin 1754, sûr d'être bien accueilli en raison de sa renommée, il retourne dans sa patrie. Il rentre d'abord dans son Église; le consistoire le dispense des formalités habituelles. Parce qu'ils croient que, passé par la philosophie, Rousseau n'acceptera pas tous les dogmes de Calvin, les six commissaires chargés d'examiner ses croyances lui donnent, pour sa foi en Dieu et en la providence, un certificat d'orthodoxie. Admis à la communion, il fut rétabli dans ses droits de citoyen. *Confessions*, l. VIII; *Correspondance*, t. I et II, *Rousseau à Genève;* G. Vallette, *J.-J. Rousseau à Genève*, Genève, 1911, in-8°; P.-M. Masson, *loc. cit.;* J.-S. Spinti, *J.-J. Rousseau à Genève*, 1934, in-8°, Paris.

2. *Jusqu'à la rupture avec les Encyclopédistes : à l'Ermitage* (1756-1757); *à Montmorency* (1758-1762); *Discours sur l'inégalité* (1755); *Lettre sur la Providence* (1756): *Lettre sur les spectacles ou Lettre à d'Alembert* (1758). — De Chambéry, le 12 juin 1754, il avait dédié *A la République de Genève* son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, réponse à cette nouvelle question posée en 1753 par l'Académie de Dijon : *Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes? Est-elle autorisée par la loi naturelle ?* Rousseau s'inspire dans ce discours des théories sur la loi et les droits naturels de Grotius, Burlamaqui, Puffendorf et aussi de Diderot, Condillac, Buffon, de la doctrine philosophique, en somme. Sans s'inquiéter de la réalité historique, il s'efforce de dégager de l'homme, par le raisonnement, les éléments nécessaires de sa nature. Or, tandis que Lucrèce et Buffon voient dans l'homme primitif un être peu enviable, Rousseau le voit libre, fort, heureux, vivant sans règle, sans vices et sans vertus, selon l'instinct et sans réflexion, « l'état de réflexion étant un état contre nature et l'homme qui médite un animal dépravé », avec des besoins très simples toujours satisfaits. Deux seuls sentiments : l'instinct de conservation qui lui fait rechercher un minimum de bien-être, et la sympathie pour ses semblables; capable de progrès, il aboutira par le premier à la propriété, par le second à la vie sociale et à la morale, autrement dit au sentiment de l'obligation à l'égard de ses compagnons d'existence, car il n'y a d'autre morale que la sociale. De là, naquirent les passions : amour, haine, ambition et aussi l'inégalité : inégalité du pauvre et du riche d'abord; puis, le riche faisant des lois pour garantir ses richesses, inégalité du puissant et du faible ou civile; enfin, le riche se réservant le pouvoir, inégalité du maître et de l'esclave ou politique. Et Rousseau de conclure : *a)* l'origine de l'inégalité, c'est la propriété, établie et maintenue par la vie sociale; *b)* l'inégalité est réprouvée par la loi naturelle, puisque, à l'état de nature, les hommes isolés et bons sont égaux. C'est donc la société qui les a corrompus. Cette fois, Rousseau n'eut pas le prix. Cf. *Correspondance*, t. II, n. 243, la lettre spirituelle que lui adresse Voltaire à cette occasion à la date du 30 août 1755 et *ibid.*, n. 244, la réponse de Rousseau.

Ayant refusé le poste de bibliothécaire à Genève que lui offrait au début de 1756 le docteur Tronchin, il s'installait le 9 avril de cette même année dans une petite maison isolée aux environs de Montmorency, l'Hermitage ou l'Ermitage, qu'avait aménagée pour lui Mme d'Épinay. Il travaille à ses grandes œuvres, mais, dans l'intervalle, il écrit en réponse au *Poème sur le désastre de Lisbonne*, que Voltaire vient de publier, sa *Lettre sur la Providence*, datée du 18 août 1756, *Correspondance*, t. II, n. 300. Elle parut imprimée en 1759, un vol. in-8° de 60 p., s. l. (Berlin). A l'occasion du tremblement de terre du 1er novembre 1755, Voltaire, dans son poème, avait attaqué la Providence et ses défenseurs Pope et Leibnitz : le mal, soutenait-il, tient à la constitution même du monde, les faits le prouvent. Il concluait : « Mortel, il faut souffrir, se soumettre en silence, adorer et mourir. » Il ajoutait vaguement : « Un jour, tout sera bien, voilà notre espérance. » A cette thèse, Rousseau oppose un optimisme basé sur la croyance en Dieu et l'immortalité de l'âme. « Vous accusez Pope et Leibnitz », dit-il à Voltaire, « d'insulter à nos maux en disant que tout est bien », mais alors que votre poème « me réduit au désespoir..., leur optimisme... me console ». Puis souvenez-vous de ce *Discours sur l'inégalité* que vous avez qualifié de « livre contre le genre humain »; j'y montrais aux hommes « comment ils faisaient leur malheur eux-mêmes ». Et il s'efforce de le prouver, comme il l'écrit dans les *Confessions*, l. IX, p. 304 : « De tous ces maux, il n'y en a pas un dont la Providence ne soit disculpée et qui n'ait sa source dans l'abus que l'homme fait de ses facultés plutôt que dans la nature elle-même. » En fait, « si ce n'est pas toujours un mal de mourir, c'en est fort rarement un de vivre ». Qu'on le demande, non à l'un de ces civilisés saturés de philosophie ou détraqués à force de réfléchir, mais à un honnête bourgeois ou à un montagnard du Valais. Il accepterait de renaître sans cesse « pour végéter... perpétuellement ». Dans l'appréciation des biens et des maux, les philosophes oublient toujours « le doux sentiment de l'existence indépendant de toute autre sensation ». P. 304-309. Peut-être, au lieu de *tout est bien*, vaudrait-il mieux dire *le tout est bien* ou *tout est bien pour le tout*, Dieu semblant en effet ne s'occuper que de l'ensemble. Ceux « qui ont gâté la cause de Dieu, ce sont les prêtres qui invoquent à tout propos la justice de Dieu » et les philosophes « qui chargent Dieu, comme dit Sénèque, de la garde de leur valise ». « Si Dieu existe, il est parfait, car il est sage et puissant et tout est bien », « juste et puissant, et mon âme est immortelle : tout se rétablit ». P. 318. Si sa raison ne l'assure pas de l'existence de Dieu, du moins il croit en Dieu « tout aussi fortement qu'en toute autre vérité ». P. 319. Qu'on le laisse croire en paix. Il y a une sorte de profession de foi qu'il défendra jusqu'à son dernier souffle : « Je voudrais qu'on eût dans chaque État un culte moral ou une espèce de profession de foi civile qui contînt positivement les maximes sociales que chacun serait tenu d'admettre et négativement les maximes intolérantes qu'on serait tenu de rejeter comme séditieuses... Toute religion qui ne s'accorderait pas avec le Code serait proscrite et chacun serait libre de n'en avoir point d'autre que le Code même. Voilà un sujet pour vous, dit-il à Vol-

taire... Vous nous avez donné dans votre poème sur la religion naturelle le catéchisme de l'homme, donnez-nous maintenant le catéchisme du citoyen. » P. 322-323.

Mais brouillé avec Mme d'Épinay, qu'il n'a pas voulu accompagner à Genève et qu'excite contre lui son ex-ami Grimm, il quitte l'Ermitage le 15 décembre 1757 et s'installe dans la petite maison de Montlouis à Montmorency; il est parfois l'hôte du maréchal de Luxembourg. Cf. *Correspondance*, t. III, *passim*, en particulier, n. 406, p. 136-143; *Lettre à Grimm*, datée du 19 octobre et *Confessions*, l. IX. C'est là qu'il acheva de se brouiller avec Voltaire et les Encyclopédistes par sa lettre : *J.-J. Rousseau, citoyen de Genève, à M. d'Alembert de l'Académie française..., sur son article Genève dans le tome VII de l'Encyclopédie*, ou *Lettre sur les spectacles*, Amsterdam, 1758, in-8°. D'Alembert, dans un article écrit après un séjour aux Délices, où il avait rencontré quelques pasteurs, sous l'impulsion et avec le concours de Voltaire désireux de se venger du consistoire, félicitait quelques pasteurs « de leur socinianisme parfait », de leur déisme en quelque sorte et du rejet qu'ils faisaient des peines éternelles. Il exprimait aussi le vœu de voir Genève s'ouvrir au théâtre : des lois sévères remédieraient aux dangers que l'on craint et Genève unirait alors « la sagesse de Lacédémone à la politesse d'Athènes ». Les pasteurs protestèrent de l'orthodoxie de leurs opinions dans une *Déclaration de principes* publiée en février 1758. De son côté, Rousseau, craignant que Genève ne se laissât séduire, composa en trois semaines sa *Lettre*. Cf. *édit. cit.*, t. III, p. 113-117. Que les pasteurs soient sociniens, Jean-Jacques — il a de bonnes raisons pour cela — se gardera bien de les en blâmer. Que d'Alembert les en ait accusé publiquement, Rousseau ne l'admet pas. « On ne peut juger de la foi d'autrui par conjecture », et si l'auteur a connu ces doctrines par des confidences, il n'avait pas le droit de les « déclarer à la face de l'Europe ». P. 115-117. Ce qui inquiète surtout Rousseau, c'est le vœu d'un théâtre à Genève. *Lettre... sur son article Genève... et particulièrement sur un théâtre de comédie en cette ville*, dit le titre. Reprenant donc, à sa manière, la thèse de Pascal, *Pensées*, édit. Brunschvicg, p. 11; de Nicole, *Les visionnaires;* de Bossuet, *Lettre au P. Caffaro*, puis *Maximes et réflexions sur la comédie*, il soutient que « le théâtre, qui ne peut rien pour corriger les mœurs, peut beaucoup pour les altérer ». P. 138. Comment « attribuer au théâtre le pouvoir de changer des sentiments et des mœurs qu'il ne peut que suivre et embellir » s'il veut réussir? P. 120. « Par quels moyens pourrait-il produire en nous des sentiments que nous n'aurions pas et nous faire juger des êtres moraux, autrement que nous n'en jugeons nous-mêmes? » La tragédie ne mène qu'à une pitié vaine, p. 123; la comédie « ne rend pas les objets haïssables... mais ridicules; or, à force de craindre les ridicules, le vice n'effraie plus » et le ridicule « jeté sur la vertu est l'arme favorite du vice ». *Ibid.*, et p. 124. Quel profit moral tirer de l'*Astrée*, de *Mahomet*, de *Phèdre* « qu'on a peine à ne pas excuser »? P. 127. « Avec quel scandale, Molière, le plus parfait auteur comique, renverse les rapports les plus sacrés sur lesquels la société est fondée ! il tourne en dérision les droits des pères sur leurs enfants, des maris sur leurs femmes; ...s'il fait... rire d'un vice, c'est au profit d'un autre vice plus odieux ». P. 127-128. Mais où le théâtre est plus redoutable, c'est dans les petites villes. P. 139. Il faut des distractions aux hommes, encore que les vertueux Montagnons des environs de Neuchâtel se contentent d'une vie pastorale. Petite ville en somme, Genève aurait tout à perdre à un théâtre. Qu'elle demeure fidèle à ses fêtes d'autrefois; qu'au besoin, elle en crée de nouvelles mais du même ordre.

Ce réquisitoire contre le théâtre faisait de Rousseau « après l'apostat de l'Église philosophique, l'apostat de l'Église littéraire ». B. Bouvier, *Jean-Jacques Rousseau*, Genève, 1912, in-16, p. 226. C'était d'ailleurs le moment où les Encyclopédistes victimes de l'*Esprit* étaient menacés. « Le geste de Rousseau manquait d'élégance », Masson, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, t. II, p. 37. Ce sera « la brouille sans retour », mais aussi « la libération définitive ». Id., *ibid.* D'Alembert, que harcelait alors Fréron, répondit néanmoins à Rousseau ; il discuta certains détails et insinua certaines critiques sur le passé de Jean-Jacques. Diderot et surtout Voltaire se montrèrent irréconciliables. Cf. *Confessions*, l. IX et X; *Correspondance*, t. IV, *La lettre à d'Alembert*, 1758-1759; A.-A. Pons, *J.-J. Rousseau et le théâtre*, Genève, 1909, in-8°.

3. *A Montmorency : Les grandes œuvres* (1760-1762). — *a) Julie ou La nouvelle Héloïse*, 6 vol. in-12, Amsterdam, 1760, et 7 vol. in-12, 1761; *édit. cit.*, t. II. La *Nouvelle Héloïse* a été publiée par D. Mornet dans la collection des *Grands écrivains*, 4 vol. in-8°, 1925.

Conçu d'abord comme un simple roman, Rousseau, après sa « conversion », fit de ce livre un roman à thèses moralisatrices. Julie d'Étanges a aimé son précepteur, Saint-Preux. Fureur du père, gentilhomme bourré de préjugés. Julie épouse l'athée vertueux Wolmar. Au temple, à l'heure de son mariage, une illumination soudaine de son intelligence, une purification de son cœur font sentir à Julie « la loi divine du devoir et de la vertu ». Plus tard, par un besoin de sincérité, elle racontera le passé à Wolmar et celui-ci fera de Saint-Preux le précepteur de ses enfants. Mais on ne joue pas avec le feu et Julie mourra à temps. Les thèses soutenues sont les suivantes : La société, en écoutant ses préjugés et ses conventions et en séparant l'amour et le mariage, le bonheur et le devoir, va contre la famille. Dans la vie conforme à la nature, l'amour et le mariage ne font qu'un et la famille constituée sur cette base, assure une existence heureuse et morale. Possibilité du relèvement après la faute par le triomphe du devoir sur la passion. Utilité, nécessité même de la religion pour la valeur morale.

Le 24 juin 1761, Rousseau disait à Jacob Vernes le but de son livre : « Rapprocher les partis opposés par une estime réciproque, apprendre aux philosophes qu'on peut croire en Dieu sans être hypocrite et aux croyants qu'on peut être incrédule sans être un coquin. Julie dévote est une leçon pour les philosophes; Wolmar athée en est une pour les intolérants. » *Correspondance*, t. VI, p. 158. Il va plus loin cependant. *La nouvelle Héloïse* est une apologie de la religion, entendons la religion de Jean-Jacques. Si Wolmar est doué de toutes les vertus, c'est qu'au fond il est chrétien : « Sa conversion est indiquée avec une clarté qui ne pouvait souffrir un plus grand développement sans vouloir faire une capucinade. » *Ibid.* Julie est l'apologie même de la religion, à qui elle doit sa transformation morale. A son mariage, au temple, est passé sur elle le souffle divin. Cf. part. III, lettre XVIII, t. II, p. 177-179. « Sur son lit de mort, elle ramasse en un considérable discours les vérités dont elle a vécu. » Sa religion, ce n'est point le catholicisme qu'elle critique, mais le protestantisme — « J'ai vécu et je meurs dans le protestantisme »; l'Écriture est son unique règle de foi, — et le protestantisme de libre examen, opposé au calvinisme orthodoxe du pasteur. Elle s'est fait son *Credo*, sans aucun scrupule : « J'ai pu me tromper dans ma recherche », mais « Dieu pourrait-il me demander compte d'un don qu'il ne m'a pas fait ». Part. VI, lettre XI. Elle a d'ailleurs élevé ses enfants en dehors des formules apprises, afin que,

suivant Saint-Preux, « ils ne sachent pas seulement leur religion, mais qu'ils la croient », car « il est impossible à l'homme de croire ce qu'il n'entend pas ». Part. V, lettre III. Son *Credo* est proche du déisme. Elle parle de l'Écriture, règle de foi, et de Dieu, mais pas un mot de Jésus-Christ ou de la Trinité. Et son Dieu n'est pas le Dieu de Calvin mais le Dieu des bonnes gens avec une note sentimentale. C'est « un père. Ce qui *la* touche est sa bonté ». Elle croit à l'immortalité de l'âme, non à la résurrection des corps ou à l'enfer. « Qui s'endort sur le sein d'un père n'est pas en souci du réveil » et, pour me damner, « il faudrait que Dieu m'empêchât de l'aimer ». Part. VI, lettre XI.

b) Émile ou de l'éducation, 4 vol. in-12, Amsterdam et La Haye, 1762; 4 vol. in-12 et 4 vol. in-8°, Paris, 1762, avec cette épigraphe : *Sanabilibus ægrotamus malis ipsaque nos in rectum genitos natura, si emendari velimus, juvat.* Seneca, *De ira*, l. II, cap. XIII. C'est le plan d'une éducation enlevée à la société viciée et conforme à la nature.

La question de l'éducation était à l'ordre du temps. Rousseau y avait touché dans un *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie*, étant précepteur, dans la *Nouvelle Héloïse*, part. V, lettre III, et dans l'article *Économie politique*. Dans cet article, il jugeait que l'éducation doit former le citoyen, donc être donnée en commun et par l'État; dans l'*Émile*, c'est « l'état d'homme » qu'il veut enseigner. Cela importe : « quiconque est bien élevé pour cet état ne peut pas mal remplir les devoirs qui s'y rapportent ». Or, « vivre, dit-il, est le métier que je veux lui (à son élève) apprendre; d'où il suit que la véritable éducation consiste moins en principes qu'en exercices ». L. I, t. II, p. 403. Il part de ce principe : « Tout est bien sortant des mains de l'auteur de la nature; tout dégénère entre les mains des hommes. » Il faut donc, autant que possible, isoler l'enfant et laisser agir en lui la nature. Émile, l'enfant, sera confié à un précepteur. Il sera élevé à la campagne. Son éducation sera d'abord « négative ». L'enfant a droit au bonheur, donc à la liberté. On ne s'occupera que de former ses sens et de le soumettre à la leçon de choses. Rien de livresque, pas même les fables de La Fontaine. On l'amènera seulement à désirer lire et écrire. Cf. Laparède, *J.-J. Rousseau et la conception fonctionnelle de l'enfance*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 391-416. De douze à quinze ans, Émile sera instruit et formé à la réflexion, mais toujours expérimentalement. Il apprendra ainsi l'astronomie, la géographie, la physique, si utile puisqu'elle fait connaître les grandes lois de la nature. On le formera à un métier, celui de menuisier, afin qu'il comprenne l'interdépendance humaine. Un seul livre lui sera remis : *Robinson Crusoé*. L. III au l. IV. Émile a de quinze à dix-huit ans. Son maître formera sa sensibilité. Pour retarder l'éclosion de ses passions, on fera dévier sa sensibilité vers les sentiments affectueux : reconnaissance, amitié, pitié, amour du peuple et de l'humanité et on lui fera connaître les hommes par l'histoire, surtout par Plutarque. Enfin on lui parlera de Dieu. Voir plus loin : *La profession de foi du vicaire savoyard*. Au l. V, c'est le mariage. Émile sera fiancé à Sophie et deux ans après, l'épousera. Et Rousseau esquisse à cette occasion un nouveau *Traité de l'éducation des filles*, bien plus traditionnel que l'Émile. Sur le système d'éducation de Rousseau, voir F. Vial, *Rousseau éducateur*, in-8°, Paris, 1912, et *La doctrine d'éducation de J.-J. Rousseau*, Paris, 1920, in-8°.

L'*Émile* eut une suite : *Émile et Sophie ou les Solitaires*, s. l., 1780, in-8°, où l'on voit tourner très mal les deux personnages.

c) La profession de foi du vicaire savoyard (citée ici d'après l'édit. Masson, les chiffres donnés sont ceux qui figurent dans les marges entre crochets), dans *Émile*, l. IV; cf. aussi, E. Beaulavon, *La profession de foi du vicaire savoyard*, avec une introduction et des notes, Paris, 1936, in-16. Avant dix-huit ans, Émile n'a donc pas entendu parler de Dieu. Il n'eût rapporté d'un enseignement catéchistique que « des images difformes de la divinité ». Mais la religion est devenue utile à sa vie morale; « l'oubli de toute religion conduisant à l'oubli des devoirs ». P. 7. Le précepteur ne le formera point à une religion précise; il le mettra seulement « en état de choisir celle où le meilleur usage de sa raison doit le conduire ». Rousseau confie cette tâche à un vicaire savoyard (abbés Gaime et Gâtier? Cf. *Confessions*, l. VIII et ici col. 103) qui, après avoir trahi ses vœux, se trouvant pris d'un doute, non méthodique mais réel, soumit, tel Descartes, ses certitudes antérieures à une revision. A l'exemple de « l'illustre Clarke », il borna son étude aux vérités utiles, c'est-à-dire, aux règles de la vie bonne et heureuse, et admit parmi elles « pour évidentes, celles auxquelles dans la sincérité de son cœur, il ne pourrait refuser son assentiment; pour vraies toutes celles qui lui paraîtraient avoir une liaison nécessaire avec les premières ». Quant aux autres, il les laissait « sans les rejeter ni les admettre ». P. 33-34. A « la lumière intérieure », p. 61, le vicaire arrive aux certitudes suivantes :

« J'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecté. » C'est un fait. « Je trouve en moi la faculté de comparer mes sensations » : donc « une force active », p. 39, et, « quoi qu'en dise » Helvétius, qui voudrait persuader que notre vie spirituelle et morale se ramène à la sensation, « j'oserai prétendre à l'honneur de penser ». P. 91. Autre fait : le monde existe, puisque « mes sensations m'affectent quoi que j'en aie ». P. 36. Or il « m'apparaît en mouvement » et « concevoir la matière productrice du mouvement, c'est concevoir un effet sans cause »; elle est donc mue par une volonté; et, « mue selon certaines lois, elle me montre une intelligence ». Dieu existe. P. 44-57. « Je l'aperçois dans ses œuvres; je le sens en moi », mais ce qu'il est en lui-même, je ne puis le savoir. P. 63, 92, 96.

Incontestablement, l'homme « est le roi de la terre », p. 151, et, quoi qu'en dise Helvétius encore, il n'est pas un. P. 68. Nul être matériel n'étant actif par lui-même, ni par conséquent libre, il y a en lui une « substance immatérielle ». La justice exige également la vie future. L'homme trouve en lui-même cette promesse : « Sois juste et tu seras heureux », qui, déçue en ce monde, suppose la vie future. L'âme est-elle immortelle par nature? Qu'importe? « Elle survit assez au corps pour le maintien de l'ordre », et « cela me console de penser qu'elle durera toujours ». P. 96. « Quelles règles suivre pour remplir ma destination sur la terre? » Celles que fixera ma conscience. « Qui la suit obéit à la nature, donc au bien, et trouve le bonheur pour lequel il est fait. » P. 115-128.

Mais, dit au vicaire son interlocuteur, n'est-ce pas là « le théisme ou la religion naturelle que les chrétiens affectent de confondre avec l'athéisme »? P. 301. Pourquoi m'en faudrait-il une autre, répond le vicaire. J'y sers Dieu selon la lumière et les sentiments qu'il m'a donnés. Et les religions révélées nuisent « à Dieu, en lui donnant les passions humaines », à la société, « en rendant l'homme orgueilleux, intolérant, cruel ». Puis comment trouverais-je la véritable au milieu de toutes les religions qui se disent révélées? Elle a ses preuves, dit-on : des prodiges. Mais où sont-ils? Dans des livres. Qui les a écrits? Des hommes. Qui a vu ces prodiges? Des hommes. « Que d'hommes entre Dieu et moi! » Donc que de causes d'erreur. Mais soit. Quel travail s'impose alors à l'homme! Il devra faire la critique historique des livres en question. Il se heur-

tera ensuite à cette difficulté que, pour classer un fait parmi les surnaturels, il faut connaître toutes les lois de la nature, car il y a tant de faux prodiges invoqués en faveur des fausses religions! P. 143-149. Les prophéties offrent les mêmes difficultés. Il me faudrait avoir été « témoin de la prophétie, ...de l'événement » et « qu'il me fût démontré que cet événement n'a pu cadrer fortuitement avec la prophétie ». P. 157. « Comment Dieu choisirait-il pour attester sa parole des moyens qui ont eux-mêmes si grand besoin d'attestation? » P. 143. Les catholiques « font grand bruit de l'autorité de l'Église », mais ils ont la même difficulté pour l'établir. P. 165.

La doctrine d'ailleurs doit porter la marque de Dieu, donc offrir des dogmes « clairs, lumineux, frappants par leur évidence », ne pas le représenter « colère, jaloux, toujours prêt à foudroyer » et ne pas nous « imposer des sentiments d'aversion pour nos semblables », autrement « je me garderais bien de quitter la religion naturelle ». P. 338-339. En fait, il y a « trois principales religions » qui se partagent l'Europe. Elles se contredisent. Comment choisir entre elles, toutes preuves en mains? P. 162-168. Pour trouver dans ces conditions la vraie religion à laquelle il faudrait adhérer sous peine de damnation, l'homme devrait y mettre toute sa vie; ce serait la fin de tout travail et de toute civilisation. P. 339. Dès lors, conclut le vicaire, « j'ai refermé tous les livres » pour le seul « ouvert à tous, celui de la nature. Nul n'est excusable de n'y pas lire. J'y apprends de moi-même à connaître Dieu, à l'aimer, ...et à remplir pour lui plaire tous mes devoirs sur la terre. Qu'est-ce que tout le savoir des hommes m'apprendra de plus? » P. 397.

Mais « la majesté de l'Écriture m'étonne; la sainteté de l'Évangile parle à mon cœur ». Et « si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu ». P. 178-180. Oui, mais « avec tout cela, l'Évangile est rempli de choses incroyables, qu'il est impossible à tout homme sensé de concevoir ni d'admettre ». P. 183. « Que faire? Respecter en silence ce qu'on ne saurait ni rejeter ni comprendre. » P. 184.

Pratiquement, il faut « servir Dieu dans la simplicité de son cœur », extérieurement « suivre la religion de son pays qui est une manière uniforme d'honorer Dieu par un culte public », et ne pas l'abandonner. Enfin, être tolérant pour les autres. « En attendant de plus grandes lumières, dans tout pays, respectons les lois, ne troublons point le culte qu'elles prescrivent: car nous ne savons point si c'est un bien pour eux de quitter leurs opinions pour d'autres et nous savons très certainement que c'est un mal de désobéir aux lois. » P. 190.

d) Du contrat social ou Principes du droit politique, Amsterdam, in-12, 1762 (cité ici, d'après l'édition G. Beaulavon, in-16, Paris, 1903). — Quinze jours avant l'*Émile*, parut ce traité, fragment d'un traité plus étendu, entrepris à Venise par Rousseau, *Institutions politiques*, faisant la suite des deux *Discours* et de l'article *Économie politique*, et dont les idées fondamentales se retrouvent dans l'*Émile*, l. V, et dans la sixième des *Lettres de la montagne*. Un manuscrit trouvé à Genève et publié en 1887, contient une ébauche du *Contrat*. Cf. A. Bertrand, *Texte primitif du contrat social*, Paris, 1891, et B. Dreyfus-Brisac, *Le contrat social*, Paris, 1898, Introduction.

Dans le manuscrit de Genève, p. 262, Rousseau écrit : « Je cherche le droit et la raison et ne discute pas des faits. » Ce n'est pas une question historique, comme dans le *Discours sur l'inégalité*, ou comme Montesquieu dans l'*Esprit des lois*, mais un problème théorique qu'il traite. Partant de ces affirmations : « L'homme est né libre et partout il est dans les fers », éd. cit., p. 107; et les autorités établies reposent sur la force, la guerre ou l'esclavage, donc sur un titre illégitime, contraire à la nature et aux droits naturels de l'individu, c. II, III, IV, Rousseau se demande : Ne peut-on imaginer — puisque « les vices des hommes rendent l'organisation sociale nécessaire », cf. *Correspondance*, t. x, p. 37 — une forme de société qui existerait légitimement, en conformité avec les droits naturels et la raison, et qui unirait les avantages de la loi naturelle à ceux de l'état social. Ce problème se ramène à celui-ci : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. » *Contrat*, l. I, c. VI, p. 127. Rousseau en voit la solution dans ce pacte social : « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale » —donc, « aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté » — « et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout, c'est-à-dire, tous les contractants exercent des droits égaux et le corps social reconnaît chacun d'eux comme membre de l'État... » *Ibid.*, p. 127-129.

Le souverain est donc l'ensemble de tous les individus liés par le contrat, c'est-à-dire des citoyens. La souveraineté du peuple est inaliénable : il ne peut légitimement déléguer ses pouvoirs d'une façon indéterminée et définitive, l. II, c. I; elle est indivisible dans son principe et dans son objet, *ibid.*, c. II, et il ne saurait être question de séparation des pouvoirs. Cf. *Esprit des lois*, l. XI, c. VI. Elle s'étend sur tout ce qui est avantageux à tous et va aux fins de la société. L. II, c. IV. La volonté de ce souverain... tend toujours à l'utilité publique : « Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors qu'il paraît vouloir ce qui est mal. » *Ibid.*, c. III, p. 150.

A ce peuple, il faut donc un législateur « d'intelligence exceptionnelle », qui ne soit ni souverain ni magistrat, afin qu'aucune passion ne trouble son jugement, tel que furent Lycurgue à Sparte, Calvin à Genève, tel que le voulait être Rousseau pour la Pologne et pour la Corse. *Ibid.*, c. VII.

L'expression de la volonté générale est la loi. Elle aura toujours pour objet l'intérêt général. *Ibid.*, c. VI. Elle crée le droit. Elle exige donc de tous une obéissance absolue, en tout ce qui est l'intérêt général. Mais le peuple souverain est seul juge des limites qu'il convient d'imposer à la loi, du bien et du mal légal. *Ibid.*, c. IV, p. 19. Rousseau dira même : « Il ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale pour le corps du peuple, pas même le contrat social. » L. I, c. VII, p. 132. Il n'y a pas de droits et de devoirs en dehors du pacte social. Cf. R. Stammler, *Notion et portée de la « volonté générale » chez Rousseau*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 383-389.

A défaut d'un accord unanime, on tiendra la majorité pour l'expression de la volonté générale. D'autre part, si quelqu'un refuse d'obéir à la volonté générale, il pourra y être contraint par tout le corps. *Ibid.*, c. VII. Enfin, il importe, pour bien discerner la volonté générale, « qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État et que chaque citoyen n'opine que d'après lui », car les associations substitueraient aux volontés individuelles des réponses concertées en vue d'intérêts particuliers. L. II, c. III.

L'homme gagne-t-il dans ces conditions à passer de l'état de nature à l'état social? Si l'état social était réalisé sans abus, « l'homme devrait bénir l'instant heureux qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent », l. I, c. VIII, p. 136-137, et le fit passer « de l'état impulsif à l'état raisonnable et moral ».

P. 135. En fait, l'homme a perdu sans doute « sa liberté naturelle et son droit illimité à tout », mais il gagne « la liberté civile ou le pouvoir de faire ce qui est permis par la loi, la propriété de tout ce qu'il possède et l'égalité de droits » avec ses semblables. *Ibid.*, p. 137-139. Il y a loin, semble-t-il, du *Contrat* aux *Discours;* mais, dit Kant, « dans les *Discours*, Rousseau montre l'inévitable conflit de la culture avec la nature du genre humain, considéré comme espèce *animale*. Dans le *Contrat*, il cherche comment développer la culture pour que l'humanité en tant qu'espèce *morale* ne soit plus en opposition avec l'humanité comme espèce *naturelle* ». *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, t. IV, 1786, p. 322 de l'édition Hartenstein. Cité par Delbos, *Essai sur la formation de la morale de Kant*, Paris, p. 123. D'autres admirateurs de Rousseau disent : dans les *Discours*, il étudie une question de fait; ici, une question théorique. Cf. Izoulet, *De J.-J. Rousseau, utrum misopolis fuerit an philopolis?* Paris, 1894.

Un gouvernement est nécessaire. Les mesures d'exécution des lois, ne constituant que des actes particuliers, ne peuvent relever du pouvoir législatif. L'exécutif ne sera pas indépendant, comme chez Montesquieu, mais relèvera du souverain. Quel gouvernement préférer? Le démocratique? Il ne peut convenir qu'à une petite république. Le monarchique? Le monarque ne sera-t-il pas tenté de devenir le souverain? L'aristocratique? Si l'aristocratie est héréditaire, non : elle fera courir les mêmes dangers que le monarchique; si elle est élective, oui. C'est l'exécutif confié aux plus sages. L. III et IV.

Au dernier moment, Rousseau ajouta le chapitre *De la religion civile*, l. IV, c. VIII : 1. La religion, dit Rousseau contre Bayle, est la base de l'État, car elle fait aimer son devoir à chaque citoyen. P. 322. 2. Le souverain ayant un droit absolu sur tout ce qui est de l'intérêt général, « il y a une profession de foi purement civile, dont le souverain a le droit de fixer les articles, non comme dogmes, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bons citoyens ». P. 330. 3. Le souverain peut donc « bannir, comme incapable d'aimer les lois », quiconque repousse ces dogmes et punir de mort « qui les ayant reconnus publiquement... se conduit comme ne les croyant pas;...il a menti devant les lois ». *Ibid.* 4. Ces dogmes sont ceux de la religion naturelle : Dieu, providence, vie future, sainteté des lois, plus le « dogme négatif » de l'intolérance civile ou même théologique : il est impossible de vivre en paix avec ceux qui nous damnent : de l'intolérance théologique découle donc l'intolérance civile et « les prêtres se substituent au souverain ». On tolérera donc toutes les religions qui tolèrent les autres, si leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen... Mais « quiconque ose dire : *hors de l'Église, point de salut*, doit être chassé de l'État ». P. 333.

Le christianisme — selon l'Évangile — est la parfaite religion de l'homme, mais il ne peut être celle du citoyen. « Une société de vrais chrétiens aurait un vice destructeur dans sa perfection. » D'abord leur patrie n'est pas de ce monde et, s'ils font leur devoir, peu leur importe comment vont les choses d'ici-bas. Ils se réjouissent même du malheur. Puis ils se laissent si facilement tromper! Enfin et surtout « le christianisme ne prêchant que servitude..., les ...chrétiens sont faits pour être esclaves ». P. 325-329. Nietzche reprendra cette vue de Rousseau.

Dans ce livre qui exerça une profonde influence sur la Révolution, Rousseau eut-il un but révolutionnaire? Il ne semble pas. D'après A. Sorel, *L'Europe et la Révolution française*, t. I, *Les mœurs politiques et les traditions*, 4e édit., 1897, p. 183, « le *Contrat social* n'a été écrit que pour Genève ». Sans doute, Genève est le modèle que Rousseau a devant les yeux et c'est bien la Genève de Calvin et non, comme l'a soutenu F. Vuy, *Origine des idées politiques de Rousseau*, 2e édit., Genève et Paris, 1889, la Genève catholique du XVe siècle, à laquelle l'évêque Adhémar Fabri concéda ses franchises en 1483. Il a subi également l'influence de la théorie politique, en quelque sorte classique, des calvinistes, Jurieu, 1689; Locke, 1690; Burlamaqui, 1747 et 1751. Cf. F. Denis, *Bayle et Jurieu*, Caen, 1886, p. 55 : « La doctrine politique des *Lettres pastorales* (de Jurieu) contenait déjà tout le *Contrat social* », et Otto Gierke, *Johannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 2e édit., Breslau, 1912. Il a subi encore l'influence du mouvement rationaliste et philosophique de son temps, que préoccupait le droit politique. Mais il a voulu imaginer un système général et théorique dont les petits États semblables à Genève pouvaient faire leur profit. Cf. Ph. Gudin, *Supplément au Contrat social, applicable particulièrement aux grandes nations*, Paris, 1791; Rahle, *Rousseau's Contrat social*, Berlin, 1834; Arntzenius, *De Staatsleev van J.-J. Rousseau*, Leyde, 1876; M. Liepmann, *Die Staatstheorie des Contrat social*, Haal, 1896; J. Bosanquet, *Les idées politiques de Rousseau*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 321-340; R. Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*, Paris, s. d., in-8°; John Stephenson Spinck, *Jean-Jacques Rousseau et Genève. Essai sur les idées politiques et religieuses de Rousseau dans leur relation avec la pensée génevoise du XVIIIe siècle*, Paris, 1934, in-8°.

4. *Vie errante. La lettre à Christophe de Beaumont et les Lettres écrites de la montagne* (1763-1765). — Imprimé en Hollande, le *Contrat social* fut interdit en France; l'*Émile* y fut mis en vente grâce à Malesherbes, à qui Rousseau écrivit alors les quatre *Lettres* des 4, 12, 26 et 28 janvier 1762, qui sont comme une ébauche des *Confessions*. Voir *Correspondance*, t. X. Cf. Belin, *Le mouvement philosophique en France de 1748 à 1789. Étude sur la diffusion des idées des philosophes à Paris, d'après les documents concernant l'histoire de la librairie*, in-8°, Paris, 1913, p. 157 sq. Ces livres furent pour leur auteur l'occasion de tribulations sans fin. Le 9 juin 1762, « pour fermer la bouche aux dévots en poursuivant les jésuites », dit Rousseau, *Lettre à Moultou*, du 15 juin 1762, *Correspondance*, t. VII, n. 1413, p. 297, le Parlement condamnait l'*Émile* « qui ne paraît composé que dans le but de ramener tout à la religion naturelle », à être « lacéré et brûlé » et décrétait l'auteur « de prise de corps ». *Ibid.*, p. 367-370. *Arrêt du parlement* et *Lettre du procureur général Joly de Fleury au chancelier de Lamoignon*. Avec la complicité de tous, Rousseau s'enfuit à Yverdon au pays de Vaud, alors canton de Berne. Or, le 19, le Petit conseil de Genève qui, le 11, avait fait saisir l'*Émile* et le *Contrat social*, comme renfermant « des maximes dangereuses et par rapport à la religion et par rapport au gouvernement », *ibid.*, p. 370-371, ordonnait sur le rapport du procureur général Tronchin, voir le texte de ce rapport, *ibid.*, p. 372-374, que les deux livres, parce que « téméraires, scandaleux, impies, tendant à détruire la religion chrétienne et tous les gouvernements » fussent « lacérés et brûlés ». Voir le texte, *ibid.*, p. 376-377. Au cas où Rousseau viendrait à Genève, il serait « appréhendé pour être ensuite prononcé sur sa personne ». *Ibid.*, p. 377. Le 6 juillet, Berne suit Genève et ordonne à Rousseau de quitter son territoire. Il se réfugie à Môtiers-Travers, dans la principauté de Neuchâtel, qui appartient au roi de Prusse et dont milord maréchal (lord Keith) est le gouverneur. Le

pasteur de Montmollin l'y admit à la communion, après « qu'il eut fait par écrit une *Déclaration* dont Montmollin fut si pleinement satisfait que non seulement, il n'exigea aucune explication sur le dogme mais qu'il me promit encore, dit Rousseau, de n'en point exiger », *Correspondance*, t. XIII, n. 2541, p. 161-163, *Lettre au consistoire de Motiers*, le 23 mars 1765. Voir *ibid.*, t. VIII, n. 1501, p. 82-83, le texte de cette *Déclaration*, datée du 24 août 1762. C'est là qu'il apprend que l'*Émile* a été censuré par la Sorbonne, mis à l'Index et qu'il reçoit le *Mandement de Monseigneur l'archevêque de Paris portant condamnation d'un livre qui a pour titre : Émile ou De l'éducation, par J. J. Rousseau, citoyen de Genève*, daté du 20 août 1762, in-4°, Paris. Voir le texte de ce mandement aux *Œuvres de Rousseau*, édit. cit., t. II, p. 747-754. On l'attribue à l'avocat Jacob-Nicolas Moreau.

Divers prélats et théologiens imitèrent l'archevêque, mais c'est à lui seul que Rousseau répondit : orgueil sans doute et calcul : la Genève calviniste serait reconnaissante; d'où cette lettre : *J.-J. Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris*, in-8°, s. l., 1763, avec cette épigraphe : *Da veniam si quid liberius dixi, non ad contumeliam tuam, sed ad defensionem meam. Præsumi enim de gravitate et prudentia tua, quia potes considerare quantam mihi necessitatem respondendi imposueris*, Aug., *Epist.* CCXXXVIII, *ad Pascent. Éd. citée*, t. II, p. 755-797.

Divisé en 27 alinéas, le mandement commençait par un portrait de Rousseau, « préconisant l'influence de l'Évangile dont il détruisait les dogmes ». Puis il accusait l'*Émile* de « s'emparer des premiers moments de l'homme, afin d'établir l'empire de l'irréligion », § 2, avec un plan d'éducation « qui est loin de s'accorder avec le christianisme » et de plus « n'est même pas propre à former des citoyens ni des hommes ». § 3. Il reporte trop tard la formation morale et religieuse, § 5, 6, 7, 8, 9, 10, et nie le péché originel, qui seul explique l'homme. § 3. Il ne montre pas dans la religion chrétienne « celle où le meilleur usage de la raison doit conduire ». § 4. Il ne juge pas la croyance en Dieu de nécessité de moyen, § 11; et, tout en affirmant « le monde gouverné par une volonté puissante et sage », il professe « le scepticisme par rapport à la création et à l'unité de Dieu ». § 13. Surtout il dit la révélation indigne de Dieu et de l'homme, faite de contradictions, sans preuves, puisque les miracles ne sont connus que par des témoignages humains et que l'on prouve la doctrine par le miracle et le miracle par la doctrine. § 16. En conséquence, après avoir rendu « à la sainteté de l'Évangile, ...à la vie et à la mort de Jésus... un témoignage sans égal », il conclut au doute. § 17. L'auteur, résume l'archevêque, semble s'en tenir à la religion naturelle et même accepter l'athéisme, étant donnée sa théorie « qu'en matière de religion la bonne foi suffit ». § 18. Mais n'est-il pas, lui, de mauvaise foi quand il oppose les dogmes « aux vérités éternelles », § 19 et 20, et ne reconnaît à l'autorité de l'Église d'autres preuve que l'affirmation de l'Église elle-même. § 21. Et parce que « l'esprit d'irréligion n'est qu'un esprit d'indépendance et de révolte », Rousseau ne respecte pas plus que l'autorité de Dieu, « celle des rois qui sont les images de Dieu et celle des magistrats qui sont les images des rois ». D'après l'*Émile*, l. V, *loc. cit.*, p. 707 sq., § 22. « A ces causes, disait l'archevêque, ...nous condamnons ledit livre comme contenant une doctrine abominable, propre à renverser la loi naturelle et à détruire les fondements de la religion chrétienne, établissant des maximes contraires à la loi morale évangélique, tendant à troubler la paix des États et à révolter les sujets contre leurs souverains. » § 27.

Rousseau réfute une à une les critiques de l'archevêque, puis il vient aux griefs le visant personnellement. Beaumont l'accuse d'irréligion. Injustice. Il est protestant « comme ses pères ». « Comme eux, dit-il, je prends l'Écriture et la raison pour les uniques règles de ma croyance. Et il m'est doux de participer au culte public. » *Loc. cit.*, p. 773-774. Il n'est ni un athée, ni un hypocrite. P. 774. Toutes les religions quelque peu dominantes ont provoqué l'intolérance et le fanatisme. P. 772-780. Il voudrait donc voir les hommes accepter d'un commun accord les principes de la religion naturelle, juger bonnes toutes les religions où se trouvent ces principes essentiels et qui sont « prescrites par les lois », le souverain ayant le droit de régler « le culte » de son État, puisque c'est là une affaire de police et tolérer toutes les religions de cette sorte. P. 774-786. Pour croire à une doctrine révélée ne faut-il pas être certain qu'elle l'est? Mais cela, c'est impossible, le miracle, fait divin, n'étant attesté que par des témoignages humains. S'il rend hommage à l'Évangile et à Jésus-Christ, c'est, non sur des témoignages humains, mais sur l'impression qu'ils lui donnent du divin; seulement l'Évangile « répugne parfois à la raison ». Il se comprend donc que la *Profession de foi* soit divisée comme elle l'est, établissant longuement contre le matérialisme moderne les dogmes de la religion naturelle, puis exposant les difficultés que soulève toute révélation, en mettant cependant le christianisme au-dessus de toutes les religions révélées. Quant au catholicisme, dit-il à l'archevêque, vous demandez « quels y sont les dogmes qui combattent les vérités éternelles ». Mais la transsubstantiation n'est-elle pas de ceux-là? P. 789-794. « Si donc il existait en Europe un seul gouvernement éclairé, il eût rendu des honneurs publics à l'auteur d'*Émile*. » P. 794.

Aux côtés ou à la suite de Beaumont, l'abbé André, un oratorien publie une *Réfutation du nouvel ouvrage de J.-J. Rousseau, intitulé Émile*, anonyme, Paris, 1762, in-8°; (dom Deforis), *La divinité de la religion chrétienne vengée des sophismes de J.-J. Rousseau*, Paris, 1763, in-8° et *Préservatif pour les fidèles contre les sophismes et les impiétés des incrédules*, suivi d'une *Réponse à la lettre de J.-J. Rousseau à M. de Beaumont*, Paris, 1764, in-12, tous deux anonymes; l'abbé Yvon, *Lettre à M. Rousseau pour servir de réponse à une lettre contre le mandement de Mgr l'archevêque de Paris*, Amsterdam, 1763, in-8°. En 1765, Fumel, évêque de Lodève, publie une *Lettre pastorale sur les sources de l'incrédulité du siècle*, Paris, in-12, où il est question de l'*Émile*.

Des calvinistes de Genève ou de Suisse viennent aussi des réfutations de l'*Émile*. Paraissent dès 1762 : F.-A. Comparet, *Lettre à M. J.-J. Rousseau, citoyen de Genève*, Genève, in-8°; le pasteur Bitaubé, *Examen de la confession de foi du vicaire savoyard soutenue dans Émile*, Berlin, in-12; le pasteur Vernes, un ami de Jean-Jacques, *Lettres sur le christianisme de J.-J. Rousseau*, Berlin, in-12. Plusieurs de ses partisans font, il est vrai, au Petit conseil « des représentations » pour que soit soumis à la sanction du Conseil général, assemblée de tous les bourgeois et citoyens, l'arrêt qui condamne Rousseau. Mais le Petit conseil refuse obstinément et le procureur Tronchin publie ses *Lettres écrites de la campagne*, où il justifie les mesures prises. Rousseau, dès le début du conflit avec Genève, a adopté une attitude intransigeante. Le 18 juin 1762, son admirateur, le pasteur genevois Moultou, désireux d'adoucir les choses, lui a demandé de lui écrire une lettre, « où vous montreriez, lui disait-il, que vous recevez les dogmes essentiels et qu'en rejetant ceux de l'Église romaine et ceux qu'une ancienne théologie a ajoutés à l'Évangile, vous tenez à tout le reste », *Correspondance*, t. VII, n. 1420, p. 311-314. Il a refusé. Le 12 mai 1763, il abdiquera « par hon-

neur et raison..., à perpétuité, son droit de bourgeoisie dans la ville et république de Genève ». Cf. *ibid.*, t. IX, n. 1807, p. 284, le texte complet de son abdication. *Aux lettres de la campagne*, il va répondre par neuf *Lettres écrites de la montagne*, Amsterdam, 1764, in-12, rédigées dans le plus grand secret et où il renonce à la qualité de calviniste orthodoxe, retrouvée dix ans plus tôt.

Deux parties. Les cinq *Lettres* de la première examinent cette question : La *profession de foi* fournissait-elle au magistrat civil une raison de condamner son auteur? Dans une religion, « en dehors de la forme du culte qui n'est qu'un cérémonial », il y a les dogmes et la morale. Des dogmes « purement spéculatifs », le magistrat n'a pas à connaître : il n'est pas juge du vrai et du faux. De ceux « qui servent de base à la morale », il doit s'inquiéter par le fait même. Or, que dit la *Profession de foi?* Elle proclame la religion « nécessaire au peuple ». Ce qu'elle attaque, « c'est le fanatisme aveugle ». — Mais c'est par là « que l'on mène les peuples ». — Oui, à leur perte, en fournissant « aux tyrans leur arme la plus terrible ». — Soit. Vous avez eu cependant l'intention de nuire à la religion. — Supposons la *Profession de foi* adoptée. « Nos prosélytes auront deux règles de foi : la raison et l'Évangile, la seconde... d'autant plus immuable qu'elle se fondera sur la raison et non sur certains faits lesquels mettent la religion sous l'autorité des hommes. » Ne se disputant pas sur l'Évangile, ils le pratiqueront. Et si « les chrétiens disputeurs » insistent : « Mais enfin que dites-vous de Jésus-Christ? « Admettez-vous l'Évangile en entier? » ils répondront : « Prenant pour règle de nos jugements notre raison et non pas notre volonté, nous reconnaissons l'autorité de Jésus-Christ. » A quel titre? Notre raison ne nous le dit pas. Dans l'Évangile, « des choses passent notre raison, la choquent; nous ne les rejetons pas; nous nous contentons de faire ce qui est dans l'Évangile ». Cela suffit. Nous n'avons pas « la superstition du livre... Aimons le Christ, pratiquons les vertus qu'il prescrit et ne nous combattons pas pour des questions de dogme... Maîtres du pays, nos prosélytes établiraient une forme de culte aussi simple que leurs croyances » et leur religion, dégagée des discussions dogmatiques et des rites, fondée sur la raison, tendant uniquement au bien social. Tous seraient tenus à la pratiquer. Intolérance? Non. Toutes les religions auront le droit de vivre qui posséderont l'essentiel et ne feront qu'y ajouter des dogmes spéculatifs. Pratiquement chacun fera bien de garder la religion de son pays. *Loc. cit.*, t. III, p. 5-13.

On l'accuse d'avoir dit l'Évangile « absurde et pernicieux à la société », au chapitre de la religion civile dans le *Contrat social*. En réalité, il a proclamé « l'Évangile sublime... et le plus fort lien de la société ». Mais, si « le christianisme rend les hommes justes, modérés, amis de la paix », faire de lui une religion nationale, c'est aller contre son principe de religion universelle, contre « l'esprit de Jésus-Christ dont le royaume n'est pas de ce monde », contre « les saintes maximes de la société », puisque l'on introduit ainsi « dans la machine du gouvernement des ressorts étrangers » et l'on rompt l'unité du corps moral; contre la force de « l'établissement social... qui suppose les passions et les préoccupations humaines », condamnées par le christianisme. *Ibid.*, p. 14-16. D'autre part, il a dit que les religions nationales « utiles à l'État » sont nuisibles à l'humanité parce que, « fondées sur l'erreur et le mensonge, elles trompent les hommes... et noient le vrai culte dans un vain cérémonial ». Cf. *Contrat social*, l. IV, c. VIII, p. 324. Il a conclu qu'un sage législateur ou bien établira « une religion purement civile » avec « les seuls dogmes utiles à la société », ou bien adoptera le christianisme, non pas « le dogmatique », mais selon « son véritable esprit », c'est-à-dire, comme loi morale et sans en faire « une partie de la constitution ». P. 15. « Loin donc de taxer le *pur Évangile* — le mot était de Tronchin — d'être pernicieux à la société, je le trouve, conclut Rousseau, trop sociable... tendant à former des hommes plutôt que des citoyens. » Ainsi les membres du Petit conseil ne m'ont pas jugé selon la raison; m'ont-ils jugé selon les lois? C'est l'objet de la *Lettre II*.

Les *Lettres de la campagne* l'accusent d'avoir écrit contre la religion de l'État. Or « qu'est-ce que la religion de l'État? C'est, dit-on, la sainte réformation. Mais qu'est-ce à Genève aujourd'hui que la sainte réformation évangélique? » D'après les réformateurs, deux choses la constituent : la Bible est la règle de la croyance et chacun interprète la Bible pour soi... Les points sur lesquels les croyants ne s'entendront pas, seront considérés comme non essentiels. Pourvu donc qu'on respecte la Bible et qu'on s'accorde sur les « points capitaux » — historiquement les points controversés avec l'Église romaine — « on vit dans la réformation évangélique ». L'Église de Genève n'a donc pas le droit « d'avoir aucune profession de foi ». Au reste, habile serait qui la connaîtrait : « un philosophe les voit ariens, sociniens; il le dit; ...il expose leur intérêt temporel. Aussitôt alarmés », ils veulent se justifier et « le tout aboutit à un amphigouri, auquel il est aussi impossible de rien comprendre qu'aux deux plaidoyers de Rabelais ». P. 17-20. Je n'ai donc attaqué la religion de Genève, conclut Rousseau, ni indirectement, puisque, loin de soutenir « les dogmes distinctifs du catholicisme », je les ai combattus, ni directement, « puisque je n'ai cessé d'insister sur l'autorité de la raison en matière de foi, sur la libre interprétation des Écritures, sur la tolérance évangélique, sur l'obéissance aux lois en matière de culte ». J'ai même « fait louer ces dogmes par un prêtre catholique, lequel conseille à un jeune protestant passé au catholicisme de retourner à la religion de ses pères ». P. 20-22.

Mais la *Profession de foi* expose des objections, des doutes : c'est le libre examen. Ces doutes portent sur les points fondamentaux. Lisez les professions de foi de Julie, du vicaire, le chapitre de la religion civile, la *Lettre à M. de Beaumont*, vous y verrez mes dogmes fondamentaux. Quels sont les vôtres? — Mais vous niez le miracle. — Le miracle est-il une preuve essentielle de la religion? Les réformateurs n'ont-ils pas établi sans miracles la réformation? P. 22-25.

La *Lettre III* est consacrée au miracle. Il y a, dit Rousseau, trois preuves d'une révélation divine : 1. « La suprême sagesse et la suprême bonté de la doctrine », preuve infaillible mais faite pour les cultivés; 2. les vertus des prophètes de cette doctrine, preuve sans certitude absolue, faite pour les âmes droites; 3. les miracles qui persuadent le peuple. P. 27.

On dit, écrit Rousseau que je ne suis pas chrétien parce que je ne crois pas au miracle. D'abord on peut être chrétien sans cela. Jésus-Christ a fait des miracles par bonté et non pour créer la foi en lui. Puis les miracles obscurcissent les choses. Si Dieu, incontestablement, peut le miracle « la sagesse et la majesté divines » répugnent à ce qu'il le veuille. P. 29-30. C'est l'ordre inaltérable de la nature qui montre le mieux l'Être suprême. « S'il arrivait trop d'exceptions, je ne saurais plus qu'en penser, ajoute Rousseau, et... je crois trop à Dieu pour croire à tant de miracles si peu dignes de lui ». P. 36. En tous cas, impossible de constater le miracle. Comment le distinguer 1. des phénomènes extraordinaires mais naturels, puisqu'on ne connaît pas toutes les lois de la nature, que chaque jour les progrès de la science font reculer le merveilleux et que l'imagination du thaumaturge ou des

témoins crée facilement le surnaturel, p. 30-32? 2. des prestiges? Il y a la doctrine. Donc nous sommes au rouet. P. 33, 34. — Mais « l'Écriture cite des faits miraculeux ». — C'est vrai « parce qu'ils sont dans l'Écriture, je ne les rejette point; je ne les accepte pas non plus, parce que ma raison s'y oppose. Ce qu'on doit croire inspiré est tout ce qui tient à nos devoirs. » P. 36.

On l'accuse aussi de rejeter la prière; mais il ne rejette que la prière « mercenaire et intéressée », Dieu « ...père sachant mieux que nous ce qui nous convient»; et encore de trouver la morale chrétienne impraticable parce qu'elle outre nos devoirs. Il s'agit de la morale de la théologie et non de l'Évangile. P. 37-38.

Dans les *Lettres IV* et *V*, Rousseau discute la procédure suivie contre lui. « Il n'a pas violé son serment de bourgeois. Il a insisté au contraire sur l'obéissance aux lois, même en matière de religion ». P. 40. Au reste, s'il a écrit la *Profession de foi* c'était pour la paix de l'Europe et d'abord de Genève. A Genève, après l'article de d'Alembert, le crédit des pasteurs était ébranlé. Il a voulu montrer que « ce qu'ils négligeaient n'était ni certain ni utile » et qu'ils pouvaient servir « d'exemples aux autres théologiens ». En Europe, la philosophie a décrié les croyances. Il a voulu montrer qu'en écoutant la raison « au fond tous étaient d'accord; que partout on pouvait servir Dieu, aimer son prochain, obéir aux lois », ce qui est l'essence de toute bonne religion. C'était la paix entre « la liberté philosophique et la piété religieuse ».

La sixième et dernière lettre de la première partie discute cette question : *S'il est vrai que l'auteur attaque les gouvernements.* Or, dit Rousseau, dans le *Contrat social* ici visé, j'ai pris pour modèle des institutions politiques la constitution de Genève! Comment expliquer que le *Contrat social* n'ait été brûlé et trouvé destructif de tous les gouvernements qu'à Genève? P. 65-66.

Dans la seconde partie, il étudiait « l'état présent du gouvernement de Genève », *lettre VII*, et les empiétements du Petit conseil, *lettre VIII;* puis il appelait à agir ses concitoyens, *lettre IX*.

Ce livre ne fit qu'irriter ses ennemis. A Genève, le pasteur Claparède publiera des *Considérations sur les miracles de l'Évangile, pour servir de réponse aux difficultés de M. J.-J. Rousseau dans sa troisième lettre écrite de la montagne*, 1765, in-8°, et Jacob Vernes un *Examen de ce qui concerne le christianisme, la réformation évangélique et les ministres de Genève dans les deux premières lettres écrites de la montagne*, 1765, in-8°. La vénérable classe des pasteurs de Neuchâtel ne demeura pas en reste. Dès septembre 1762, elle avait demandé l'interdiction de l'*Émile*. En mars 1765, elle chargea Montmollin de demander au coupable, sous peine d'excommunication, une quasi-rétractation. Il refuse. Le 29, il est cité devant le consistoire de Môtiers. Il récuse cette autorité. « Chrétien réformé, il ne doit qu'à Dieu compte de sa foi. » Le consistoire divisé ne prend aucune décision. Cf. *Correspondance*, t. XIII, n. 2501, du 9 mars, à M. Meuzon, conseiller du roi; n. 2545, du 30 mars, à Mme de Verdelin. Soutenu par le Conseil d'État, qui le déclare exempt de la juridiction du consistoire, *ibid.*, n. 2567, n. 2634, il décide de quitter Môtiers, mais à son heure. *Ibid.*, n. 2559. Mais Montmollin le dénonce dans ses catéchismes, dans ses sermons : Rousseau est l'Antéchrist. Des polémiques s'élèvent. Cf. *Recueil des pièces relatives à la persécution suscitée à Môtiers-Travers contre M. J.-J. Rousseau*, 1765, in-8°. Puis s'est répandue à Môtiers une brochure de 8 pages, parue à Genève, au début de l'année, intitulée, *Sentiment des citoyens*. Après d'autres méfaits, dit ce pamphlet, « il (Rousseau) outrage avec fureur la religion chrétienne, la réforme qu'il professe, tous les amis du saint Évangile, tous les corps de l'État ». Voir le texte de cette brochure et la réfutation qu'en a faite Rousseau, dans *Correspondance*, t. XII, append. I, p. 366 sq. Rousseau l'attribua à Vernes, *ibid.*, n. 2559, qui s'en défendit. *Ibid.*, n. 2621. En réalité, la brochure était de Voltaire. Sur les rapports de Voltaire et de Rousseau, voir plus loin l'art. VOLTAIRE et P. Chaponnière, *Voltaire chez les calvinistes*, Paris, 1936, in-16. Plusieurs fois attaqué dans sa maison, à la suite de cette campagne, surtout dans la nuit du 6 au 7 septembre, Rousseau fuyait dès le matin du 7. Cf. *Corr.*, t. XIV, p. 263 sq., append., en particulier IV, *Déclaration du châtelain de Môtiers* (Martinet) *sur les faits relatifs à M. J.-J. Rousseau*, p. 365-366; et *Recueil de pièces relatives à la persécution suscitée à Môtiers-Travers contre M. J.-J. Rousseau*, 1765, in-8°.

3° *Dernières années et mort* (1765-1778). — Chassé par Berne de l'île Saint-Pierre, au milieu du lac de Bienne, où il s'est d'abord réfugié, Rousseau échoue à Strasbourg. « Là, hors d'état de soutenir la route de Berlin », *Correspondance*, t. XIX, n. 2860, il accepte l'hospitalité que lui offre en Angleterre, Hume, un ami des philosophes, mais qui a pitié de lui. Cf. *ibid.*, n. 2801. Il demeurera en Angleterre du 3 janvier 1766 au 1er mai 1767; à cette date il s'enfuira, persuadé qu'il est une victime de Hume. Il a appris qu'une prétendue lettre du roi de Prusse court sur lui à Paris et même en Angleterre. Elle le traite en détraqué : « Venez chez moi, faisait-on dire à Frédéric II, et montrez que vous pouvez avoir le sens commun. S'il vous faut de vrais malheurs, cessez de vous torturer l'esprit, je puis vous en procurer. » *Ibid.*, t. XV, p. 367. Rousseau, qui a d'abord attribué ce pamphlet à d'Alembert, apprend qu'il est de Walpole et que Hume y a collaboré : dès lors, il soupçonne celui-ci de complicité dans tous les maux réels ou imaginaires dont il souffre. Cf. *ibid.*, n. 2987, lettre du 7 avril 1766 à milord Strafford. Et il remplit de ses plaintes l'Angleterre et la France. Cf. *ibid.*, t. XVI, p. 5, lettre de Hume à la comtesse de Boufflers, 12 avril 1766. Hume croit devoir se justifier devant l'opinion par un *Exposé succinct de la contestation survenue entre M. Hume et M. Rousseau avec les preuves*, traduit de l'anglais par M. Suard, Londres, 1766, in-12. A quoi répond immédiatement une *Justification de J.-J. Rousseau dans la contestation qui lui est survenue avec M. Hume*, Londres, 1766, in-12. Cf. L. Lévy-Bruhl, *La querelle de Hume et de Rousseau*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 417-428; A. Schinz, *La querelle Rousseau-Hume*, dans *Annales de la société J.-J. Rousseau*, 1926, p. 1.

Rousseau dès lors erre en France. A Bourgoin, en juin 1768, « en présence de Dieu, de la nature et des deux citoyens vertueux », de Rosières et Champagneux, il épouse Thérèse. Cf. Lettres de celle-ci au marquis de Girardin, 17 janvier 1785, *Correspondance*, t. XV, append., III, p. 353. En 1770, avec l'assentiment de Choiseul, il revient à Paris, où il termine les *Confessions*, 1772; compose les *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, 1775, publiées seulement en 1782, in-18, Londres (Paris), les *Dialogues* ou *Rousseau juge de Jean-Jacques*, 1775; enfin les *Rêveries d'un promeneur solitaire*, ajoutées aux *Confessions*, les deux, 4 vol. in-12, Genève, 1782. Cf. L.-A. Foster, *Le dernier séjour de J.-J. Rousseau à Paris, (1770-1778)*, in-8°, Paris, 1921. Mais, las de Paris, malade, abrité par le marquis de Girardin, il vit à Ermenonville, du 20 mai 1778 à sa mort, le 2 juillet suivant. Des bruits de suicide coururent, dont Corancez se fit l'écho dans le *Journal de Paris*, mais ils demeurèrent invérifiables. Cf. *Correspondance*, t. XX, p. 365. Appendice XIV : *Au citoyen Corancez au Journal*

de Paris et J. Lemaître, *J.-J. Rousseau*, 1907, in-12, p. 328.

Est-il mort fou, comme se le demande le même Corancez au *Journal de Paris*, ou simplement maniaque de la persécution? Un correspondant de Corancez rappelait à son propos ce mot de Locke : « Un homme de très bon sens en toutes choses peut être aussi fou sur un certain article qu'aucun de ceux qu'on enferme aux Petites-Maisons. » *Correspondance*, t. IX, Appendice XIV, p. 366. Incontestablement, il eut le jugement troublé par la manie de la persécution. Mais, dit Lemaître, en tout, ce fut « le même triomphe exorbitant de la sensibilité et de l'imagination sur la raison. Il était *donc* dément... comme le seraient beaucoup d'hommes à nos yeux, si nous les connaissions, s'ils écrivaient des livres et si, parmi leur déraison, ils avaient quelque génie. » *Loc. cit.*, p. 332. Cf. C.-A. Fusil, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Paris, 1923, in-12, qui soutient que Rousseau, « toujours lucide et conscient », joua la *comédie de l'orgueil* et la *comédie du cœur;* L. Proal, *La psychologie de J.-J. Rousseau*. Paris, 1923, in-8°; Ch. Bougeault, *Étude sur l'état mental de Rousseau et sa mort à Ermenonville*, Paris, 1883, in-18; P.-J. Mœbius, *Rousseau's Krankheitsgeschichte*, Leipzig, 1889, in-8°; Dr Châtelain, *La folie de J.-J. Rousseau*, Neuchâtel, 1900, in-12; Sérieux et Capgras, *Les folies raisonnantes*, Paris, 1909, in-8°; V. Demole, *Analyse psychiâtrique des Confessions*, dans *Archives suisses de neurologie et de psychiâtrie*, n. 2, t. II, 1918; *Rôle du tempérament et des idées délirantes de Rousseau dans la genèse de ses principales théories*, dans *Annales médico-psychologiques*, janvier 1922.

II. LES IDÉES PHILOSOPHICO-RELIGIEUSES DE ROUSSEAU. — Il n'y a pas à rechercher ici les sources de la pensée religieuse de Rousseau. Cf. sur ce point P.-M. Masson : édition critique de la *Profession de foi* et l'ouvrage intitulé *La religion de J.-J. Rousseau*.

Rousseau avait cette devise : *Vitam impendere vero*, mais, entre la vérité et lui, son individualisme extrême, son orgueil plébéien, une imagination et une sensibilité exaltées élevaient de sérieux obstacles. Cf. Proal, *op. cit.*

Peut-on ramener son œuvre à l'unité? G. Lanson, s'appuyant sur un passage des *Dialogues*, la rattache toute au fameux paradoxe : « L'homme naît bon; c'est la société qui le déprave. » *Histoire de la littérature française*, Ve partie, l. IV, c. V, § 2 et *L'unité de la pensée de J.-J. Rousseau*, dans les *Annales de J.-J. Rousseau*, 1912, p. 1. Boutroux, *Remarques sur la philosophie de Rousseau*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 267-269, fait de même : Rousseau, après la critique de l'institution sociale existante, donne le plan d'un homme, d'une famille, d'une société conformes à la saine nature. Lemaître, *loc. cit.*, p. 385-388, invoquant les contradictions de l'œuvre de Rousseau, l'antagonisme de ses actes et ses écrits, « sans compter les désaveux formels que sa correspondance inflige à tous ses ouvrages » n'y voit que l'unité « d'un individualisme outré avec, çà et là, quelque vestige de traditionalisme par la vertu du sentiment religieux ».

1° *Anti-intellectualisme de Rousseau. Utilitarisme et instinct moral.* — On ne saurait « être sceptique par système et de bonne foi. Le doute sur les choses qu'il nous importe de connaître est un état trop violent pour notre esprit ». *Profession de foi*, p. 26 et 27 et n. 1, 2. Pour avoir les certitudes nécessaires il ne faut s'adresser ni à l'Église qui avance des choses absurdes et qui dénie au croyant le droit de choisir, *ibid.*, p. 27 et n. 2, 3, 4, 5, ni aux philosophes. Et Rousseau fait, d'après Pascal, la critique du dogmatisme philosophique et des théories métaphysiques. *Ibid.*, p. 27-30 et n. Incapables d'embrasser dans leur savoir « cette machine immense », ils n'en édifient pas moins des systèmes par où ils prétendent expliquer toutes choses. Mais ces fruits de leur imagination se contredisent : « Insuffisance de l'esprit humain et orgueil ». Les philosophes ne peuvent conduire qu'au doute. *Ibid.*, p. 28, 29, 30. Les vérités nécessaires ne sauraient dépendre du savoir. Cf. les *Discours*. « Vous êtes embarqué », avait dit Pascal, fr. 233, et il avait abouti au pari. La vie commande, dit Rousseau et il aboutit à ces deux conclusions : 1. Bornons nos recherches « aux seules connaissances utiles », c'est-à-dire, où la pensée peut trouver des directions pour la conduite et « qui sont nécessaires au repos, à l'espoir et à la consolation de la vie ». *Ibid.*, p. 31 et n. 1. Et laissons les autres dans le doute. Donc indifférence aux questions métaphysiques.

2. Renonçant à l'évidence cartésienne, abstraite et universelle, établie sur la démonstration, mais n'échappant pas à l'objection, prenons pour guide « la lumière intérieure », individuelle. Est-ce la raison raisonnante? Ce passage de la *Nouvelle Héloïse*, part. VI, lettre VII, p. 347, le ferait croire : « L'Être suprême nous a donné la raison pour connaître le bien, la conscience pour l'aimer, la volonté pour le choisir. » En réalité, c'est elle, mais avec toutes les puissances spontanées de l'âme; c'est le cœur, combinaison d'instinct et d'intelligence, d'instruction et de raison; c'est l'âme tout entière, à laquelle on peut se fier, puisqu'elle agit à la manière d'un « instinct moral ». *Rêveries*, 3e promenade, t. I, p. 413. Prononçant sur les questions pratiques, elle devient la conscience, « instinct divin, auguste et céleste voix, guide assuré, ...juge infaillible du bien et du mal ». *Profession*, p. 114. A l'évidence rationnelle, universelle, savante, se substitue ainsi l'assentiment intérieur spontané et individuel. Si un conflit s'élève entre les doutes de la raison et les affirmations de la conscience, la volonté intervient en faveur de la conscience. « Rousseau apparaît donc comme un des initiateurs des théories sentimentales et volontaristes de la croyance et comme tout près de la manière de philosopher de nos modernes pragmatistes. » A. Parodi, *Les idées religieuses de Rousseau*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 305. Pratiquement cependant, surtout dans les questions religieuses, Rousseau, tout comme un *philosophe*, manifestera un rationalisme intransigeant.

2° *L'origine et l'ordre des choses : Dieu; agnosticisme et optimisme.* — Dieu existe, quoi qu'en pensent les Diderot, les d'Holbach et les Fréret. J'en ai l'invincible sentiment, d'abord par le mouvement où je vois la matière : « Mon esprit refuse tout acquiescement à l'idée de la matière non organisée se mouvant d'elle-même » (*Profession*, p. 45) et par l'ordre et l'harmonie où je vois l'univers et chaque être. *Ibid.*, p. 54-58. Nieuventit a écrit ce livre : *L'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature*, Amsterdam, 1727, in-4°. C'est une maladresse : il ne pouvait tout dire et, « à entrer dans les détails, la plus grande merveille échappe, qui est l'harmonie et l'accord du tout ». *Ibid.*, p. 59. Mais Dieu est demandé aussi par les exigences de la conscience morale. C'est un autre aspect de l'ordre du monde. Sans un Dieu, témoin et juge de nos actes, la vertu devient inintelligible et absurde. *Sois juste et tu seras heureux*, répète ma conscience. Si Dieu n'est pas, cette voix de la nature me trompe. *Ibid.*, p. 115 sq.

Mais ce Dieu quel est-il? « L'enfant, l'homme primitif et aujourd'hui encore l'homme sans culture ne sont pas capables de s'élever à l'idée de Dieu. » *Lettre à Beaumont, loc. cit.*, p. 758-760. Et pour l'homme cultivé? Dieu est « l'Être qui veut et qui peut, ...actif par lui-même... Je joins au nom de Dieu les idées

d'intelligence, de puissance, de volonté que j'ai rassemblées et celle de bonté qui en est une suite nécessaire ». *Profession*, p. 62. Mais je ne puis rien savoir au-delà. « S'il a créé, je n'en sais rien. L'idée de création... passe ma portée. Il est éternel, sans doute, mais mon esprit ne peut embrasser l'idée d'éternité. ...Il est intelligent, mais comment? » *Ibid.*, p. 94-95. Dieu est « l'être incompréhensible ». *Troisième lettre à M. de Malesherbes*, dans *Correspondance*, t. x, p. 306.

Sûr de Dieu, de sa justice et de sa bonté, donc de l'ordre moral, l'homme ne peut rendre la Providence responsable du mal. « Le mal moral est incontestablement notre ouvrage; le mal physique ne serait rien sans nos vices qui nous l'ont rendu sensible. » Et c'est encore parce que l'homme a faussé sa nature que le mal est entré dans le monde. « C'est l'abus de nos facultés qui nous rend malheureux... Otez nos funestes progrès, nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme et tout est bien ». *Profession*, p. 79 et 81. Cf. *Lettre à Voltaire* du 18 août 1756 ou *Lettre sur la Providence*. Voir col. 106.

3° *L'homme : « L'homme naît bon; c'est la société qui le déprave. »* — Dans la nature ou l'ordre providentiel des choses, l'homme, seul capable de penser, de juger, surtout de se déterminer librement, occupe incontestablement le premier rang. Que peuvent les objections d'Helvétius, de Diderot contre ce fait : J'ai le sens intime de ma liberté. *Profession*, p. 67-74. Ma liberté explique aussi le mal. Voir plus haut. Il y a donc en l'homme un principe immatériel, l'âme. Est-elle immortelle? Pourquoi non? « Si elle est immatérielle, elle peut survivre au corps. » Si elle l'est, « la providence est justifiée », *ibid.*, p. 84 et mon sentiment intérieur de justice satisfait. L'est-elle par nature? Je ne sais; « mon entendement ne conçoit rien sans bornes. » P. 86. Et qu'importe? Les bons seront récompensés et les méchants punis, mais comment? Chose certaine : nous restons nous-mêmes et le souvenir de ce que nous avons fait, alors que « la beauté de l'ordre frappera toutes les puissances de notre âme », et que « la voix de la conscience reprendra sa force..., fera la félicité des bons et le tourment des méchants. La volupté pure qui naît du contentement de soi-même et le regret amer de s'être avili, distingueront par des sentiments inépuisables le sort que chacun se sera préparé. » P. 88. Ainsi le veulent la bonté de Dieu et les lois de l'ordre plus encore que le mérite de l'homme. P. 89. Y aura-t-il après la vie « d'autres sources de bonheur et de peines »? Je ne sais. P. 88. Le malheur des méchants sera-t-il éternel? Je ne sais, mais « qu'est-il besoin d'aller chercher l'enfer dans l'autre vie? Il est dès celle-ci dans le cœur des méchants. » P. 90.

Comment l'homme est-il apparu sur la terre? Rousseau ne s'en inquiète pas. De l'élévation de l'homme à l'état surnaturel, du péché originel et de ses conséquences, il est encore moins question. Rousseau distingue cependant, tout comme la révélation, trois phases dans la vie de l'humanité. L. Boutroux, *Remarques sur la philosophie de Rousseau* dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 265-274.

1. Une phase privilégiée, où l'homme est bon et heureux, parce qu'à l'état de pure nature. Il est bon alors, non au sens chrétien, ni en ce sens qu'il eût obéi volontairement à la loi morale, mais en ce sens que, obéissant uniquement à ses instincts et d'abord à l'instinct de conservation, sans lien social, sans obligation à l'égard de qui que ce soit, avec des besoins très courts, sans vie intellectuelle, il ne nuit à personne. En ce sens plus élevé aussi que ses instincts naturels l'ordonnant à son bien propre, ils l'établissent dans l'ordre universel. Il est heureux en ce sens que ses désirs et ses besoins sont satisfaits. C'est la phase de l'instinct plus que de l'intelligence, de l'individualité, de l'égalité et de l'état providentiel de l'homme.

2. La chute ou le péché. Par une loi de son développement et devant certaines difficultés, l'homme fit appel à ces deux moyens qui multipliaient sa force : l'intelligence qu'il tenait de la nature et l'association qui ne répugnait pas à un sentiment à lui naturel de sympathie. Rien de mal jusqu'ici. Mais, capable d'erreur et d'excès, parce que libre, l'homme ne sut pas maintenir l'intelligence et l'association dans le sens et les limites que voulait la bonne nature. L'intelligence se subordonna le sentiment auquel la nature a réservé le primat de l'âme; et alors se formèrent « sans préoccupation des fins de l'individu, c'est-à-dire des fins naturelles de l'homme, et au mépris de l'égalité naturelle de tous, les groupes appelés sociétés et dans ces sociétés se développèrent, sous le nom de lettres et d'arts, des créations où l'esprit dominait le cœur et qui, par suite, n'étaient elles-mêmes que des instruments de corruption ». Boutroux, *loc. cit.*, p. 266-267. C'est vraiment un état de péché, d'inégalité, d'esclavage, de chute.

3. Le relèvement. L'homme est-il condamné à vivre toujours hors de sa nature? Non. Peut-il donc revenir en arrière? Ce serait impossible et funeste : si l'homme en passant de l'état individuel à l'état social a perdu certains avantages, il en a gagné d'autres et considérables. Cf. col. 104. Et les abus eux-mêmes — on l'a vu par Julie — peuvent être des instruments de régénération. Il s'agit de concilier avec les avantages de l'état de nature ceux de l'état social, dans l'individu, dans la famille et dans la société. Et c'est à cette tâche que Rousseau a prétendu s'appliquer. Sur ces points, voir en particulier les deux *Discours* et le *Contrat social;* cf. A. Schinz, *La théorie de la bonté naturelle de l'homme chez Rousseau*, 2 in-4°, Paris, 1913-1914.

4° *L'homme et Dieu, ou la religion.* — On trouvera surtout ces idées dans : *Lettre à d'Alembert* (début), t. III, p. 115-118; la *Nouvelle Héloïse*, principalement la profession de foi de Julie mourante, part. VI, lettre XI, t. II, p. 362 sq., et aussi, lettre VIII, p. 353-356; la *Profession de foi du vicaire savoyard;* le *Contrat social*, l. IV, c. VIII; *Lettre à M. de Beaumont* et *Lettres écrites de la montagne*.

1. *Nécessité individuelle et sociale de la religion.* — Depuis Bayle, qui a posé en principe que la morale est indépendante de toute croyance religieuse et de toute spéculation métaphysique, les philosophes soutiennent que l'on peut être honnête homme sans religion et qu'une société d'athées pourrait constituer une véritable société. Et cela pour trois raisons : « Jamais la vérité ne peut rendre malheureux », d'Holbach, *Système de la nature*, 2 vol. in-8°, t. II, Londres, 1770, p. 201. Il y a des athées honnêtes gens et combien de crimes ont été commis au nom de la religion. Enfin « la religion n'a été inventée que pour éviter aux souverains le soin d'être justes ». Helvétius, *De l'esprit*, Paris, 1758, in-4°, p. 24. Cf. P.-M. Masson, *Rousseau contre Helvétius*, dans *Revue d'histoire littéraire*, t. XVIII, p. 103-124. Contre eux, Rousseau soutient que « l'oubli de toute religion conduit à l'oubli des devoirs de l'homme » et il parle avec mépris de « la morale d'un athée ». *Profession de foi*, p. 7. D'autre part « jamais État ne fut fondé que la religion ne lui servît de base », *Contrat social*, p. 322, et le souverain a le droit et presque le devoir d'imposer à ses sujets tels dogmes « comme sentiments de sociabilité » et de ne pas tolérer les athées. *Ibid.*, p. 330. Mais quelle religion? Certainement pas une religion révélée.

2. *Critique des religions révélées.* — *a) Critique de la révélation en général.* — Qu'elle soit possible métaphy-

siquement, Rousseau ne se le demande pas. Il ne se place que sur le terrain moral. Or ici, une révélation paraît en contradiction avec l'ordre providentiel dont la Nature est l'expression. Seules peuvent donc être révélées, parce qu'alors plus accessibles au grand nombre, les vérités dont « la lumière intérieure » peut rendre certain. Pourquoi Dieu voudrait-il que je le serve « autrement que selon les lumières qu'il donne à mon esprit et les sentiments qu'il inspire à mon cœur? » *Profession*, p. 132. Et à quoi bon? Que peut-on « ajouter pour la gloire de Dieu, pour le bien de la société, pour mon propre avantage aux devoirs de la loi naturelle?... Voyez le spectacle de la Nature, écoutez la voix de la conscience, Dieu n'a-t-il pas tout dit ainsi? *Ibid.*, p. 133. D'ailleurs les révélations... ne font que dégrader Dieu, en lui donnant des passions humaines. Loin d'éclaircir les notions du grand Être, les dogmes particuliers les embrouillent; loin de les ennoblir, ils les avilissent; ...aux mystères qui les environnent, ils ajoutent des contradictions absurdes. Dans *Mandement de M. de Beaumont*, § 12, *loc. cit.*, p. 750. Cf. *Profession*, p. 133. Et l'homme « ils le rendent orgueilleux, intolérant, cruel. Je n'y vois que les crimes des hommes et les misères du genre humain. » *Ibid.*

Comment ensuite, parmi les religions qui se disent révélées et qui ont chacune leurs partisans, reconnaîtrai-je la vraie? Dieu ne m'a pas parlé à moi et « il me faut des raisons pour soumettre ma raison ». *Ibid.*, p. 139. S'il y a une révélation divine « que Dieu... punisse de méconnaître, il lui a donné des signes certains et manifestes, ...de tous les temps et de tous les lieux, également sensibles à tous les hommes ». *Ibid.* Or, toutes s'appuient sur des affirmations humaines qui prétendent se prouver par le miracle. Que faut-il en penser?

Rousseau a écrit du miracle à trois reprises coup sur coup dans la *Profession de foi*, p. 143-149, dans la *Lettre à Beaumont*, *loc. cit.*, p. 785-788, et surtout dans la troisième des *Lettres écrites de la montagne*, *loc. cit.*, p. 25-38.

Métaphysiquement, que le miracle soit possible à Dieu, « cette question ...serait impie, si elle n'était absurde ». *Troisième lettre de la montagne*, *loc. cit.*, p. 29. Mais, du point de vue moral, Rousseau le rend impossible, sans se prononcer, « les plus grandes idees que nous puissions avoir de la sagesse et de la majesté divine étant pour la négative ». *Ibid.*, p. 30. D'un autre côté, le miracle ne m'offre aucune certitude. Je n'en vois pas, je ne puis donc le connaître que par le témoignage. Mais alors « que d'hommes entre Dieu et moi ». *Profession*, p. 141. J'ai besoin d'une garantie divine; je ne trouve que des garanties humaines. Et « mille hommes viendraient me dire qu'ils ont vu un miracle que je ne les croirais pas ». *Troisième lettre de la montagne*, p. 30. Le miracle est invérifiable. « Pour en juger, il faudrait connaître toutes les lois de la nature », et l'étude de la nature ne cesse de révéler des merveilles naturelles. Puis toutes les religions invoquent des miracles en leur faveur. Comment distinguer les miracles en faveur de la vraie doctrine des autres? Par la doctrine? Mais alors à quoi serventils si la vraie doctrine est déjà prouvée? *Ibid.*, p. 33. Enfin il ne semble pas qu'il y ait un lien nécessaire entre le miracle et la doctrine. « Jésus n'a-t-il pas refusé aux Juifs de se prouver par des miracles? Luther et Calvin n'ont-ils pas été crus sans miracles? » *Ibid.*, p. 27-29; *Deuxième lettre de la montagne*, p. 23-24. Cf. E. Bruneteau, *Quelques théories éliminatrices du miracle*, v. *J.-J. Rousseau*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1er juin 1915, p. 229-232 et ici, MIRACLE, t. x, col. 1788-1789.

Qu'importe le miracle d'ailleurs. Deux choses seules permettent d'apprécier une religion : la doctrine comparée « aux notions que la raison nous donne de l'Être suprême et du culte qu'il veut de nous » et « ses effets temporels et moraux sur la terre ...le bien et le mal qu'elle peut faire à la société et au genre humain ». *Lettre à Beaumont*, *loc. cit.*, p. 776-777. Si donc une religion montre « un Dieu qui commence par se choisir un seul peuple et qui n'est pas le père commun des hommes, qui destine au supplice le plus grand nombre de ses créatures, ce Dieu n'est pas le Dieu clément et bon que ma raison m'a montré », *Profession*, p. 147-149, et cette religion n'est pas la vraie.

b) Critique du catholicisme en particulier. — Julie mourante, *loc. cit.*, p. 363 et Rousseau, *Lettre à Beaumont*, *loc. cit.*, p. 772, exaltent le protestantisme comme « la religion la plus raisonnable et la plus sainte », et dans sa *Seconde lettre de la montagne*, *loc. cit.*, p. 21, Rousseau se vante d'avoir combattu les dogmes proprement catholiques. Il ne reconnaît aucune autorité à l'Église. Malgré « un grand appareil de preuves », cette autorité, invérifiable pour la masse, n'a d'autre base que cette affirmation de l'Église : « Je décide que je suis infaillible, donc je le suis. » Cf. *Profession*, p. 165. Et, d'une part, le catholicisme enseigne l'absurde — dans la transsubstantiation, par exemple — d'autre part, ses effets sont funestes. Il est anti-social : il oppose l'autorité à l'autorité; il est intolérant : *hors de l'Église point de salut;* « insistant plus sur le dogme que sur les devoirs », oublieux de l'esprit du Christ « qui n'ordonnait de croire que ce qui était nécessaire pour le salut », il fait « des fidèles toujours sûrs d'être bons chrétiens pourvu qu'on ne brûle pas leurs livres et qu'ils ne soient pas décrétés » et un clergé « indifférent à la cause de Dieu, pourvu que la sienne soit en sûreté ». *Lettre à Beaumont*, p. 792, 772, 791. Rousseau n'aurait pas été de son temps s'il n'eût pas blâmé le célibat ecclésiastique. *Profession*, p. 23 et n. 1.

c) Critique du calvinisme orthodoxe. — Les reproches qu'il adresse au catholicisme retombent, il le sait et il y consent, sur le calvinisme orthodoxe, qui a un *Credo* où des mystères sont acceptés et qui prétend l'imposer. Mais personne n'a mieux souligné que lui la contradiction où se trouvent les orthodoxes par rapport à la vraie Réforme. La Réforme à ses origines, dit-il, se ramène à « ces deux points fondamentaux : reconnaître la Bible pour règle de sa croyance et n'admettre d'autre interprète du sens de la Bible que soi », autrement dit que ses lumières naturelles. De là, pour le protestantisme, l'obligation de la tolérance. Avec « leurs formules de profession de foi », avec leur intolérance doctrinale, les Églises orthodoxes sont donc hors de leur voie. *Deuxième lettre de la montagne*, *loc. cit.*, p. 17 sq. Cf. J. Gaborel, *Calvin et J.-J. Rousseau*, in-16, Genève, 1878.

3. *La vraie religion selon Jean-Jacques.* — Distinguant la « religion de l'homme », membre de l'humanité, et la « religion du citoyen », membre d'une nation, *Contrat social*, p. 322, il juge que la religion naturelle, « le vrai théisme », est la vraie religion, parce que commune à tous les hommes, n'imposant que des dogmes accessibles à la lumière naturelle et la morale éternelle; enfin se présentant à l'état de religion pure, c'est-à-dire « sans temples, sans rites, sans autels, bornée au culte intérieur du Dieu suprême » — le culte extérieur étant un cérémonial — et « aux devoirs éternels de la morale ». *Ibid.*; cf. *Profession de foi*, p. 132, 133 et sq. Ce ne sera donc pas une religion philosophique, appuyée sur des démonstrations métaphysiques, qui ne serait qu'une laborieuse théodicée. A ce théisme, il assimile, *Contrat social*, *loc. cit.*, « la pure et simple religion de l'Évangile », parce que, dans l'Évangile, se retrouvent les dogmes du théisme, les principes de la morale éternelle, et qu'il faut adorer

Dieu sans les cérémonies, « en esprit et en vérité », *Contrat social, loc. cit.*

Quant à la religion du citoyen, « la religion civile », ses dogmes, on l'a vu plus haut, col. 113, sont les dogmes de la religion naturelle. *Ibid.*, p. 331.

4. *Les idées politiques de Rousseau et la doctrine catholique.* — *a)* « Puisqu'aucun homme n'a aucune autorité naturelle sur son semblable et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorite légitime parmi les hommes. » *Contrat social*, l. I, c. IV, p. 115. — Or, dans l'encyclique *Diuturnum* (29 juin 1881), Léon XIII condamne et réfute les doctrines qui prétendent faire d'un contrat l'origine première de l'autorité politique : toute autorité vient de Dieu. Il est vrai que plus haut, p. 114, Rousseau écrit : « Toute puissance vient de Dieu; mais toute maladie en vient aussi. »

b) La puissance *absolue* du peuple. « Le pacte social donne un pouvoir absolu au corps politique sur tous ses membres. » *Loc. cit.*, l. II, c. IV, p. 154. Même en admettant que ce pouvoir se limite à ce qui intéresse la communauté et sans tenir compte de ce que le souverain lui-même détermine cet objet, cette thèse est contraire au droit souverain de Dieu. Cf. *Syllabus*, § 6, *Erreurs relatives à la société civile*, XXXIX.

c) La loi, expression de la volonté générale, ne peut être injuste, « puisque nul n'est injuste envers lui-même ». *Contrat social*, l. II, c. VI, p. 169. Mais il y a un droit naturel, une justice éternelle, à laquelle la loi est obligée de se conformer.

d) Il y a une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles. Or, le *Syllabus, loc. cit.*, XLIV, condamne cette proposition : « Le souverain a un droit absolu sur la religion des citoyens. »

e) L'indifférentisme que marque la condamnation de la formule « Hors de l'Église point de salut », *Contrat social*, p. 332; le conseil de rester dans la religion de ses pères, *Profession de foi*, p. 190 et n. 1, p. 195 et 196, d'estimer bonnes toutes les religions, *Contrat*, p. 417, et la théorie de leur relativité, *ibid.*, *passim*, et en particulier, § 5, *Les grandes religions européennes*.

f) L'affirmation que « le christianisme romain » s'oppose à l'unité, au bon ordre et au bien-être des nations. Or le *Syllabus, loc. cit.*, XL, condamne cette proposition : « La doctrine de l'Église catholique est opposée au bien et aux intérêts de la société humaine. »

g) Rousseau a des formules dont peut s'autoriser le marxisme. Ainsi, quand il demande « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à la communauté ». *Contrat social*, p. 127.

5. *La morale de Jean-Jacques.* — Rousseau a passé devant ses contemporains pour un moraliste et pour un réformateur des mœurs. Il se place en effet, on l'a vu, au point de vue moral. Mais quelle règle morale proposait-il? Il rêvait de consacrer à la question un livre qu'il eût appelé *Morale sensitive*; cf. P. Trahard, *Les maîtres de la sensibilité française au XVIII*e *siècle*, 4 vol. in-8°, Paris, s. d. (1932), t. III, p. 230; d'ailleurs ses idées morales ressortent de la *Nouvelle Héloïse*, de l'*Émile*, des *Rêveries*, 4e promenade. A leur base est évidemment son postulat : « L'homme naît bon; c'est la société qui le déprave. »

Théoriquement, l'homme n'a qu'à suivre la Nature, par où il rentre dans l'ordre providentiel. Or la Nature donne comme but à la vie le bonheur. Pour atteindre ce but l'homme n'a pas à s'inspirer d'une règle morale surnaturelle ou basée sur une démonstration métaphysique, mais à écouter son cœur, sa conscience, voix infaillible et sans appel de la Nature. Par là, il aura la perception directe du bien et du mal. « Les vrais penchants de la Nature étant tous bons » et « tous les premiers mouvements de la Nature étant bons et droits », *Dialogues*, t. IV, p. 5 et 4, l'homme n'a pas à combattre ses passions; ce sont des principes d'action. Or, ses deux tendances générales sont l'amour de soi et la sympathie qui le prédispose à ses devoirs envers ses semblables : justice et bonté. Qu'il obéisse à ses penchants et la morale est satisfaite et le bonheur assuré : « Sois juste et tu seras heureux. »

Pratiquement, les choses ne sont pas aussi faciles et l'homme doit d'abord veiller à ce que sa conscience ne soit pas faussée par les préjugés de la société, qu'elle soit maintenue dans l'état même où la veut la Nature; il doit faire appel à la vertu, c'est-à-dire à l'effort et à la lutte contre ses passions, devenues également, par l'influence du milieu social, de forces bienfaisantes qu'elles étaient, des forces qui le détournent de la justice et de la bonté : ainsi l'amour de soi devenu l'amour-propre.

C'est là une morale personnelle, basée sur le sens moral individuel, qui veut atteindre le bonheur par le respect des devoirs de justice et de bonté et qui fait appel à la vertu, sans que cependant la vertu vaille la spontanéité de la nature.

III. Influence de Rousseau. — Elle fut « prodigieuse », dit Boutroux, *loc. cit.*, p. 268. Naturellement elle s'exerça en France, mais ce fut dans tous les ordres. Dans la littérature, le romantisme relève de lui. Cf. les Histoires de la littérature française au XIXe siècle, et D. Mornet, *Le sentiment de la nature en France de Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre*, Paris, 1907, in-8°; *Le romantisme en France au XVIII*e *siècle*, Paris, s. d. (1912), in-12; ainsi que P. Lasserre, *Le romantisme français*, Paris, 1907, in-12. En politique, Rousseau fut le dieu de la Révolution, J. Lemaître, *loc. cit.*, p. 346. Il ne fut ni l'unique maître intellectuel de la Révolution, cf. D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, 2e édit., Paris, 1934, in-8°, ni le maître d'un seul parti — la Montagne, voir Louis Blanc, *Histoire de la Révolution*, t. II, l. X, c. I — mais, à toutes ses étapes, la Révolution relève de lui d'une façon plus ou moins évidente, mais réelle. Cf. entre autres, C. Champion, *Rousseau et la Révolution française*, Paris, 1910, in-16; G. Beaulavon, *loc. cit.*, Introduction, p. 73 sq., qui signale en particulier l'influence du *Contrat social* sur la politique religieuse de la Révolution, p. 81 sq.; L.-S. Mercier, *De J.-J. Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*, 2 vol. in-8°, Paris, 1791; A. Dide, *J.-J. Rousseau, le protestantisme et la Révolution française*, Paris, 1910, in-12; É. Faguet, *Politique comparée de Montesquieu, Voltaire et J.-J. Rousseau*, Paris, 1902, in-16. Pour ce qui est de l'organisation sociale, il fut le prophète de l'égalité et par la manière dont il la présente, par la critique qu'il fait des institutions contraires, cf. *Contrat social*, Ire part., de la société existante et de la civilisation présente, par les perspectives qu'il ouvre et les formules qu'il donne de la société idéale, par l'autorité sans limites et sur toutes choses qu'il reconnaît au souverain, il prépare l'homme au marxisme et déjà Babœuf se réclame de lui. Cf. A. Lichtenberger, *Le socialisme au XVIII*e *siècle*, Paris, 1895, in-8°; C. Bouglé, *Rousseau et le socialisme*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 341-352; J. Jaurès, *Les idées politiques et sociales de Rousseau, ibid.*, p. 371-389; F. Haymann, *Ueber J.-J. Rousseau's Sozialphilosophie*, Leipzig, 1928, in-8°. Dans l'ordre de la pensée, sans qu'une école soit née de lui, on a pu écrire : « La plus puissante des influences qui se soient exercées sur l'esprit humain depuis Descartes est incontestablement celle de Jean-Jacques Rousseau. La réforme qu'il opéra dans le domaine de la pensée pratique, fut aussi radicale que l'avait été celle de Descartes dans le domaine de la spéculation pure. Lui aussi

remit tout en question ». G. Beaulavon, *J.-J. Rousseau et l'esprit cartésien*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1er janvier 1937, p. 325. Pour son influence dans l'ordre religieux, voir plus loin.

Et cette influence fut cosmopolite. En Allemagne, elle fut « au moins égale, sinon plus exclusive et plus décisive même qu'en France. En même temps qu'il enfantait une génération de sophistes confus, de déclamateurs boursouflés et de libertins larmoyants, il inspirait les poètes et enseignait les philosophes : Schiller et Kant relèvent de lui. » A. Sorel, *L'Europe et la Révolution française*, 1re part., *Les mœurs politiques et les traditions*, p. 104-105. Cf. V. Delbos, *Rousseau et Kant*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 429-439; J. Benrubi, *Gœthe et Schiller, continuateurs de Rousseau*, *ibid.*, p. 442-460. « Il pénètre l'Italie comme il a conquis l'Allemagne. Il y pénètre moins absolument peut-être; mais les premiers des Italiens relèvent de son influence : c'est le cas de Beccaria; c'est surtout le cas de Filangieri. » A. Sorel, *loc. cit.*, p. 105. S'il a compté des maîtres en Angleterre — Locke par exemple — il y comptera aussi des disciples. Enfin parmi ses fervents se place Tolstoï. Cf. G. Dwelshauvers, *Rousseau et Tolstoï*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 461-482; Milan-I. Markowitch, *J.-J. Rousseau et Tolstoï*, in-8°, Paris, 1928.

Personne ne conteste l'influence religieuse de Jean-Jacques. Mais un problème se pose. Cette influence s'est-elle exercée finalement en faveur du christianisme, voire du catholicisme ? Ainsi le veut P.-M. Masson qui écrit, *op. cit.*, t. III, p. 358 : « Jean-Jacques aura été l'un des mainteneurs du catholicisme dans l'élite intellectuelle française, non pas, sans doute, du dogme catholique comme tel, mais de cette sensibilité chrétienne qui, dans un pays de tradition catholique, facilite pratiquement l'adhésion au dogme, ou autorise, du moins, un compromis silencieux avec lui; ...ce fils de Calvin aura travaillé pour le triomphe du papisme. » V. Giraud, de son côté, dit, mais avec plus de réserve : « Contre les assauts tumultueux du naturalisme et du paganisme renaissants qui menaçaient de tout envahir, il a défendu l'idée chrétienne. » *Le christianisme de Chateaubriand*, 2 vol. in-8°, Paris, t. I, *Les origines*, 1925, p. 113. A. Monod, dans son livre, *De Pascal à Chateaubriand : Les défenseurs français du christianisme*, Paris, 1916, in-8°, compte Rousseau parmi ces défenseurs. Voir c. IX, *J.-J. Rousseau*. « A considérer l'efficacité de ses œuvres, dit-il même, Rousseau est le premier apologiste du siècle, le restaurateur de la religion. » p. 409. Il est vrai que A. Monod entend par foi *fides qua creditur* et par christianisme le protestantisme libéral. Sans contester la partie « négative » et destructrice de l'œuvre de Rousseau, ces auteurs invoquent pour justifier leur thèse les attaques de Jean-Jacques contre les doctrines religieuses et morales des philosophes — voir, par exemple, Masson, *Rousseau contre Helvétius*, dans *Revue d'histoire littéraire*, janvier 1911, p. 103-124; G. Maugras, *Querelles de philosophes, Voltaire et Rousseau*, Paris, 1886, in-8° — ses théories sur l'impuissance de la raison, au nom de laquelle les philosophes condamnaient le christianisme ou plutôt le catholicisme, et sur l'infaillibilité du cœur; son indifférence à l'endroit des questions de métaphysique pure et sa résolution de ne s'occuper que des vérités utiles, par où il s'opposait encore aux philosophes; les dogmes si chrétiens de l'existence de Dieu et de la providence, de l'immortalité de l'âme, de la récompense des justes et de la punition des méchants; des sentiments si religieux qu'il a restaurés dans les âmes : le *sentiment de la dépendance :* l'homme dépend non seulement comme chez Helvétius de l'univers physique et de la société humaine, mais d'un Être souverain et intelligent; et voilà renoué le fil, coupé par le positivisme, qui nous relie à un monde invisible... « Nous devons collaborer à l'ordre, accepter les maux (*Lettre à Voltaire* sur le désastre de Lisbonne), adorer notre maître pour ses bienfaits »; le *sentiment de l'absolu :* « En plein triomphe du sensualisme, il affirme l'inné; cette conscience innée en nous n'est pas la règle empirique et changeante des Encyclopédistes; elle a une valeur absolue; c'est une communication incessante avec Dieu. C'est le *sub specie æterni* rétabli comme point de vue de la conduite humaine et de la destinée »; le *sentiment mystique*, en ce sens que « la loi morale » est pour lui « la voix de Dieu en l'homme » et qu'il prie « de la prière la plus profondément religieuse, l'élévation de l'âme par la méditation et l'acquiescement à la volonté divine »; l'*appel à la vertu* pour obéir aux exigences de ce maître intérieur qu'est la conscience. A. Monod, *loc. cit.*, p. 411; enfin la profession de christianisme que fait Jean-Jacques, quand il affirme à M. de Beaumont : « Je suis chrétien et sincèrement chrétien..., très convaincu des vérités essentielles du christianisme, cherchant à nourrir mon cœur de l'esprit de l'Évangile » et quand il se dit « heureux d'être né dans la religion la plus raisonnable et la plus sainte qui soit sur la terre », *Lettre à M. de Beaumont*, *loc. cit.*, p. 774, qu'il exalte la valeur morale du christianisme, dont « les vérités essentielles... servent de fondement à toute bonne morale », *ibid.*, qu'il rend à l'Évangile et à Jésus-Christ l'hommage que l'on sait. *Profession de foi*, p. 179-183.

D'autres critiques ne peuvent accepter cette théorie : A. Schinz, *La pensée religieuse de Rousseau*, Paris, 1927, in-8°; *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1929, in-8°; J. Maritain, *Trois réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau*, Paris, s. d. (1925), in-12; E. Seillière, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1927, in-8°; H. Höffding, *Jean-Jacques Rousseau et sa philosophie*, traduction J. de Coussanges, Paris, 1912, in-12, et *Rousseau et la religion*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 275-293; Beaulavon, *La profession de foi*, introduction. Que Rousseau ait combattu la libre pensée, qu'il ait réhabilité le sentiment religieux jugé inférieur, qu'il ait même, sans le vouloir, rapproché certaines âmes du christianisme, voire du catholicisme, ils ne le nient pas, mais ils n'acceptent pas que l'on puisse dépasser ces positions. La méthode et les doctrines religieuses de Rousseau le rattachent, disent-ils, à la philosophie du XVIIIe siècle et son action directe va à l'encontre du catholicisme et même du christianisme.

Pour Rousseau comme pour les philosophes, en matière religieuse, la vraie lumière, c'est la raison et tout comme eux il use de l'esprit critique. S'il se réclame avec éclat du cœur infaillible, c'est qu'il veut mettre hors d'attaque les vérités de la théologie naturelle auxquelles il tient : aucune de ces vérités qui ne puisse être acceptée par la raison. Mais son attitude à l'égard des dogmes révélés est bien claire : l'élève du vicaire savoyard les déclare du domaine de l'inconnaissable, sans qu'on puisse « les concevoir ni les croire, et sans savoir ni les admettre ni les rejeter ». *Profession de foi*, p. 136. Le vicaire savoyard dépasse cette position. Toute révélation lui paraît inutile, nuisible même et cela se comprend : elle est « hors du bon usage des facultés », donc de l'ordre, *ibid.*, p. 132; invérifiable, car la raison ne saurait accepter la preuve par le miracle qui fait sortir les choses de l'ordre naturel, seul compris par la raison, et inacceptable, parce qu'avançant « des choses absurdes et sans raison ». *Ibid.*, p. 149. Le vicaire l'affirme : la règle du vrai est « l'examen de la conscience et

de la raison » *ibid.*, p. 139; et s'il ajoute : « il me faut des raisons pour soumettre ma raison », tout l'examen qui suit des motifs de croire invoqués par le christianisme tend à prouver qu'il n'y a pas de raisons valables pour soumettre la raison. Cf. *ibid.*, p. 151 sq., le dialogue entre l'*Inspiré* et le *Raisonneur*. Nul, parmi les philosophes, n'a fait une critique plus rationaliste, peut-on dire, de la révélation, donc du christianisme. Voltaire, qui s'y connaît, ne s'y est pas trompé. Voir *Notes inédites de Voltaire sur la Profession de foi du vicaire savoyard*, publiées par B. Bouvier, dans *Annales J.-J. Rousseau*, 1905, p. 272-284. L'une dit : « Tout ce discours se trouve mot à mot dans le *Poème de la religion naturelle* et l'épître à Uranie. » Cf. aussi la brochure de Voltaire, *Sentiments des citoyens* et ci-dessus, col. 124 sq.

Si Rousseau fait l'éloge de l'Évangile c'est pour des raisons du cœur : « La majesté de l'Écriture m'étonne, la sainteté de l'Évangile parle à mon cœur », *Profession de foi*, p. 79. Mais cela ne saurait contrebalancer ceci où parle la raison : « L'Évangile est plein de choses incroyables, qui répugnent à la raison et qu'il est impossible à tout homme sensé de concevoir ni d'admettre. » *Ibid.*, p. 183. Et au-dessus de l'Évangile ne met-il pas le livre de la Nature? S'il fait de Jésus-Christ un Dieu, il entend bien parler d'un homme divin dans le sens où Renan emploiera ce mot : « N'attribuer à Jésus la divinité que par communication, écrira-t-il, c'est le déclarer purement homme », cité par M. Masson, *ibid.*, p. 182, n. 1. Il est trop individualiste aussi pour accepter une religion imposée du dehors ou prouvée du dehors. C'est « par une expérience immédiate que Dieu peut selon lui se manifester à l'homme ». J. Maritain, *loc. cit.*, p. 217. Voir col. 121 sq. Enfin, que l'on prenne tous les dogmes spécifiquement chrétiens, ou bien il les condamne en bloc, sous le nom de révélation, ou bien il soutient les thèses opposées, ou bien, pour employer encore une expression de J. Maritain, il les *naturalise*. *Ibid.*, p. 211. Il est donc impossible de voir véritablement en Rousseau un chrétien et de trouver en sa doctrine « un ferment évangélique ». Id., *ibid.*, p. 212. « Le rousseauisme, conclut cet auteur, est une radicale *corruption du sentiment chrétien*, et il n'est rien de plus absurde que de vouloir ensemble concilier une forme vivante et sa corruption. » *Ibid.*, p. 211-212. Et H. Höffding écrit, *Rousseau et la religion*, p. 283 : « Il voit dans les idées de la religion naturelle l'expression adéquate et seule valable du divin. » Si Rousseau se dit chrétien, c'est « selon la doctrine de l'Évangile ». *Lettre à Beaumont*, *loc. cit.*, p. 772, c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, *ibid.*, en ramenant l'Évangile aux dogmes du théisme et à la morale éternelle, autrement dit, à la religion naturelle. Voir col. 126. Enfin, que l'on se souvienne de sa critique du catholicisme, col. 126, et de sa protestation auprès de M. de Beaumont : « Heureux d'être né dans la religion la plus raisonnable et la plus sainte que soit sur la terre, je reste invinciblement attaché au culte de mes pères. » *Lettre...*, p. 772, et l'on comprendra que, parmi les religions qui se disent chrétiennes, le catholicisme n'eut pas ses préférences. Cf. A. Feugère, *Rousseau et son temps* (IX). *Le sentiment religieux chez Rousseau*, dans *Revue des cours et conférences*, 15 janvier 1936, p. 278-288.

Telle quelle, la religion de Rousseau, entre le philosophisme du XVIIIe siècle et les religions catholique ou protestante, « ce spiritualisme ému et religieux, ce demi-christianisme sera celui de Bernardin de Saint-Pierre; il sera bien souvent avec des nuances celui de Chateaubriand; celui de Lamartine, dont le *Jocelyn* devra beaucoup au vicaire savoyard; il sera souvent celui de George Sand, même de Michelet jeune et de Victor Hugo ». Il sera aussi « jusque dans la première moitié du second Empire », la religion des bourgeois et même des paysans français. Lemaître, *loc. cit.*, p. 284.

Il n'y a pas une bibliographie complète de Rousseau comme il y en a une pour Pascal ou pour Voltaire. On trouve cependant une bibliographie plus ou moins complète dans Mohr, *Aperçu bibliographique sur le centenaire de J.-J. Rousseau*, Bâle, 1878; L. Asse, *J.-J. Rousseau. Bibliographie critique*, Paris, s. d., in-8°; H. Beaudoin, *La vie et les œuvres de J.-J. Rousseau*, Paris, 1891, 2 vol. in-8°, t. II, *Bibliographie de Rousseau et des ouvrages relatifs à Rousseau;* Th. Dufour, *Recherches bibliographiques sur les œuvres imprimées de Rousseau*, Paris, 1925, 2 vol. in-8°; G. Lanson, *Manuel bibliographique de la littérature française moderne*, Paris, 1911, in-8°, p. 778-806; A. Schinz, *Le mouvement rousseauiste du dernier quart de siècle. Essai de bibliographie critique*, s. l., 1922, in-8°; *Bibliographie critique de Rousseau dans les cinq dernières années*, 1926; P. Trahard, *op. cit.*, p. 278-309. *Les Annales de la société J.-J. Rousseau*, dont un volume paraît chaque année depuis 1905, donnent dans chaque volume une bibliographie.

I. PRINCIPALES ÉDITIONS DES ŒUVRES DE ROUSSEAU. — 1° *Œuvres complètes*, publiées par Du Peyrou, Genève, 1782-1790, 17 vol. in-4°; *Œuvres complètes de J.-J. Rousseau, mises dans un ordre nouveau avec des notes historiques et des éclaircissements*, par V.-D. Musset-Pathay, Genève, 1830, 41 vol. in-16. — 2° *Éditions citées : Œuvres complètes de J.-J. Rousseau*, Paris, Furne, 1835-1836, 4 gr. in-8°, sauf la *Profession de foi du vicaire savoyard*, éd. crit. de P.-M. Masson, Fribourg-Paris, 1914, in-8°, et le *Contrat social*, éd. Beaulavon, Paris, 1903, in-12. Pour la *Correspondance*, éd. Dufour, voir plus haut, col. 10 .

II. SOURCES. — 1° *Les confessions*, 12 livres que Rousseau écrit de 1765 à 1770 et qui concernent sa vie jusqu'en octobre 1766; et écrits complémentaires : *Dialogues ou Rousseau juge de Jean-Jacques* et les *Rêveries d'un promeneur solitaire*, son dernier ouvrage, interrompu par la mort. Toutes œuvres qu'il ne faut pas consulter sans contrôle. — 2° Sa correspondance. Voir *Correspondance générale* qui commence en 1728 pour se terminer en 1778; en particulier les quatre *Lettres à M. de Malesherbes*, dont il a été parlé col. 114. Sur les rapports de Rousseau avec Malesherbes, cf. P.-P. Plan, *J.-J. Rousseau et Malesherbes*, Paris, 1912, in-8° ; Sur les *Confessions*, C. Estienne, *Essai sur les confessions de J.-J. Rousseau*, Paris, 1856, in-12.

III. ÉTUDES. — Outre les ouvrages cités de Masson, Beaudoin, Trahard, Schinz, Höffding, Seillière, Ritter, Fusil, Proal, voir Bernardin de Saint-Pierre, *La vie et les ouvrages de J.-J. Rousseau*, Paris, 1907, in-12 (édit. Souriau); Mme de Charrière, *Éloge de J.-J. Rousseau*, Paris, 1790, in-8°; Musset-Pathay, *Histoire de la vie et des ouvrages de J.-J. Rousseau*, Paris, 1821, 2 vol. in-8°; S.-X. de Girardin, *Lettre à Musset-Pathay, auteur de l'ouvrage intitulé : La vie...*, Paris, 1821, in-8°; G.-H. Morin, *Essai sur la vie et le caractère de J.-J. Rousseau*, Paris, 1851, in-8°; L. Guion, *J.-J. Rousseau et le XVIIIe siècle*, Strasbourg, 1860, in-8°; L. Moreau, *J.-J. Rousseau et le siècle philosophe*, Paris, 1870, in-8°; J. Morley, *Life of Rousseau*, Londres, 1873, 2 vol. in-8°; F. Brockerhoff, *J.-J. Rousseau. Sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1874, 3 vol. in-8°; Saint-Marc Girardin, *J.-J. Rousseau, sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1875, 2 vol. in-12; J. Gaborel, *J.-J. Rousseau et ses œuvres, biographie et fragments*, Genève, 1878, in-8°; Chuquet, *J.-J. Rousseau*, Paris, 1901, in-12; J.-F. Nourrisson, *J.-J. Rousseau et le rousseauisme*, Paris, 1903, in-8°; G. de Reynold, *J.-J. Rousseau et ses contradicteurs*, Fribourg, 1904, in-8°; J. Benrubi, *J.-J. Rousseau's ethisches Ideal*, Langensalza, 1905, in-8°; L. Brédif, *Du caractère intellectuel et moral de J.-J. Rousseau*, Paris, 1906, in-16; F. Macdonald, *J.-J. Rousseau, a new study in criticism*, Londres, 1906, 2 vol. in-8°; trad. franç. par G. Roth, Paris, 1909; Dr O. Hensel, *Rousseau*, Leipzig, 1907, in-16; Ducros, *J.-J. Rousseau*, Paris, 1908-1918, 3 vol. in-8°; *J.-J. Rousseau (Classiques populaires)*, Paris, s. d., in-8°; É. Faguet, *Vie de Rousseau*, Paris, 1910, in-12; B. Bouvier, *J.-J. Rousseau*, Genève, 1912, in-12; *Rousseau penseur*, Paris, 1912, in-12; J. Fabre, *J.-J. Rousseau*, Paris, 1912, in-12; G. Fonsegrive, *J.-J. Rousseau*, Paris, 1913, in-16; J. Carrère, *Les mauvais maîtres : Rousseau*, Paris, 1922, in-16; A. Heidenheim, *J.-J. Rousseau. Persönlichkeit, Philosophie und Psychose*, Munich, 1921, in-8°; R. Gérin, *J.-J. Rousseau*, Paris,

1930, in-8°; J. Charpentier, *J.-J. Rousseau ou le démocrate par dépit*, Paris, 1931, in-12; L. Noël, *Voltaire et Rousseau*, Paris, 1863, in-12; *Voltaire..., sa lutte contre Rousseau*, Paris, 1878, in-12; G. Desnoiresterres, *Voltaire et la société au XVIIIe siècle*, Paris, 1867-1876, 8 in-12, t. VI, *Voltaire et Rousseau*, 1875; G. Bourgeaud, *J.-J. Rousseau's Religionsphilosophie*, Genève, 1883, in-8°; W. Cuendet, *La philosophie religieuse de J.-J. Rousseau et ses sources*, Genève, 1913, in-12; L. Thomas, *La dernière phase de la pensée religieuse de Rousseau*, Lausanne, 1903, in-8°; L. Naville, *Nouvelle étude sur la religion de J.-J. Rousseau*, Lausanne, 1862, in-8°; R. Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*, Paris, s. d. (1928), in-8°; E. Doumergue, *J.-J. Rousseau..., L'homme religieux*, dans *Foi et vie*, 1912, p. 411-419, soutient cette thèse : la mort trouve Rousseau en marche vers l'Évangile de la croix; L. Brédif, *Du caractère intellectuel et moral de J.-J. Rousseau*, Paris, 1906, in-16; Sainte-Beuve, *Premiers lundis*, t. II, p. 261-265; *Causeries du lundi*, t. II, p. 51-67; t. III, p. 62-77; Brunetière, *Études critiques*, IIIe sér., p. 287 sq.; IVe sér., p. 325 sq.; *Études sur le XVIIIe siècle*, Paris, 1911, in-12, et en général toutes les *Histoires de la littérature française au XVIIIe siècle*, principalement, A. Brou, *Le XVIIIe siècle littéraire*, t. III, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1927, in-12; de la philosophie, principalement L. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. II, *Philosophie moderne*, Ire part., *XVIIe et XVIIIe siècles;* les *Revues* d'histoire littéraire ou de philosophie : *Les Annales J.-J. Rousseau*, offrent de nombreux et importants articles.

C. CONSTANTIN.

1. ROUSSEL Claude. — Né à Vitry, le 1er juin 1720, il vint achever ses études à Paris et fut ordonné prêtre à Châlons, où il enseigna la philosophie et devint curé de Saint-Germain, en 1753 et membre de l'académie locale en 1775. Il mourut durant la Révolution, probablement en 1793. Il a publié les *Principes de la religion* ou *Préservatif contre l'incrédulité*, Paris, 1751 et 1753, in-12, et *Principes sur l'Église* ou *Préservatif contre l'hérésie*, Paris, 1760, 2 vol. in-12. Roussel a publié, en outre, quelques discours prononcés aux séances de l'Académie de Châlons, sur l'*amour du travail*, 1761, sur l'*homme social*, 1767, sur les *principes de la philosophie moderne*, 1768.

Michaud, *Biogr. univ.*, t. XXXVI, p. 633; Richard et Giraud, *Bibl. sacrée*, t. XXI, p. 254; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 19.

J. CARREYRE.

2. ROUSSEL Guillaume. — Né à Conches, en Normandie, en 1659, il entra chez les bénédictins et fit ses vœux, le 23 septembre 1680, à Notre-Dame de Lire, diocèse d'Évreux, où il se livra à la prédication. Il se retira à l'abbaye de Saint-Martin de Pontoise, puis à Saint-Nicaise de Reims et enfin à Notre-Dame d'Argenteuil, où il mourut le 5 octobre 1717. Son ouvrage le plus important est intitulé : *Lettres de saint Jérôme, traduites en français sur les éditions et sur plusieurs manuscrits très anciens, avec des notes exactes et beaucoup de remarques sur les endroits différents*, Paris, 1703, 1707, 1713, 3 vol. in-8°, et Paris, 1743, 4 vol. in-12 (*Mémoires de Trévoux*, juin 1704, p. 915-919). Dom Roussel avait recueilli des matériaux pour une histoire littéraire de la France, mais ayant appris que dom Rivet, son confrère, avait conçu le même projet, il abandonna son travail, et les documents qu'il avait rassemblés furent, après sa mort, confiés à celui-ci (voir *Préface* de l'*Histoire littéraire de la France*, p. XXXI-XXXII). Roussel réédita les *Avis et réflexions sur les devoirs de l'état religieux*, Paris, 1714, 3 vol. in-12, qui furent réimprimés en 1717 et en 1737.

Tassin, *Hist. littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, in-4°, p. 398-401; Le Cerf de La Viéville, *Bibl. hist. et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, La Haye, 1726, in-12, p. 432-433; Michaud, *Biogr. univ.*, t. XXXVI, p. 632-633; Hoefer, *Nouv. biogr. gén.*, t. XLII, col. 774-775; Richard et Giraud, *Bibl. sacrée*, t. XXI, p. 253-254.

J. CARREYRE.

ROUSSEL DE LA TOUR. — Né vers 1710, il fut conseiller-clerc au Parlement de Paris, en 1739; lors de l'expulsion des jésuites, il fut chargé par le Parlement de faire des rapports sur les collèges tenus par les jésuites; il mourut très âgé durant les dernières années du XVIIIe siècle. Avec les abbés Minard et Goujet, Roussel a composé les *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre que les soi-disant jésuites ont, dans tous les temps et persévéramment, soutenues, enseignées et publiées dans leurs livres, avec l'approbation de leurs supérieurs et généraux, vérifiées et collationnées par les commissaires du Parlement, en exécution de l'arrêté de la Cour du 31 août 1761*, Paris, 1762, in-4° et Paris, 1762, 4 vol. in-12. Roussel a probablement rédigé *Réflexions chrétiennes sur le saint Évangile de Jésus-Christ*, Paris, 1772, in-12; *Réflexions chrétiennes sur les Épîtres et les Évangiles de l'année*, Paris, 1773, in-12; *Réflexions morales sur le Livre de Tobie, avec une courte explication des commandements de Dieu et de l'Église*, Paris, 1774, in-12; *Discours intéressant divers sujets de morale, conformes au règne de la vertu*, Paris, 1776, in-12; *Philosophie religieuse* ou *Dieu contemplé dans ses œuvres*, Paris, 1776, in-12. Tous ces écrits ont été publiés sous une forme anonyme; aussi il y a eu des discussions sur la paternité de ces ouvrages, d'ailleurs assez superficiels.

Michaud, *Biogr. univ.*, t. XXXVI, p. 635-636; Quérard, *La France littéraire*, t. VIII, p. 240.

J. CARREYRE.

ROUSSELOT Pierre, de la Compagnie de Jésus (1878-1915). — Né à Nantes le 29 décembre 1878, il entra dans la Compagnie en octobre 1895. Le 24 août 1908, il était ordonné prêtre au scolasticat de Hastings. En cette même année, il était reçu docteur ès lettres pour deux thèses présentées en Sorbonne : l'*Intellectualisme de saint Thomas; Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*. En novembre 1909, il entrait à l'Institut catholique de Paris, comme suppléant du professeur de théologie dogmatique; il en occupa la chaire l'année suivante; et, sauf une interruption d'un an (1912-1913), il la conserva jusqu'à la mobilisation (1914). Mobilisé comme sergent au 81e territorial, il passa sur sa demande dans un régiment de marche, le 301e de ligne; il fut tué aux Éparges, le 25 avril 1915.

Ceux qui l'ont connu de près, savent que cette mort pour la France comblait un de ses plus chers désirs; ils ne peuvent que s'en réjouir pour lui; mais ils sentent vivement la perte qu'ils ont faite. Intelligence ardente et pénétrante, études très fortes qui l'avaient enrichie, vie spirituelle profonde qui l'éclairait d'une lumière jalousement contemplée, tout préparait le jeune professeur à une carrière exceptionnellement féconde; cette carrière fut brisée par l'appel de Dieu; elle n'avait duré que cinq ans. Un temps si court n'a pas suffi au théologien pour terminer les œuvres entreprises ni même pour mûrir complètement sa pensée. Ceux qui ont partagé sa vie et qui ont suivi ses efforts, souvent douloureux, vers la vérité entrevue savent ce que lui ont coûté les fortes et brillantes études que nous lisons aujourd'hui; si, dans certains articles, on relève des traces d'une verdeur juvénile que l'âge eût mûrie, ils n'en sont pas surpris; et cela ne leur fait point oublier l'impulsion féconde qu'ils en ont reçue.

A sa soutenance, le P. Rousselot, répondant à M. Delbos, lui disait : « L'originalité de l'intellectualisme thomiste consiste précisément en ceci, qu'il joint à une critique sévère de la connaissance humaine une confiance imperturbable dans ses résultats, en tant que cette connaissance participe de l'intellection. » C'est là aussi ce qui assure au livre du P. Rousselot la solidité de ses fondements et la profondeur de ses perspectives. On y contemple et on y aime la primauté de l'intelligence, non point de la raison conceptuelle et discursive, mais

de l'intelligence entendue comme étant le sens du réel, et — Dieu étant la réalité par excellence — le sens du divin. En Dieu créateur, cette intellection est la saisie de l'être lui-même; dans l'ange, forme pure, c'est la vive intuition des essences; dans l'homme, c'est la connaissance d'une nature abstraite que la matière restreint et individualise. Mais cette connaissance indigente et obscure tend vers la lumière, de toute la force de sa vie; si l'âme arrivait à se rendre transparente, elle verrait tout ce qu'elle atteint dans la transparence de l'esprit. Et elle comprend que, au sommet du monde spirituel, il y a une intelligence suprême qui peut étreindre l'être parce qu'elle l'a fait. Cette poussée vitale, c'est l'amour qui ne peut se reposer qu'en Dieu.

En conclusion de sa thèse, le P. Rousselot rappelle la maxime aristotélicienne : « Le devenir a pour fin l'être », γένεσις ἕνεκα οὐσίας, et il ajoute : « Parce que l'essence suprême est esprit vivant, parce que surtout la révélation vient éclairer la nature, et dirige tous les esprits plongés dans le devenir vers une possession personnelle de Dieu, la vieille formule grecque se trouve comme convertible avec la parole d'amour de l'Apôtre : *non estis vestri*. Le platonisme ontologique qu'exposaient nos premières pages converge tout entier vers l'affirmation de l'Idée infinie, pure, divine, qu'il s'agit de gagner en se gagnant soi-même; il y a coïncidence entre la doctrine de l'intellection prenante et celle de l'amour supérieur à tout. Entre la religion et la philosophie, entre la nature et la grâce, il y a harmonie profonde et, dans un sens, continuité : *gratia non tollit naturam, sed perficit.* » P. 226-227.

Les études suivantes sur *Les yeux de la foi*, sur *La notion de foi naturelle*, sur *La métaphysique thomiste et la critique de la connaissance*, mettent en relief cette continuité de la nature et de la grâce, cette tendance incoercible de l'esprit humain qui s'efforce de saisir l'être, et en même temps l'appel de la grâce dont la lumière l'invite et le guide. Sans cette lumière, estime le P. Rousselot, l'intelligence humaine est impuissante non seulement à produire l'acte de foi salutaire, mais même à saisir avec certitude et fermeté le fait de la révélation et les témoignages qui le garantissent. Au reste, pense-t-il, ce n'est point antérieurement à la foi et dans des démarches préliminaires que l'homme saisit la révélation et y adhère, c'est dans l'acte de foi lui-même : « Il nous faut en effet comprendre que dans les connaissances surnaturelles dont nous parlons, il ne faut point imaginer de « jugement de crédibilité » qui constitue un acte distinct. C'est un acte identique, que la perception de la crédibilité et la confession de la vérité... On accorde assez volontiers que, la foi supposée présente, sa lumière puisse faire voir la crédibilité. Mais il n'y a pas de raison pour expliquer différemment le premier acte de foi et pour refuser de dire que la lumière surnaturelle éclaire l'acte même par lequel on l'acquiert. » *Les yeux de la foi*, p. 254-255.

Ces thèses ont provoqué des controverses : M. Tanquerey, *De fide*, 1911, p. 110, accorde que « l'acte de foi peut parfois être produit, sous l'influence de la grâce, sans jugement de crédibilité préliminaire et distinct »; mais il nie « qu'il soit impossible qu'il en soit autrement ». M. Ligeard, art. sur *La crédibilité de la révélation* dans les *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 40-57, reconnaît que « pour saint Thomas, hors la foi infuse, il n'est pas de foi certaine; il est non moins exact que l'assentiment du croyant demeure inexpliqué, si l'on ne considère que la raison de croire qui lui est présentée : il y faut ajouter l'action d'un principe de grâce qui l'incline à dire oui »; mais M. Ligeard ajoute : « Dans la théorie thomiste, ces déclarations se réfèrent uniquement à l'adhésion de foi, nullement à la démonstration de la révélation. » *Ibid.*, p. 55. Le P. Harent, dans l'article FOI, ci-dessus, t. VI, col. 260-275, a longuement exposé et discuté l'opinion du P. Rousselot. Le P. Rousselot a répondu à ces attaques dans les *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 57-69.

Nous ne pouvons ici entrer dans le détail de ces controverses, mais nous croyons utile de signaler la position prise en cette question par le P. Gardeil. En 1908, il avait fait paraître *La crédibilité et l'apologétique;* en 1912, il donnait de ce livre une nouvelle édition « entièrement refondue » : au point de vue logique et abstrait qu'il avait précédemment adopté il a substitué un « point de vue réel et concret ». P. XV. « J'ai donc considéré toute la préparation morale à la foi comme normalement coextensive à des secours surnaturels, objectifs et subjectifs, lumière pour l'intelligence et renforcements de volonté. La préparation morale apparaissait dès lors comme une *inchoatio fidei*, une incubation de la foi positive... Je me suis senti, du coup, dans un accord beaucoup plus parfait, d'abord avec les canons du II[e] concile d'Orange et les traités correspondants de saint Augustin; puis avec tous les passages où saint Thomas traite de la foi au point de vue dynamique... Je jouissais surtout de voir s'achever la pensée génératrice de mon premier ouvrage : le parallélisme du développement dynamique de l'acte humain avec le développement dynamique de la genèse de la foi. » P. XV-XVII. Les conséquences de ce changement de point de vue apparaissent immédiatement : dans l'abstrait, on peut construire une logique purement naturelle de l'acte de foi; « mais dans le concret, dans la vie réelle, la grâce ne s'insinue-t-elle pas toujours dans ces premières et fondamentales démarches de notre agir humain? » P. 13. L'auteur étudie ensuite le jugement de crédibilité et il écrit : « Dans le dynamisme concret de la genèse de la foi, le jugement de crédibilité simple et le consentement qui lui correspond sont aussitôt dépassés et ne peuvent guère être distingués que par abstraction des actes qui les suivent. Cette abstraction est d'ailleurs légitime et utile... » P. 39.

En citant ces textes je ne prétends pas ramener la thèse du P. Gardeil à celle du P. Rousselot, mais seulement rapprocher les préoccupations très légitimes qui commandent la direction de ces travaux et leur impriment bien des traits communs : chez les deux théologiens, même souci de marquer « le parallélisme du développement de l'acte humain avec le développement dynamique de la genèse de la foi »; chez tous deux, même effort pour tracer non plus une étude abstraite de la genèse de la foi, mais une description de sa vie réelle et concrète; et, par suite, chez tous deux, identification de ces actes que l'analyse distingue, mais que la vie unit; et enfin, chez tous deux, même affirmation de l'influence de la grâce sur ces premiers actes qui sont le point de départ de la foi, *initium fidei*.

Si l'on se place dans cette perspective, on n'est pas surpris de voir le rôle accordé à la grâce dans le jugement de crédibilité qui fait accéder à la foi : ce secours surnaturel intervient nécessairement non pas tant pour suppléer une évidence, à laquelle il manquerait quelque chose dans son ordre, que pour faire reconnaître et aimer dans le signe donné par Dieu, par exemple dans le miracle, l'indice d'une révélation qui requiert l'hommage docile de notre assentiment. Des mécréants peuvent bien voir Lazare sortir du tombeau, mais ce qu'ils en concluront, c'est que Jésus est un homme dangereux qu'il faut faire mourir. D'autres témoins diront comme Nicodème : « Nous savons que tu es un maître venu de Dieu; car personne ne peut faire les miracles que tu fais, si Dieu n'est avec lui ». Mais pour accéder même à ce premier degré de la connaissance de foi, il faut la grâce.

Réduite à ces affirmations fondamentales, la thèse du P. Rousselot nous paraît très fondée en théologie. Les développements ultérieurs que l'auteur lui donne

ouvrent devant nous des perspectives très séduisantes, mais où plusieurs hésitent à s'engager.

Sur le jugement de crédibilité et son insertion dans l'acte de foi on peut lire aussi ces remarques de M. Brunhes (aujourd'hui Mgr Brunhes, évêque de Montpellier) : « Tous les théologiens sont d'accord, croyons-nous, pour admettre que la première vision certaine... du caractère raisonnable et obligatoire de l'assentiment *peut* n'être pas chronologiquement antérieure au premier assentiment lui-même, en sorte qu'au même instant je vois que je dois croire et je crois. Certains vont plus loin, et admettent qu'il en est *toujours* ainsi. Et pour justifier leur affirmation, ils font appel à la logique de l'invention et remarquent qu'admettre la valeur d'un signe, c'est nécessairement le saisir dans sa connexion avec la chose signifiée. De fait a-t-on jamais rencontré quelque esprit qui admette l'origine divine des miracles de l'Évangile ou des signes qui accompagnent l'Église sans admettre du même coup la mission divine de Jésus et celle de l'Église? Et reconnaître cette mission de Jésus et de l'Église, n'est-ce pas déjà avoir la foi, une foi implicite peut-être, mais très réelle? Ces auteurs conçoivent qu'il y a entre la reconnaissance certaine de la crédibilité et la volonté de croire une priorité et une causalité réciproques, et ils entendent bien rattacher cette conception aux enseignements de saint Thomas sur l'acte de foi. » *La foi et sa justification rationnelle*, 1928, p. 49, n. 1; et l'auteur renvoie aux articles du P. Rousselot et du P. Huby, *Recherches de science religieuse*, t. I et VIII.

D'autres théologiens se sont montrés moins favorables : nous avons rappelé déjà le long article du P. Harent; on trouve l'écho de ces critiques chez le P. de Poulpiquet, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1913, p. 771-773.

Nous nous sommes quelque peu arrêté à l'étude de la connaissance humaine : c'est sur ce point qu'a porté le principal effort du P. Rousselot, c'est là que l'attention des théologiens le suivra de préférence. Nous ne pouvons cependant passer sous silence la thèse secondaire : *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age.* Le P. Rousselot distingue, dans les écoles du Moyen Age, deux conceptions de l'amour de Dieu : conception physique et conception extatique : si l'on considère que les hommes ne peuvent trouver leur béatitude souveraine que dans la possession de Dieu, on comprend que, entre l'amour de soi et l'amour de Dieu, il n'y a pas contradiction, mais continuité. Si, au contraire, on insiste surtout sur l'opposition de l'amour et de l'égoïsme, on voit dans tout amour, et tout particulièrement dans l'amour de Dieu, une impulsion qui arrache l'homme à lui-même. De ces deux conceptions, le P. Rousselot reconnaît la première dans certains traités d'Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, de saint Bernard, *De diligendo Deo*, et surtout dans l'œuvre de saint Thomas où elle trouve sa forme achevée. La seconde domine à Saint-Victor, à Cîteaux, dans l'école d'Abélard, dans la scolastique franciscaine. Chez certains théologiens, par exemple Hugues et saint Bernard, on peut saisir des traces de l'une et de l'autre conception; et le P. Rousselot n'y a pas manqué; on peut aussi, par une interprétation atténuée de certains textes, réduire ici ou là les contrastes. M. Gilson l'a fait dans son livre sur la *Théologie mystique de saint Bernard*, 1934, p. 150 sq. Il faut remarquer d'ailleurs que, dans les passages qu'il critique (*Problème de l'amour*, p. 53-55), le P. Rousselot avait apporté lui-même à son exposé les atténuations nécessaires : « Ces remarques, qui portent sur les manières de parler et des figures oratoires, doivent sembler bien insignifiantes au premier abord... Mais la seconde partie de notre travail fera peut-être qu'on trouvera quelque intérêt à ces minces détails, parce qu'on y verra une amorce ou une trace de la conception de l'amour que nous appelons extatique. »

Le dernier en date des ouvrages du P. Rousselot et le plus achevé est l'exposé de la *Religion chrétienne* qu'il composa, en collaboration avec plusieurs de ses confrères, pour le manuel d'histoire des religions intitulé *Christus;* ses deux études sur *Le christianisme et l'âme antique* (p. 1059-1133) et sur *Le christianisme du Moyen Age* (p. 1133-1190) sont particulièrement remarquables : on y sent constamment le contact immédiat des textes et de la vie religieuse qu'ils expriment; rien de livresque, mais l'intuition sincère et profonde de l'action de l'Église dans l'humanité, de la pénétration de la vie du chef dans ses membres.

En terminant cette rapide esquisse, nous devons insister sur ce qui fait le prix de ces études philosophiques et théologiques, et particulièrement du livre sur l'*Intellectualisme de saint Thomas :* c'est la lumière projetée par l'auteur sur l'activité intellectuelle. En 1908, la philosophie de saint Thomas était mal connue et mal appréciée en Sorbonne, et il y avait quelque courage à l'y défendre; depuis lors cette philosophie a trouvé dans l'université de Paris de brillants interprètes; et cependant le livre du P. Rousselot est encore pour ses lecteurs d'aujourd'hui un guide vers les hautes spéculations philosophiques. C'est que, pour comprendre le thomisme, le P. Rousselot s'est inquiété moins de l'histoire qui projette sur lui la lumière des doctrines précédentes ou suivantes, que de l'unité métaphysique interne qui fait d'une philosophie un tout cohérent. Aussi sur beaucoup a-t-il l'avantage de révéler le thomisme en quelque sorte du dedans. Les grandes thèses thomistes sur la primauté de l'intelligence, sur la science de Dieu cause des choses, sur les degrés étagés de l'esprit en Dieu, en l'ange et en l'homme, gardent pour lui la place centrale qu'elles ont toujours occupée pour les meilleurs commentateurs du Docteur angélique. Mais elles acquièrent comme un sens et une valeur nouvelle, lorsque le P. Rousselot nous découvre que la pleine consistance de ces vues a son fondement pour nous dans la vision béatifique, révélée et promise gratuitement par Dieu, et vers laquelle l'âme chrétienne, dont cette béatitude comble et dépasse tous les désirs, se tend par la foi, l'espérance et l'amour. C'est de ce point de vue, où peut s'unir la plus rigoureuse réflexion métaphysique à la plus ardente foi chrétienne, que peut se comprendre le mieux, croyons-nous, l'unité des divers travaux du P. Rousselot ainsi que le sens en lequel il a exercé la plus profonde influence sur la génération qui le suit.

« L'intellectualisme fut pour saint Thomas vie intense, et le mysticisme, intellectualisme intégral », écrivait le P. Rousselot, l'*Intellectualisme*, p. 223. On ne peut mieux définir l'idéal qu'il cherche à la fois à décrire et à réaliser, l'idéal aussi vers lequel doit tendre l'effort de toute pensée et de toute vie.

Principaux ouvrages et articles du P. Rousselot : *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1908; 2e éd., 1921; *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Munster, 1908; *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, dans *Revue de philosophie*, mars 1910, p. 225-240; *L'être et l'esprit*, *ibid.*, juin 1910, p. 561-574; *Les yeux de la foi*, dans *Recherches de science religieuse*, 1910, p. 241-259, 444-475; *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*, *ibid.*, 1913, p. 1-36; *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, dans *Revue néo-scolastique*, 1910, p. 476-509; *Intellectualisme*, dans le *Dictionnaire apologétique*, t. II, 1914, col. 1066-1080; *La religion chrétienne*, dans *Christus, manuel d'histoire des religions*, par J. Huby, 1912, 3e éd., 1921. — P. de Grandmaison, *Notice* sur le P. Rousselot, et bibliographie de ses écrits, dans l'introduction à la 2e édition de l'*Intellectualisme de saint Thomas*.

J. Lebreton.

ROUVIER Louis-Marie, prêtre du diocèse de Montpellier. — Né à Fabrègues (Hérault), le 28 février 1810, il mourut religieux de la chartreuse de Vauclaire (Dordogne), le 2 novembre 1886, après avoir été prieur de plusieurs monastères. Il a rédigé divers ouvrages de spiritualité : 1° *Mon précieux trésor ou mon règlement de vie*, Montpellier, 1837, 1840, in-32, très nombreuses réimpressions. Il y a une traduction anglaise. 2° *Neuvaine complète en l'honneur de la très sainte Vierge*, Avignon, 1848, in-32; sans date (1852), in-16, avec un *Recueil de sentences des saints Pères à la louange de la b. vierge Marie et relatives à son culte*, par dom Bernard Faivre, chartreux, Nancy, vers 1855, in-32, x-508 pages et réimprimée plusieurs fois dans cette ville jusqu'à 1880; Montreuil-sur-Mer, 1880, in-16, 448 p.; il y eut diverses traductions (espagnole, allemande, italienne, anglaise). 3° *Acte héroïque de charité envers les saintes âmes du Purgatoire, suivi d'une neuvaine pour ces saintes âmes et des dévotions au cœur agonisant de Jésus et au cœur compatissant de Marie*, Nancy, 1854, 46 p., in-32. 4° *Vœu héroïque en l'honneur du Sacré-Cœur de Jésus et demeures dans ce même cœur divin pour tous les jours de la semaine*, d'après les œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie, Nancy, 1856, 16 p., in-32.

S. Autore.

ROUX Joseph, dominicain né à Limoges en 1675, mort au couvent de Saint-Jacques à Paris en 1748. Il a laissé un opuscule : *Sentiments de saint Thomas sur le précepte de l'aumosne, prouvés en peu de mots par l'Écriture sainte, les Pères et la raison*, Limoges, 1710; une *Sainte Agnez de Monpolitien... nouvellement canonisée*, Paris, 1726; un ouvrage intitulé *La solide dévotion du rosaire...*

A. Papillon, *Scriptores ordinis prædicatorum... ad hanc nostram ætatem perducti*, Paris, 1931, fasc. xii, p. 847-848.

M.-M. Gorce.

ROVETTA Jean François, frère mineur conventuel italien du xviiie siècle. — Originaire de Bergame, il fit ses études au *Studium generale* de Saint-Bonaventure des conventuels à Rome, où il est inscrit comme étudiant le 16 mai 1736. Il fut curé de la paroisse de Sainte-Euphémie à Bergame, professeur d'Écriture sainte au séminaire de cette ville, examinateur prosynodal du diocèse de Bergame et provincial de la province de Milan en 1759. Il publia *Collectio casuum conscientiæ ad mores spectantium, quos proposuit ac resolvit in congregatione episcopali Bergomensi*, Bergame, 1770, in-4°, viii-410 p.

D. Sparacio, O. M. Conv., *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni de 600 al 1930*, édité par J. Abate, O. M. Conv., p. 166-167, Assise, 1931.

A. Teetaert.

ROY (François Le), frère mineur. — L. Wadding et J.-H. Sbaralea mentionnent deux franciscains de ce nom. L'un serait français, aurait vécu pendant le xiiie siècle, aurait été bachelier de l'université de Paris, définiteur général de l'ordre et l'auteur d'*Expositiones super multa Aristotelis axiomata*, qui doivent probablement être identifiées avec *Formalitatum seu plurium scientiarum metaphysico coeuntium ordine scita commixtio*, édité à Paris, en 1603. L'autre, de nationalité belge, aurait été gardien du couvent de Nivelles et prédicateur de Charles-Quint et de sa sœur la reine de Hongrie pendant quinze ans. Il serait mort en 1540 et enterré au couvent de Nivelles. On lui devrait un *Commentaire sur l'oraison dominicale* et plusieurs sermons.

L. Wadding, *Annales minorum*, 3e éd., t. iv, an. 1270, n. xxxix, p. 365, Quaracchi, 1931; t. xvi, an. 1540, n. xxiii, p. 542, Quaracchi, 1933; le même, *Scriptores O. M.*, p. 92 et 93, Rome, 1906; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. i, p. 298 et 299, Rome, 1908.

A. Teetaert.

ROYARD Arnauld, frère mineur français de la première moitié du xive siècle. — Originaire de Lisle-sur-Dronne (Périgord), il enseigna comme lecteur des franciscains à Toulouse, comme il résulte de ses sermons et de ses questions disputées. Clément V, par une lettre du 30 mars 1314, *Litterarum scientia*, enjoignit au chancelier de l'université de Naples, François Caraccioli, de conférer le grade de maître en théologie à Arnauld Royard avant la fête de saint Jean-Baptiste de la même année. Voir *Bullarium franc.*, t. v, p. 98-99, n. 225. Quand faut-il placer les études de ce maître franciscain à Paris? A quelle époque y commenta-t-il les Sentences? Immédiatement avant la collation de la maîtrise ou avant son lectorat à Toulouse? Faute de documents décisifs, il est impossible de donner une réponse définitive. Toutefois, comme c'était un usage courant chez les franciscains de rappeler leurs sujets de Paris, après le baccalauréat, pour les faire lecteurs dans l'un ou l'autre *Studium* de l'ordre, il est très probable qu'Arnauld Royard avait étudié à Paris et y avait commenté les Sentences, comme bachelier sententiaire, avant son lectorat à Toulouse. En tout cas, par la lettre de Clément V, nous savons qu'il fut maître en théologie avant le 24 juin 1314. En avril 1318, Arnauld Royard apparaît comme *sanctæ theologiæ magister*, parmi les treize théologiens qui souscrivirent les *Vota* émis au sujet des trois articles reprochés aux franciscains spirituels de la Provence. Après la promulgation de la bulle *Quorumdam exigit* du 7 octobre 1317 (*Bullar. franc.*, t. v, p. 128-130, n. 289), dans laquelle Jean XXII condamna les spirituels de Provence, quelques-uns d'entre eux refusèrent de s'y conformer et soutinrent qu'il ne faut pas obéir au pape, quand il commande à ceux qui professent la règle de Saint-François de déposer les habits courts, étroits et difformes qu'ils se sont choisis d'après la concession de la règle; que le pape n'a ni le pouvoir ni l'autorité pour faire la constitution *Quorumdam exigit;* qu'il ne faut pas obéir aux ordres du pape contenus dans cette bulle. On peut voir ces trois articles dans *Bullar. franc.*, t. v, p. 130-131, note 1. Treize cardinaux, évêques et maîtres en théologie, parmi lesquels Arnauld Royard furent chargés de l'examen de ces trois articles. Dans les *Vota*, qu'ils émirent entre le 14 février et le 3 mai 1318, probablement au mois d'avril 1318, ils déclarèrent ces articles hérétiques, faux, contraires à la foi catholique. Voir *Bullar. franc., loc. cit.;* M. Bihl, O. F. M., *Formulæ et documenta e cancellaria Fr. Michaelis de Cesena, O. F. M., ministri generalis 1316-1328*, dans *Arch. franc. hist.*, t. xxiii, 1930, p. 116-119; J. Koch, *Durandus de S. Porciano, O. P.*, dans *Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. M. A.*, t. xxvi, p. 429, Munster-en-W., 1927.

Arnauld Royard apparaît encore comme maître en théologie dans le document rédigé par la commission des huit maîtres en théologie, chargés par le cardinal Nicolas de Albertis, O. P., sur l'ordre de Jean XXII, de l'examen de la *Postilla super Apocalypsim* de Pierre de Jean Olieu. Ce document, dans lequel soixante propositions extraites de la *Postilla* furent condamnées comme hérétiques, erronées, téméraires, fausses, ridicules, etc., fut rédigé en 1319. Le texte en a été édité dans Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. ii, p. 258-270, mais, comme il est incorrect en plusieurs endroits, il faut le corriger à l'aide du ms. *lat. 3381 A* de la Bibliothèque nationale de Paris et du *Vatic. lat. 11 906*. Voir L. Amorós, O. F. M., *Series condemnationum et processuum contra doctrinam et sequaces Petri Joannis Olivi*, dans *Arch. franc. hist.*, t. xxiv, 1931, p. 509-510; J. Koch, *Der Prozess gegen die Postille Olivis zur Apocalypse*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. v,

1933, p. 303-306. De ces diverses données, P. Glorieux conclut « qu'il y a bien des chances qu'Arnauld Royard ait été *magister actu regens* vers ces dates, en 1316-1318 peut-être ». Voir *D'Alexandre de Halès à Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au* XIII*e siècle*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVI, 1933, p. 279.

Le 30 avril 1321, Arnauld Royard fut nommé archevêque de Salerne, *Bullar. franc.*, t. V, p. 205-206, n. 429, et le 27 juin 1330 transféré à l'évêché de Sarlat en France. *Ibid.*, p. 468, n. 855. Il mourut le 30 novembre 1334.

Arnauld Royard a composé des *Quæstiones theologicæ*, conservées dans le ms. *Vatic. lat. 1086*, fol. 60 r°, 64 r°, 65 v°; des *Distinctiones ordine alphabetico digestæ* dont le prologue débute : *Exc. mo Dno R. Dei gratia Jerusalem* et l'ouvrage lui-même : *Abjectio est bona tripliciter* et qui sont contenues dans le ms. *Francisc. A. 44* de la bibliothèque de Dublin, le ms. *lat. nouv. acq. 882*, fol. 2 r°-183 v° de la Bibl. nationale de Paris, le ms. *16* de la bibl. communale de Serra San Quirico, dans un ms. de la bibliothèque privée de M. Landau; un *Tractatus de paupertate Christi et apostolorum*, qui commence : *Utrum asserere Christum et apostolos non habuisse aliquid in communi sit hæreticum*, dans le *Vatic. lat. 3740*, fol. 50 v°-55 r°, le ms. *142* (et non *176*, comme le dit P. Glorieux, *Répertoire*, t. II, p. 243, n. 350 *d*), fol. 68 v°-75 v°, de la bibliothèque Saint-Marc de Venise. Voir V. Doucet, O. F. M., *Maîtres franciscains de Paris. Supplément au « Répertoire » de P. Glorieux*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVII, 1934, p. 562, n. 350. Ce traité constitue une réponse à la question posée par Jean XXII au consistoire public du 6 mars 1322, à l'occasion du procès contre le lecteur du couvent des franciscains de Narbonne, Bérenger Taloni, qui avait soutenu que ni le Christ ni les apôtres n'avaient possédé rien ni en particulier ni en commun. Dans ce traité Arnauld Royard soutient que cette proposition, *loquendo de vi sermonis*, ne contient aucune hérésie. Jean XXII condamna toutefois cette proposition comme hérétique dans la constitution *Cum inter nonnullos* du 12 novembre 1323, *Bullar. franc.*, t. V, p. 256-259, n. 518. Ce traité a été édité par F. Tocco, *La quistione della povertà nel secolo* XIV *secondo nuovi documenti*, dans *Nuova biblioteca di letteratura, storia ed arte*, t. V, p. 74-87, Naples, 1910. Selon L. Wadding, Arnauld Royard aurait composé aussi un *Commentaire sur les quatre livres des Sentences*.

Le texte des *Vota* des treize maîtres en théologie, cardinaux et évêques au sujet des trois articles des spirituels de Provence, auxquels Arnauld Royard a collaboré, et qui débutent : *Quæritur utrum isti articuli infra scripti et quilibet eorum*, a été édité dans Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. I, p. 268-272 et par Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. II, n. 760. De même la censure par les huit maîtres en théologie des soixante propositions extraites de la *Postilla super Apocalysim* de Pierre de Jean Olieu, à laquelle Arnauld a pris part, se lit dans le ms. *lat. 3381* de la Bibliothèque nationale de Paris et dans le *Vatic. lat. 11906*, publié dans Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. II, p. 258-271. Arnauld Royard est aussi l'auteur de plusieurs sermons, prêchés à Toulouse, vers 1311 et conservés dans le ms. *329* de la bibliothèque municipale de Toulouse : pour la Noël (fol. 46 r°); pour le dimanche de la Passion (fol. 157 r°); pour le dimanche des Rameaux (fol. 160 r°); pour demander la pluie (fol. 190 r°). Les sermons pour la fête de saint Martin (fol. 1 r°) et pour l'Annonciation (fol. 165 r°) sont douteux. Il est encore l'auteur d'un ouvrage intitulé : *De arca Noë*, dont on n'a retrouvé jusqu'ici aucun vestige. La *Postilla in Apocalysim*, qu'on lui attribue quelquefois, semble ne pas lui appartenir. D'après V. Doucet, *art. cit.*, p. 562, la réponse d'Arnauld Royard à la consultation de Jean XXII sur les sortilèges et autres superstitions serait contenue dans le ms. *Vat. Borgh. 348*, fol. 39 v°-44 r°. Dans le ms. *Vat. lat. 1086*, fol. 60 r°, dans les *Quæstiones super prologo libri Sententiarum* de Prosper de Regio, se trouve la note : *Rationes magistri Arnaldi ordinis minorum*, et dans le ms. *Vat. lat. 1091*, fol. 146 r°, dans les *Quæstiones* de Humbert de Gardia, se lit la note : *est opinio Thomæ et Arloye Regardi*. Selon A. Pelzer, il semblerait que dans ces notes on désigne Arnauld Royard. Voir *Codices Vaticani latini*, t. II, *Codices 679-1134*, 1931, p. 681 et 691, ainsi que l'*Appendix*, *ibid.*, 1933, p. 17.

L. Wadding, *Annales minorum*, 3e éd., t. VI, an. 1321, n. XL, p. 422-423; an. 1322, n. III, p. 463; t. VII, an. 1330, n. XII, p. 131-132; C. Eubel, O. M. Conv., *Bullarium franc.*, t. V, p. 98-99, n. 225, p. 130-131, note, p. 205-206, n. 429, p. 224-225, note, p. 260-261, n. 525, p. 468, n. 855; L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 2e éd., p. 32, Rome, 1906; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. I, 2e éd., p. 103-104, Rome, 1908; C. Eubel, *Hier. cath. Medii Aevi*, t. I, 2e éd., p. 430 et 436; *Chronica XXIV generalium* dans *Analecta franc.*, t. III, p. 472-473, Quaracchi, 1897; Fr. Ehrle, *Die « Historia septem tribulationum ordinis minorum » des fr. Angelus de Clarino*, dans *Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. d. M. A.*, t. II, 1886, p. 146-147; Denifle-Chatelain, *Chartularium univ. Parisiensis*, t. II, p. 215-218, n. 760, p. 238 sq., n. 790; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au* XIII*e siècle*, t. II, p. 242-243, n. 350, Paris, 1934; V. Doucet, O. F. M., *Maîtres franciscains à Paris. Supplément au « Répertoire » de P. Glorieux*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVII, 1934, p. 562.

A. Teetaert.

ROZAVEN (Jean-Louis de Leissègues), un des membres les plus éminents de la Compagnie de Jésus renaissante. — Il naquit à Quimper le 9 mars 1772. En 1792, il suivit son oncle M. de Leissègues, ancien jésuite, en exil à Jersey et en Allemagne. Ordonné prêtre par le prince évêque de Paderborn, il entra en 1795 dans la Société du Sacré-Cœur, que venait de fonder le P. de Tournely afin de préparer le rétablissement de la Compagnie. En 1799, après la fusion de la Société du Sacré-Cœur avec la Société de la foi de Jésus, fondée en Italie par Paccanari, le P. Rozaven fut envoyé en Angleterre pour fonder un pensionnat à Kensington. En 1804, il se rendit en Russie, où il fut admis dans la Compagnie de Jésus, qui y avait été canoniquement rétablie par le bref *Catholicæ fidei* du 7 mars 1801. Tout en remplissant les fonctions de professeur de philosophie et de préfet des études au collège de Saint-Pétersbourg, il se livra aux travaux du ministère apostolique. Son zèle fut récompensé par plusieurs conversions importantes, en particulier celle de la princesse Élisabeth Galitzin et de Mme Swetchine. Une autre conversion, celle du jeune prince Galitzin, neveu du ministre des Cultes, provoqua l'expulsion des jésuites de Saint-Pétersbourg, en 1815, et de Russie, en 1820. Après avoir pris part, en 1820, à l'élection du P. Fortis comme général, le P. Rozaven resta à Rome en qualité d'assistant de France. En même temps il enseigna la théologie aux scolastiques envoyés à Rome des diverses provinces et occupa plus tard la même chaire au Collège romain. Il mourut à Rome le 2 avril 1851.

Ses fonctions d'assistant de France amenèrent le P. Rozaven à intervenir dans la controverse au sujet du traditionalisme mennaisien. On connaît la doctrine de F. de Lamennais exposée dans le t. II de son *Essai sur l'Indifférence* (1820) : la raison individuelle est toujours faillible. Seule, la raison générale est à l'abri de l'erreur; ce que tout le monde admet, ne peut être faux. Le consentement universel est donc le seul fondement de toute certitude. Voir l'art. Lamennais, t. VIII, col. 2513 sq. Cette « philosophie du sens commun » suscita un enthousiasme que nous avons de la peine à comprendre aujourd'hui. Elle trouva également dans la

Compagnie d'ardents défenseurs, au grand détriment de la sûreté doctrinale et de l'union des esprits. Bon nombre de jésuites voyaient dans le nouveau système la revanche de la foi contre la raison orgueilleuse, la victoire de l'esprit chrétien sur le rationalisme cartésien. Le P. Rozaven, dont Mgr Dupanloup a pu écrire : « J'oserai dire que, depuis Bossuet, l'Église de France n'a pas possédé un théologien plus consommé » (lettre-préface pour l'édition de 1863 de Rozaven, *De la réunion de l'Église russe...*), n'eut pas de peine à reconnaître les erreurs fondamentales et les conséquences funestes de la théorie de l'*Essai;* il se fit un devoir d'en détourner ses confrères. Il écrivit dans ce but de nombreuses lettres, dont certaines sont de véritables dissertations. Le Père général le chargea de formuler en quelques propositions les principales erreurs du système. Ce travail aboutit à l'ordonnance du 4 octobre 1823, par laquelle le P. Fortis interdit aux membres de la Compagnie d'enseigner sept propositions. Voir le texte dans Burnichon, *La Compagnie de Jésus*, t. II, p. 22. Une discussion orale avec Lamennais lui-même, lors d'une visite de ce dernier à Rome, en août 1824, ne donna aucun résultat. Celui-ci éluda les difficultés et ne répondit pas davantage à une « objection fondamentale » que le P. Rozaven lui envoya par lettre (elle est reproduite dans Guidée, *Notices...*, t. I, p. 141).

Malgré son aversion pour la polémique, le P. Rozaven dut se résoudre à combattre publiquement le système mennaisien. Par son livre *Des doctrines philosophiques de la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie* (1826), l'abbé Gerbet donna à la théorie de la *raison générale* sa forme didactique et définitive et fit valoir, avec beaucoup de talent, ses avantages apologétiques. Le P. Rozaven rédigea une réfutation détaillée à l'usage de ses confrères. Des instances venues de haut lieu le décidèrent, après plusieurs années, à la publier : *L'examen d'un ouvrage intitulé: Des doctrines...*, Avignon, 1831. La première édition ayant été épuisée en quelques mois, l'auteur publia une seconde édition augmentée, *ibid.*, 1833. La tactique de l'abbé Gerbet consistait à opposer constamment le système mennaisien et le cartésianisme : rejeter le premier, c'est nécessairement adhérer au second. Le P. Rozaven suit l'ouvrage chapitre par chapitre; au traditionalisme comme au cartésianisme, il oppose la doctrine catholique, celle de saint Augustin et de saint Thomas. Son *Examen* est un modèle de discussion précise, ferme et courtoise. Il contribua beaucoup à ramener à la saine doctrine ceux des jésuites français qui, malgré l'ordonnance du P. Fortis, confirmée en 1829 par le P. Roothaan, étaient restés attachés au traditionalisme. L'encyclique *Mirari vos* (15 août 1832), triompha des dernières hésitations.

Le P. Rozaven laissa en outre plusieurs ouvrages d'apologétique et de controverse : *La vérité défendue et prouvée par les faits contre les calomnies anciennes et modernes*, Polock, 1817, Avignon, 1825 (anonyme). C'est une apologie digne et ferme de la Compagnie; en appendice, l'auteur réfute un ouvrage anonyme de Tzschirner, intitulé : *Du pape et des jésuites. L'Église catholique justifiée contre les attaques d'un écrivain qui se dit orthodoxe, ou réfutation d'un ouvrage intitulé : Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe par Alexandre de Stourdza, à Weimar, 1816*, Lyon et Paris, 1822 (anonyme); *L'Église russe et l'Église catholique : Lettres inédites du R. P. Rozaven*, Paris, 1862. La notice sur le P. Rozaven, extraite en partie de l'ouvrage du P. Guidée, est signée par l'éditeur, le prince Auguste Galitzin. Celui-ci publia l'année suivante une seconde édition remaniée, précédée d'une lettre de Mgr Dupanloup : *De la réunion de l'Église russe avec l'Église catholique*, Paris, 1863. Le P. Gagarin, S. J., donna plus tard une nouvelle édition revue sur les manuscrits et annotée, Paris, 1876. *L'Ami de la religion* publia plusieurs articles du P. Rozaven, signés R. ou J. L.

Des lettres du P. Rozaven sont reproduites dans diverses publications : A. Guidée, *op. cit.*, p. 171-267 (lettres à la princesse Élisabeth Galitzin, etc.); Prince A. Galitzin, *Vie d'une religieuse du Sacré-Cœur*, Paris, 1869 (il s'agit de la même princesse, tante de l'auteur, devenue religieuse); *Lettre du R. P. Rozaven sur le système philosophique de l'abbé de Lamennais*, à la suite de *Trois articles du R. P. Félix, S. J., sur l'ouvrage intitulé Les rationalistes et les traditionalistes du R. P. Chastel*, Bruxelles, 1851, p. 36-54. A.-M.-P. Ingold, *Lettres du P. de Rozaven sur les erreurs de M. Bautain*, Paris, 1902 (brochure de 15 pages).

A. Guidée, S. J., *Notices historiques sur quelques membres de la Société des Pères du Sacré-Cœur*, t. I, Paris, 1860, p. 125-267; J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France, histoire d'un siècle*, t. I-III (voir la table alphabétique de chaque volume); Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 264-267.

J.-P. Grausem.

ROZE André. — Né à Breteuil, diocèse d'Évreux, en 1648, il entra chez les bénédictins et fit profession à Lire, le 2 août 1668. Il mourut à l'abbaye de Saint-Vincent de Laon, le 28 octobre 1703. En 1696, il publia un livre intitulé *Le nouveau système par pensées sur l'ordre de la nature*, Paris, in-8°; d'après Le Cerf, il composa dans le même goût *Le système de la grâce* et *Le système de la gloire*, mais ces deux traités n'ont pas été imprimés. Une brochure in-12, parue en 1702, veut démontrer que les convers de la congrégation de Saint-Maur ne sont pas religieux, contrairement à la thèse de Mabillon.

Le Cerf de La Viéville, *Bibl. hist. et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, La Haye, p. 430-431; Tassin, *Hist. littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, p. 190-191.

J. Carreyre.

RUBI Barthélemy, frère mineur catalan du XVIIIe siècle. — Né à Lluchmayor de Majorque en 1705, il fut envoyé par ses supérieurs, peu de temps après son entrée dans l'ordre, à Mayence, pour s'y appliquer à l'étude de Raymond Lulle, sous la direction du professeur Yves Zalzinger. De retour à Majorque, il occupa plusieurs charges dans l'ordre et écrivit les ouvrages suivants, restés inédits : *Tratados teológico-morales; Cursus philosophicus ad mentem Duns Scoti*, composé en 1743 et conservé dans le ms. *398* de la bibliothèque provinciale de Majorque; *Las cinco piedras de David contra el Golial arrogante, ó la verdad sin rebozo en defensa del culto y doctrina del beato Raimundo Lulio*, rédigé en vue de réfuter le dominicain Séb. Rubi, auteur d'un ouvrage intitulé *La verdad sin rebozo; Defensorio sobre el culto inmemorial del beato Bartholomé Catañy; Manuale seraphicum pro ecclesiasticis functionibus commodius peragendis*, édité à Majorque, 1768.

Enciclopedia europeo-americana, t. LII, p. 622; Samuel d'Algaida, O. M. Cap., *Documents para la història de la filosofia catalana*, dans *Criterion*, t. IX, 1933, p. 329.

A. Teetaert.

1. RUBIO ou **RUVIO** Antoine, jésuite espagnol, philosophe. — Il naquit à Rueda au diocèse de Cuenca, en 1548 et entra dans la Compagnie en 1569. Après ses études, il fut envoyé à Mexico, où, pendant environ 25 ans, il enseigna la philosophie, puis la théologie. Rappelé en Europe, il fut préfet des études au collège d'Alcala, où il mourut le 8 mars 1615. Il laissa une série de commentaires d'Aristote, qui furent si appréciés que l'université d'Alcala les adopta, du vivant de l'auteur, comme livres de texte pour les cours de philosophie, décision qui fut confirmée par le roi : *Logica Mexicana*,

seu commentarii in universam Aristotelis logicam, Madrid, 1603 (?), in-4°. Cologne, 1605. Paris, 1615 : *Commentarii in universam Aristotelis dialecticam*, Alcala, 1603, in-fol. ; rééditions in-4° : Cracovie, 1608, Alcala, 1610, Cologne, 1615, etc. ; *Commentarii breviores et maxime perspicui in universam Aristotelis dialecticam*, Valence, 1607 (?), Lyon, 1611 et 1620, in-8° ; Brixen, 1626, in-4° ; c'est un abrégé de l'ouvrage précédent, rédigé à l'usage de l'université d'Alcala : *Commentarii... de physico auditu seu auscultatione*, Madrid, 1605, in-4°, rééditions en Espagne, à Lyon et à Cologne ; *Commentarii... de ortu et interitu rerum naturalium*, Madrid, 1608 (?), Lyon, 1614, in-8° ; rééditions à Cologne, Lyon et Brixen ; *Commentarii... de anima*, Alcala, 1611, in-4° ; rééditions à Cologne, Lyon, et Brixen ; *Commentarii... de cœlo et mundo*, Madrid, 1615, in-4° ; Lyon, 1616, etc. : *In libros physicorum Aristotelis, commentarii et quæstiones*, Alcala, 1620, in-4°.

Sotvellus, *Bibl. script. Soc. Jesu*, Rome, 1676, p. 83 ; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 280-281 ; El. de Guilhermy, *Ménologe de la Comp. de Jésus*, Espagne, t. I, p. 402 sq. ; A. Astrain, *Historia de la Compañia de Jesús*, t. IV, p. 57.

J.-P. GRAUSEM.

2. RUBIO Antoine, frère mineur espagnol, de la province de Saint-Jacques de Compostelle. — Originaire de Léon et polémiste assez célèbre, il écrivit contre Érasme : *Assertionum catholicarum adversus Erasmi Rotterodami pestilentissimi errores libri novem*, Salamanque, 1568 ; Ingolstadt, 1579 et 1580. Il envoya cet ouvrage à Philippe II, roi d'Espagne et des Pays-Bas. Il composa encore : *Assertiones de beata Virgine*, éditées par P. de Alva y Astorga, O. F. M., dans *Bibliotheca virginalis* ou *Mariæ mare magnum*, t. III, Madrid, 1649.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 2e éd., Rome, 1906, p. 29 ; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 95 ; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 58 ; *Enciclopedia universal europeo-americana*, t. LII, p. 637.

A. TEETAERT.

RUCHERAT Jean, plus exactement RUCHRATH ou RUCHRAT, mais plus connu sous le nom de JEAN DE WESEL. — Théologien du XVe siècle rangé communément parmi les « précurseurs de la Réforme ». I. Vie. II. Doctrine et rapports de cette doctrine avec celle de Luther.

I. VIE. — Jean Ruchrath était né à Oberwesel, petite ville située à peu de distance de Saint-Goar, au nord-ouest de Bingen, sur la rive gauche du Rhin. La date de sa naissance est inconnue, mais comme on croit qu'il mourut presque octogénaire, à Mayence, en 1481, il faut donc placer cette naissance au début du XVe siècle. On s'étonne pourtant de ne le trouver immatriculé comme étudiant à l'université d'Erfurt qu'au semestre d'hiver de 1441-1442. Il n'aurait donc abordé les hautes études que vers la quarantaine. Il fut bachelier, en 1442 ; maître ès-arts, le 6 janvier 1445 ; licencié en théologie, en octobre 1456 ; docteur, le 15 novembre de la même année. Il avait été élu, pour le semestre d'hiver 1456-1457, recteur de l'université. Il ne resta pourtant que peu de temps professeur à Erfurt, car on le trouve, sur la fin de 1460, à Worms, en qualité de chanoine. Après des pourparlers qui semblent avoir été laborieux, il vint professer la théologie quelque temps à Bâle, où il ne resta guère non plus. Dès 1463, il revenait à Worms, pour y remplir les fonctions de prédicateur attitré de la cathédrale. Ses prédications provoquèrent du scandale. On lui reprochait des spéculations aventureuses, des propos dédaigneux sur l'Église, sur son enseignement, sur les Pères, sur les institutions ecclésiastiques. L'évêque de Worms, Reinhard, lui donna un avertissement, en présence des théologiens de Heidelberg, puis le priva de son titre, à l'automne de 1477. C'est bien un signe des temps que, malgré cette mésaventure, il ait pu trouver presque tout de suite un poste semblable à celui qu'il venait de perdre, à la cathédrale de Mayence, où il fut accepté par l'archevêque-électeur Diether von Isenburg. Jean de Wesel entra en rapports, à Mayence, avec un hérétique de Bohême — un hussite — que le renom de ses idées avait attiré. Et il alla jusqu'à rédiger pour ce personnage un traité destiné aux hussites. Le traité tomba entre les mains de Jean de Vilnau, prieur des dominicains de Francfort-sur-le-Mein. Ce dernier alerta aussitôt le chanoine-custode de Mayence, qui avisa l'official, par qui l'archevêque fut saisi de la question. Une enquête fut prescrite. Le traité litigieux fut examiné par des professeurs d'université. Jean de Wesel et son hussite furent arrêtés et jetés en prison. On trouva entre les mains du premier un second écrit de Wesel dédié au « Patriarche des Bohêmes, hérésiarque ». L'archevêque convoqua une commission de théologiens des universités de Cologne et de Heidelberg. Jean de Wesel comparut devant ce tribunal. Ses réponses furent obscures et fuyantes, ce qui a fait dire à Jundt, écrivain protestant : « La faiblesse de caractère dont il a fait preuve, dans les dernières années de sa vie, montre qu'il était peu fait pour jouer le rôle d'un réformateur. » De fait, il rétracta humblement ses erreurs, le dimanche *Esto mihi* (Quinquagésime) (21 février 1479) dans la cathédrale de Mayence, où il avait maintes fois prêché. Il fut condamné à l'internement perpétuel au couvent des augustins de la ville et il y mourut, deux ans plus tard.

II. DOCTRINE ET RELATION DE CETTE DOCTRINE AVEC CELLE DE LUTHER. — Jean de Wesel paraît avoir été un original, un théologien aventureux, un homme à boutades, dont il ne fallait pas prendre au sérieux toutes les assertions. Sa rétractation d'une part, l'énormité de certains propos qu'on lui attribue d'autre part, suggèrent ce jugement sur son compte. Il était volontiers *paradoxal*. Ce n'est pas sans raison que certaines phrases soi-disant tirées de ses sermons ont été réunies par d'Argentré sous le nom de *Paradoxa*, dans sa *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1724-1736, t. I, 2e part., p. 291 sq. Il est clair qu'il ne faut accueillir qu'avec grande réserve les citations de ce genre, saisies au vol par des auditeurs : *Contemno papam, Ecclesiam et concilia, amo Christum; Verbum Christi habitet in nobis abundanter!* Ou encore : *Omnes christiani, quantumcunque docti et sapientes, non habent auctoritatem exponendi verba Christi. Quis vellet dicere inter homines mentem Christi, quam ipse prætendit in suis verbis, nisi ipse solus? Quare oculati expositores exponendo comportant textus, unum exponendo per alium.*

Cette dernière proposition ne tend à rien de moins qu'à décourager toute exégèse. Si le Christ seul peut savoir ce que contiennent ses propres paroles, on se demande à quoi ont servi ces paroles mêmes. Et comment cela ne serait-il pas en contradiction avec le *principe du biblicisme* que les protestants ont relevé avec tant de prédilection dans les assertions de Jean de Wesel, telle que la suivante : *Non credit esse credendum beatis Augustino, Ambrosio, Hieronymo et aliis nec conciliis generalibus, sed solum Scripturæ, quam dicit esse canones Bibliæ?* Si aucun chrétien ne peut pénétrer le vrai sens de la Bible, il n'y a pas de raison de se défier davantage des Pères les plus pénétrants et les plus illustres, les Augustin, les Ambroise, les Jérôme, que de soi-même, ni de croire que la Bible seule est la règle de la foi. Jean de Wesel raisonnait donc par à peu près. Il se livrait volontiers à de rudes sorties contre le clergé. Il reprochait aux prêtres de « servir leur ventre en dévorant le bien des veuves », de n'être « que des chiens et des animaux malfaisants ». Il lui arriva un jour de dire, à propos du carême, que « saint Pierre ne l'avait institué

que pour écouler plus facilement son poisson ». Et il concluait, parmi les rires de l'assistance : « Tu peux manger un bon chapon, le vendredi saint, si cela te fait plaisir! » On comprend dès lors que Flacius Illyricus l'ait rangé au nombre des « témoins de la vérité ». (Voir bibliographie, à la fin de l'article.) Mais que pensait Luther de ce précurseur?

Luther a parlé une fois de Jean de Wesel qu'il appelle *Magister Johannes Wesalia.* C'est dans un écrit composé dans l'hiver de 1536-1537, mais achevé seulement en mars 1539, et intitulé *Des conciles et Églises (Von den Konziliis und Kirchen)*, dans *Luthers Werke*, éd. de Weimar, t. L, p. 488-654.

L'ouvrage a pour but de saper par la base l'autorité des conciles. Or, Jean de Wesel, on vient de le voir, exprimait volontiers son dédain pour les conciles, mêmes généraux. On devrait donc s'attendre à ce que Luther invoquât son sentiment, pour appuyer le sien. Il n'en est rien. Et voici tout ce qu'il dit de ce prétendu précurseur : « Je rappelle que maître Jean Wesalia, qui fut prédicateur à Mayence, mais qui avait gouverné auparavant l'université d'Erfurt par ses livres, grâce auxquels je suis moi-même devenu maître (ès-arts), ne fut condamné par les assassins sans scrupules et courtisans, que l'on nomme « les inquisiteurs de la perversité hérétique » — je devrais dire plutôt « les inventeurs » — les moines prêcheurs, que parce qu'il ne voulait pas dire : *Credo Deum esse*, mais seulement : *Scio Deum esse.* Car toutes les écoles tenaient que *Deum esse per se notum sit*, comme le dit du reste saint Paul, aux Romains, I, 19. » Rien de plus étrange que ce texte. Il tendrait à faire croire que Jean de Wesel aurait été condamné pour n'avoir pas été fidéiste. Or, rien ne permet d'admettre cette énormité.

Nous ne retiendrons du passage cité de Luther que ceci : Jean de Wesel avait laissé un certain renom à Erfurt. Quand Luther y fut reçu maître ès-arts, en 1505, le souvenir de Jean de Wesel s'y conservait encore, après quarante ans et plus. Luther a pu apprendre dans ses ouvrages, mais seulement pour devenir maître, c'est-à-dire pour faire sa philosophie. Il ne semble pas avoir connu exactement la théologie de Jean. La façon dont il présente les motifs de sa condamnation par les inquisiteurs est tout à fait tendancieuse et inexacte.

Nous possédons sur Jean de Wesel un témoignage contemporain de celui de Luther, mais beaucoup plus précis. C'est celui de Barthélemy von Usingen, qui fut lui-même, durant de longues années, professeur de philosophie à Erfurt et compta Luther parmi ses élèves. Or, Nicolas Paulus a démontré que Jean de Wesel n'avait manifesté, à Erfurt, aucun esprit d'opposition à l'enseignement de l'Église. Usingen parle de lui comme de l'une des gloires de l'université d'Erfurt. Il éprouve le besoin de justifier l'audace qu'il a de critiquer certaines affirmations de lui. Mais il a soin de préciser qu'il ne s'agit que d'une interprétation d'un passage de la physique d'Aristote. Et il s'exprime en ces termes légèrement mystérieux : « Je pourrais dire beaucoup plus, mais je passe, car il ne faut pas tout exprimer en public; les choses seront assez connues des doctes. »

Cela veut dire que l'on avait perdu de vue les erreurs de Jean de Wesel. Les érudits seuls s'en souvenaient. Pour le gros public, il ne gardait que le renom professoral du personnage. Luther en particulier n'a jamais su pourquoi Jean de Wesel avait été condamné. Usingen au contraire le savait parfaitement. Un manuscrit de la bibliothèque de l'université de Wurzbourg, cité par Paulus, contient ce jugement de sa main sur Wesel : « Jean de Wesel, docteur en théologie d'Erfurt, prédicateur séculier en divers lieux, fut en communion d'idées avec les Bohèmes *(Bohemis communicavit).* Ses erreurs furent condamnées sous l'empereur Frédéric III à Mayence. Il reconnut ses erreurs de sa propre bouche, devant le tribunal. » De quelles erreurs s'agissait-il donc? De doctrines apparentées à celles de Jean Hus, sur l'Église, sur la prédestination, sur l'indulgence, le culte des saints, la transsubstantiation, le purgatoire, l'extrême-onction (voir Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. française, t. I, p. 581). Jean de Wesel n'admettant que l'Écriture comme norme de la foi et rejetant la tradition, s'élève contre tout ce qui ne lui paraît pas fondé sur les textes et non seulement en matière dogmatique, comme le *Filioque*, mais aussi en matière liturgique, comme l'usage de l'eau bénite ou les cérémonies de la messe.

Ses doctrines les plus caractérisées sont les suivantes :

1° *Sur l'Église.* — Il n'y voit que « la collectivité de tous les fidèles *unis par la charité* », donc une société spirituelle, invisible, non-hiérarchisée, « que personne ne connaît si ce n'est Dieu, *quam nemo sciat nisi Deus* ». Cette Église est l'épouse du Christ, elle est régie par l'Esprit-Saint, qui la rend infaillible dans la foi et toutes les matières nécessaires au salut. C'est de cette Église seule qu'il faut entendre les paroles du Christ : « Sur cette pierre, je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. » Matth., XVI, 18.

2° *Sur l'indulgence.* — On ne peut la fonder sur l'Écriture, où il n'en est pas question, pas davantage, comme a voulu le faire Pierre Cantor, au XIIe siècle, sur le concept de « pouvoir des clés » ou sur celui de « trésor de l'Église ». On doit donc la considérer tout simplement comme une pieuse supercherie.

3° *Sur la justification.* — L'enseignement de Jean de Wesel, analogue à celui de Jean Hus, diffère beaucoup de celui de Luther. D'un mot il admet *la nécessité des œuvres.* Jundt a très mal interprété cet article de sa doctrine. Des phrases comme les suivantes sont décisives : « Celui qui accomplit la Loi est juste par une certaine justice, qui est un don de Dieu, et que j'appelle : grâce rendant agréable, *gratia gratum faciens.* »

Cette grâce « met l'homme *en état de mériter la vie éternelle* ». Par contre, celui qui transgresse la Loi « perd la justice et est privé de la grâce ». Il y a identité de mouvement entre la rémission des péchés et l'infusion de la grâce. Sans doute cette grâce est absolument gratuite, c'est-à-dire qu'elle ne découle pas d'un mérite antérieur, mais Dieu ne la donne pas à ceux qui y mettent obstacle, mais seulement à ceux qui, dans la mesure de leur pouvoir se préparent à la recevoir. Un exemple de cette préparation est la pénitence, qui n'est autre chose qu'une « douleur volontaire des péchés commis, ce qui est une disposition congrue à la rémission des péchés, c'est-à-dire au don de la grâce ». Tout cela dans la *Disputatio de indulgentiis*, publiée par Walch, *Monumenta Medii Aevi*, t. I, p. 122-128.

4° *Sur le sacrement de pénitence.* — Préoccupé de maintenir l'origine divine du don de la grâce, Jean de Wesel soutient, avec les scotistes et les nominalistes, que le prêtre qui donne l'absolution, ne fait que déclarer la rémission des péchés faite par Dieu. Son intervention se réduit donc à *quoddam ministerium sacramentale exhibitum peccatori pœnitenti.* C'est Dieu seul qui opère la rémission des péchés. L'Église n'a aucun pouvoir de remettre la peine attachée à la coulpe. Tout ce qu'on peut dire, c'est que les bonnes œuvres, provoquées par la supercherie des indulgences, sont méritoires pour celui qui les accomplit. En ce sens, les indulgences peuvent être utiles.

5° *Sur le principe biblique.* — On a vu plus haut le sentiment de notre auteur. Dans ses erreurs, du reste, il suivait plutôt la pente d'un esprit frondeur, bizarre, mécontent de tout, que les conclusions de raisonnements rigoureux. De là son empressement à rétracter.

quand il s'y vit contraint par ses juges. Il se peint tout entier dans une discussion par lettre qu'il eut avec un certain Jean von Lutter, prédicateur comme lui à Erfurt, puis à Mayence. Jean de Wesel soutenait deux propositions que von Lutter lui reprochait : 1. Ni le pape, ni le concile ne peuvent prescrire ou établir quoi que ce soit sous peine de péché mortel, mais seulement sous peine de coercition extérieure. 2. Le pape n'est pas le vicaire du Christ. A cela von Lutter répondait : « Bien souvent, à l'université, vous avez protesté que vous n'entendiez rien dire ni affirmer qui ne fût conforme à l'enseignement de la sainte Église romaine ou des docteurs approuvés par elle. » Et Wesel, attestant une évolution profonde de ses propres convictions, répliquait : « Au sujet de ces protestations faites dans mes cours, je dis : Il faut parler comme la foule, être sage avec le petit nombre. Quand j'étais enfant, je parlais comme un enfant, j'avais la sagesse d'un enfant, mais dans cette arène j'ai évacué ce qui était d'un enfant. »

En résumé, Jean de Wesel est un témoin du flottement doctrinal, de la tendance fâcheuse à la bizarrerie des opinions, au doute sur la valeur de la tradition représentée par les Pères et les conciles, aussi bien que par l'Église, de la préférence donnée au *sens propre* sur l'enseignement séculaire (le tout couvert par un appel à l'Écriture, comme si personne n'avait pu la comprendre auparavant), qui annonçaient la grande révolution religieuse qui se donna à elle-même le nom de Réforme.

I. Sources. — Walch, dans *Monum. Medii Ævi*, t. I, Gœttingue, 1757 sq., a édité de Wesel une *Disputatio adversus indulgentias*, que Paulus et Pastor croient avoir été publiée à l'occasion du jubilé de 1475, et une dissertation *De auctoritate, officio et potestate pastorum ecclesiasticorum*. Deux autres traités sur *le mode d'obligation des lois humaines à Nicolas de Bohême* et sur *les jeûnes*, sont perdus. Il en est de même d'un traité sur l'*Immaculée-Conception*. Un rapport très étendu sur le procès de Wesel, rédigé par un officier de Heidelberg, a été imprimé à la suite des commentaires d'Æneas Sylvius sur le concile de Bâle. C'est là que d'Argentré l'a pris, pour sa *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. I *b*, p. 291 sq. Naturellement Flacius Illyricus avait fait une place à Jean de Wesel dans son *Catalogus testium veritatis*, éd. de 1608, p. 1407 sq.

II. Littérature. — Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation*, Hambourg, 1842, 2e éd., Gotha, 1866, p. 149-346; à corriger par O. Clemen, *Ueber Leben und Schriften Johann's von Wesel*, dans *Deutsche Zeitschrift für Geschitswissenschaft*, neue Folge, t. II, p. 143-173, et surtout par les travaux de Nicolas Paulus, dans *Der Katholik*, 1898, t. I, p. 44-57 et dans *Zeitschrift fur kath. Theol.*, t. XXIV, p. 644-656; t. XXVII, p. 601 sq.; du même, *Der Augustiner Bartholomäus von Usingen*, Fribourg-en-B., Herder, 1893, p. 9 sq.

L. Cristiani.

RUDOLPHE DE BIBERACH, frère mineur allemand du XIVe siècle. — Natif de Biberach sur la Riss, dans la Souabe supérieure (Wurtemberg), il doit avoir été lecteur au *Studium generale* de Strasbourg pendant la première moitié du XIVe siècle. C'est par une confusion entre Rudolphe de Biberach et Rudolphe d'Erstein (en Alsace) que J.-H. Sbaralea (*Supplementum*, t. III, p. 60), se basant sur un texte de L. Wadding (*Annales minorum*, 3e éd., t. VII, an. 1332, n. X, p. 159), affirme que le premier fut provincial de l'Allemagne supérieure, alors que cette charge fut exercée par Rudolphe d'Erstein selon Nic. Glassberger, *Chronica*, dans *Analecta franc.*, t. II, p. 148. Rudolphe de Biberach est l'auteur de deux ouvrages, qui au cours des siècles ont été attribués à saint Bonaventure et ont exercé une influence considérable sur les écrivains du Moyen Age et de la Renaissance, à savoir *De septem itineribus æternitatis* et *De septem donis Spiritus Sancti*. Il en existe de nombreux manuscrits dans les différentes bibliothèques de l'Europe et ces deux opuscules ont été imprimés parmi les œuvres du Docteur séraphique dans toutes les éditions de ses *Opera omnia*, à partir de celle de Strasbourg, en 1495, jusqu'à celle de Paris, en 1864, t. VII et VIII. Ils ont été rejetés comme inauthentiques et attribués à Rudolphe de Biberach par les frères mineurs de Quaracchi dans leur édition des *Opera omnia* de saint Bonaventure. Voir t. V, p. XL, et t. X, p. 23. Dans ces deux écrits, Rudolphe s'est inspiré dans une grande mesure de saint Bonaventure et d'écrivains allemands contemporains; cependant il ne néglige point saint Augustin, saint Bernard, Hugues et Richard de Saint-Victor, qui comptent parmi ses sources préférées. Tandis que, de l'avis des historiens, Rudolphe, dans son *De septem donis Spiritus Sancti*, n'utilise guère que les pensées de saint Bonaventure sur les cinq sens, son *De septem itineribus æternitatis* offre plus d'originalité. Dans celui-ci l'activité des cinq sens est un indice de l'influence de la charité sur la vie de l'âme. Ils sont entravés dans leur action par la corruption de notre nature et par notre négligence. La grâce du Christ et l'effort pour la vie intérieure écartent ces obstacles. En particulier l'eucharistie est la nourriture nécessaire à l'âme : elle atteint tous les sens intérieurs, elle les éveille de manière que chacun puisse atteindre son objet. Tous ces sens reconnaissent le Dieu fait homme, caché dans ce sacrement. Ce rapport des sens spirituels à l'eucharistie est le trait le plus original de la doctrine de Rudolphe, comme l'écrit K. Rahner, *La doctrine des « sens spirituels » au Moyen Age, en particulier chez saint Bonaventure*, dans *Revue d'ascét. et de mystique*, t. XIV, 1933, p. 292-293. Sur la foi des manuscrits et sur d'autres arguments plus ou moins décisifs on attribue encore à Rudolphe : *De officio Cherubim*, conservé dans le ms. *639* de la bibliothèque de l'université de Leipzig, très précieux pour les idées religieuses et morales du Moyen Age, qui y sont exposées; des *Sermones super Canticum canticorum*, au nombre de onze, dans le ms. *A. IV. 35* de la bibliothèque Saint-Pierre de Salzbourg et le ms. *B. IX. 25* de la bibliothèque de l'université de Bâle, dans lequel ils sont explicitement attribués à Rudolphe de Biberach; un sermon *De excellenti prærogativa benedictæ Virginis*, dans le ms. *I. 2o 148*, fol. 6 vo, de la bibliothèque de l'université de Breslau.

Marianus de Florence, O. F. M., *Compendium chronicarum fr. minorum*, dans *Arch. franc. hist.*, t. III, 1910, p. 299; L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1906, p. 206; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. III, Rome, 1936, p. 59-60; B. Bonelli, O. F. M., *Prodromus ad Opera omnia S. Bonaventuræ*, Bassano, 1767, col. 693 et 706; A. Franz, *Des Frater Rudolfs Buch : De officio Cherubim*, dans *Theol. Quartalschr.*, t. LXXXVIII, 1906, p. 411-436; P. Gerolla, *La biblioteca de Francesco Gonzaga secondo l'inventario del 1407*, dans *Atti e memorie d. R. Acad. Virgiliana di Mantova*, t. XIV-XVI, 1923, p. 81; M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, t. I, Munich, 1926, p. 508; du même, *Die Geschichte der katholische Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Fribourg-en-B., 1933, p. 126; H. Pfeiffer-B. Cernik, *Catalogus codicum manuscriptorum, qui in bibl. Canon. Reg. S. Aug. Claustroneoburgi asservantur*, t. II, Klosterneuburg, 1931, p. 387, n. 387; Marti de Barcelone, O. M. Cap., *Notes descriptives dels manuscrits franciscans medievals de la bibl. nacional de Madrid*, dans *Estudis franc.*, t. XLV, 1933, p. 370, n. 1289; P. Lehmann, *Mitteilungen aus Handschriften*, dans *Sitzungsber. d. Bayr. Akad. der Wissensch.*, *philos.-histor. Abt.*, fasc. 4, Munich, 1933, p. 53 et 60; O. Bonmann, *Rudolf von Biberach*, dans *Lexicon für Theol. und Kirche*, t. VIII, col. 1035.

A. Teetaert.

RUE (Charles et Vincent de La). — On ne peut séparer l'un de l'autre ces deux mauristes, dont le premier est l'oncle du second. — Charles, né à Corbie le 29 juillet 1685 (telle est la date donnée par son neveu dans la courte notice qu'il lui a consacrée), entra tout jeune à Saint-Faron de Meaux, où il fit

profession le 21 novembre 1703. Ses études terminées, il fut mis, en 1712, à la disposition de Montfaucon qui achevait pour lors l'édition des *Hexaples* d'Origène. Ayant remarqué les heureuses dispositions de son jeune confrère, le grand érudit pressa Charles de La Rue de donner une nouvelle édition des œuvres du docteur alexandrin. Dès 1725 les deux premiers volumes étaient prêts pour l'impression; mais le tirage traîna en longueur : c'est seulement au cours de 1732, que dom de La Rue put dédier au pape Clément XII le premier volume; il parut avec le second en 1733. On les trouve reproduits dans *P. G.*, avec indication de la pagination primitive, t. XI et t. XII. En tête du second, l'éditeur a rédigé une dissertation sur la méthode d'interprétation scripturaire d'Origène, pour laquelle il se montre justement sévère. Ces deux premiers volumes contiennent les grands traités d'Origène (t. I) et les fragments exégétiques de l'Ancien Testament (t. II). Au début de 1736, les deux tomes suivants étaient à peu près terminés; mais, très frappé par la mort de dom Thuillier avec qui il était uni d'une étroite amitié, voir ici l'art. MAURISTES, t. X, col. 422, usé déjà par un travail opiniâtre, dom de La Rue poussa moins activement la publication; le t. III allait paraître et la préface en avait été écrite par l'éditeur, quand il mourut d'une attaque, le 6 octobre 1739, à Saint-Germain-des-Prés; il n'avait pas cinquante-cinq ans! C'est son neveu, dom Charles-Vincent de La Rue qui mit un supplément à la préface de son oncle, et raconta brièvement sa vie en tête du t. III (= *P. G.*, t. XIII). Dom Vincent se mit ensuite à la préparation du t. IV d'Origène; mais en 1742 mourait dom Sabatier, qui laissait inachevé son monumental ouvrage : *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ*. Dom Vincent fut envoyé à Reims, en 1743, pour continuer les travaux de son confrère, dont le t. III et dernier parut en 1749. C'est seulement après cela qu'il put se remettre à Origène, dont le t. IV et dernier parut en 1759 (= *P. G.*, t. XIV). Dom Vincent mourut en 1762.

Outre l'édition d'Origène, qui est le bien commun des deux de La Rue, il faut rappeler aussi le concours que Charles avait apporté à Montfaucon pour son édition de saint Jean Chrysostome, parue de 1718 à 1738, et aussi pour *L'antiquité expliquée en figures* et son *Supplément*, 1724.

F. Le Cerf de La Viéville, *Biblioth. hist. et crit. des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, La Haye, 1726, p. 433; Dom Tassin, *Hist. littér. de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1770.

É. AMANN.

RUEGO Martin, frère mineur espagnol du XVIe siècle de la province de Burgos. — Il est l'auteur de *Purgatorio de la coscienca*, appelé aussi *Salvación del alma*. Cet ouvrage comprend deux parties : dans la première l'auteur expose les conditions requises pour une bonne et fructueuse confession, avec un appendice sur la gravité du péché mortel; dans la seconde il traite de la valeur des indulgences. Ce traité fut imprimé à Burgos, en 1598, in-4°; un exemplaire se trouve à la bibliothèque nationale Victor-Emmanuel de Rome.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1906, p. 169; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 226.

A. TEETAERT.

RUERK Antoine, frère mineur irlandais du XVIIIe siècle, composa un *Cursus theologiæ scholasticæ*, selon la doctrine de Duns Scot dans son commentaire sur les quatre livres des Sentences, Valladolid, 1746, 2 vol. in-4°.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1316.

A. TEETAERT.

RUFFINI Juvénal, frère mineur capucin du Tyrol septentrional. — Originaire de Brez-sur-le-Nonsberg, où il naquit le 25 mars 1635, il revêtit l'habit capucin le 18 mai 1652, dans la province du Tyrol, et fut ordonné prêtre en 1659. Il exerça dans sa province les charges de prédicateur, de lecteur, de gardien, de définiteur, de maître des novices, de custode général et fut élu jusqu'à quatre fois provincial, notamment dans les chapitres de 1680, 1686, 1692, 1698. Il fut définiteur général de 1691 à 1698 et commissaire général et visiteur de la province flandro-belge de 1695 à 1697. Il mourut au couvent d'Inspruck le 18 avril 1714. Il fut un des écrivains les plus féconds de sa province. Hettinger affirme que, si le Tyrol a conservé sa foi en toute sa vigueur, il le doit en grande partie à Juvénal Ruffini (*Aus Welt und Kirche*, 3e éd., t. II, p. 199) et Rosmini déclare que la philosophie de Juvénal dépasse par son étendue et sa modération celle de Malebranche et de Tomassini. Voir G. Bonola, *Carteggio di fra Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini, raccolto e annolato da G. B., lettera 12*, p. 24. E. Chiocchetti, O. F. M., écrit de son côté que, d'après Rosmini, Juvénal aurait créé le même système philosophique, mais avec plus de profondeur, que Malebranche en France et soutient qu'il fut le fondateur d'une école philosophique à laquelle appartenait aussi Valérien Magni, O. M. Cap. Voir *Un filosofo poco noto. Il P. Giovenale Ruffini*, dans *Atti dell' Accademia Roveretana*, sér. IV, t. VI, 1923, p. 13-54; et *Per una monografia sopra P. Giovenale Ruffini*, dans *Rivista Tridentina*, 1910, p. 1-16.

On doit à la plume de Juvénal les ouvrages imprimés suivants : *Necessaria defensio contra injustum agressorem, das ist : Schutzschrift für die Wahrheit der Wunder gegen den hessischen Prädikanten Johann Scheibler*, Augsbourg, 1684, dans lequel Juvénal prend la défense des miracles et en prouve l'existence et la vérité contre le prédicateur protestant hessois Jean Scheibler. Il est l'auteur du célèbre ouvrage *Solis intelligentiæ, cui non accedit nox, lumen indeficiens ac inextinguibile, illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum seu immediatum Christi crucifixi internum magisterium, quo veritas immutabilis omnes intus docet sine strepitu verborum, per sanam doctrinam a veritate auditum non avertentem*, Augsbourg, 1686, in-4°, 656 p. Un long extrait de ce livre fut édité à Paris, en 1878, sous le titre : *Solis intelligentiæ lumen indeficiens seu immediatum Dei ut Entis summi internum magisterium*, par Jules Fabre d'Envieu, professeur de dogmatique à la Sorbonne, qui, dans l'introduction, écrit que Juvénal doit être compté parmi les plus grands philosophes du XVIIe siècle. Le capucin professerait dans cet ouvrage l'ontologisme, qu'il y exposerait d'une façon originale. Voir E. Chiocchetti, *art. cit.*, p. 7-16. Il composa encore *Artis magnæ sciendi brevissima synopsis seu mentis humanæ commonitorium ad inveniendum et discurrendum ordinatum, quo sine magno labore de quocumque dato scibili innumeri conceptus et argumenta reperiri possunt ac proinde Dei præconibus ac scientiarum studiosis profuturum*, Augsbourg, 1689, in-8°, VI-50 p., dont le P. Fr. S. Haggenmiller, O. M. Cap., donna une édition allemande, intitulée : *Der goldene Zirkel. Eine praktische Denkmethode, wodurch über jeden Gegenstand einer Wissenschaft zahlreiches Gedanken-und Beweismaterial gefunden werden kann, für Redner und alle Freunde der Wissenschaft zusammengestellt*, Augsbourg, 1901, in-8°, XVI-159 p. Juvénal composa aussi des ouvrages théologiques : *Theologia rationalis ad hominem et ex homine, quæ per argumenta naturalia, potissimum ex homine desumpta, nec non ad illius emolumentum directa, non absque canonici textus et theologiæ scholasticæ satis condimento respersa, faciliori simul ad intelligendum methodo, res theologicas seu divinas pertractat*, à la fin duquel est ajouté, pour l'utilité des con-

fesseurs, un *Brevissimus nucleus theologiæ moralis practicæ, redactus ad brevem notitiam peccati mortalis et venialis*, Augsbourg, 1703, in-4°, XL-1136 p. Ce dernier traité fut édité aussi séparément à Augsbourg, en 1703, in-4°, VIII-244 p. Juvénal est l'auteur de deux ouvrages anonymes en l'honneur de la vierge Marie : *Freiwillige Verbündniss, in der sich die marianischen Hertzen, unter dem Schutz und Schirm der übergebenedeytisten und allerreinsten Mutter Gottes Maria und ihrer unbefleckten Empfängnis verbunden, um ein glückseeliges Sterbe-Stündlein und Abkürtzung des Fegfeuers für einander zu beten*, Bozen, 1679, in-12, VIII-112 p., dénommé *Tractatus de immaculata B. V. Mariæ conceptione* par Édouard d'Alençon, O. M. Cap., *Bibliotheca mariana ord. min. capuccinorum*, Rome, 1910, p. 45; *Rythmica praxis amoris ad beatissimam Virginem Dei Genitricem Mariam*, 3e éd., Augsbourg, 1701, in-8°, 36 p. Juvénal composa aussi pour les jeunes religieux une *Manuductio neophyti, seu clara et simplex instructio novelli religiosi, qua omni curiositate philosophica et subtilitate theologica procul semota, claris et simplicibus documentis via perfectionis, oratione et actione percurrenda, demonstratur*, Augsbourg, 1680, in-8°, XVIII-328 p.; pour les jeunes clercs de sa province une *Brevis juvenum nostrorum clericorum instructio circa ministerium altaris, sacristiæ, missæ, chori, etc...*, Augsbourg, 1680, in-8°, 40 p.; pour les prêtres, une *Brevis manuductio sacerdotis ad missæ sacrificium*, Lucques, 1694.

Juvénal rassembla tous les écrits du frère Thomas de Bergame, frère lai capucin et les édita, sur l'ordre du général, Étienne de Césène, sous le titre : *Fuoco d'amore mandato da Cristo in terra, per esser acceso, overo amorose compositioni di fra Tomaso da Bergamo, laico cappuccino*, Augsbourg, 1682, in-4°, XXXIV-731 p.; il publia aussi les sermons de son lecteur, le P. Conrad Würfl de Salzbourg, à Salzbourg, en 1683-1684; il traduisit de l'italien en allemand : *Kurzer Bericht : die geistlichen Excercitia der zehntägigen Versammlung mit Nutzen zu verrichten*, Augsbourg, 1705, in-16, 74 p. Il aurait édité encore un *Tractatus de beneplacito divino* et un *Tractatus de modo concionandi*, ce dernier en 1710.

Les ouvrages suivants, dûs à Juvénal, sont restés inédits : *Diarium spirituale seu piæ cogitationes et lumina*, in-4°, 276 p.; *Thesaurus absconditus seu de humilitate tractatus*, in-4°, 62 p.; *Tractatus in laudem doctrinæ seraphicæ S. Bonaventuræ in « Itinerario mentis in Deum »; Judicium super puncta Farnesiana et de deficiente magis religionis statu*. Tous ces ouvrages, avec de nombreuses lettres, sont conservés dans les archives provinciales de la province capucine du Tyrol septentrional à Inspruck.

Bernard de Bologne, O. M. Cap., *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 165; Édouard d'Alençon, *Bibliotheca mariana ord. min. capuccinorum*, Rome, 1910, p. 45-46; E. Chiocchetti, O. F. M., *Per una monografia sopra P. Giovenale Ruffini*, dans *Rivista Tridentina*, 1910, p. 1 sq.; A. Hohenegger, O. M. Cap., *Geschichte der Tirolischen Kapuziner-Ordensprovinz (1593-1893)*, Inspruck, t. I, 1913; t. II, 1915, *passim*; C. Neuner, O. M. Cap., *Die literarische Tätigkeit in der Nordtiroler Kapuzinerprovinz. Bio-bibliographische Notizen*, Inspruck, 1929, p. 89-91.

A. Teetaert.

RUFIN, d'Aquilée, écrivain latin du IVe siècle. — I. Sa vie. II. Ses écrits. III. Son influence et son rôle.

I. Vie. — Tyrannius Rufinus naquit vers 340, à Concordia, aux environs d'Aquilée, d'une famille chrétienne. Après avoir fait dans son pays natal ses premières études, il vint à Rome pour achever l'œuvre de sa formation intellectuelle, et ce fut dans cette ville qu'il se lia d'amitié avec saint Jérôme, son contemporain et presque son compatriote. Ses études terminées, il embrassa la vie monastique et se retira près d'Aquilée, dans un couvent où Jérôme ne tarda pas à venir le rejoindre. Le bonheur des jeunes ascètes fut de courte durée. Jérôme partit pour la Gaule; Rufin de son côté, hanté par la pensée des moines d'Égypte, décida de partir pour l'Orient, afin de visiter les solitaires en renom de ces pays et il prit pour compagne de cette expédition une noble Romaine Mélanie l'Ancienne. Avant de se mettre en route, il fut baptisé par Chromatius, le futur évêque d'Aquilée (371).

Le voyage de Rufin ne fut pas sans incidents. Mélanie et lui commencèrent par visiter les déserts de Nitrie et de Scété, où vivaient alors les plus célèbres ascètes; puis ils se fixèrent à Alexandrie où Rufin devint l'auditeur et le disciple du fameux Didyme l'Aveugle. A l'école de Didyme, Rufin apprit à connaître les Pères grecs, et spécialement Origène pour qui le docteur éprouvait la plus fervente des admirations. Les troubles qui suivirent la mort de saint Athanase (2 mai 373) et l'installation de l'évêque arien Lucius, valurent à Rufin la gloire d'une confession de la foi, sans que nous connaissions d'ailleurs le détail de ses souffrances. Ce ne fut qu'en 377, après un séjour de six ans en Égypte, que Rufin abandonna ce pays et vint s'installer à Jérusalem, où Mélanie l'avait déjà précédé depuis 374. Dans le voisinage du couvent édifié par Mélanie sur le Mont des Oliviers, il s'établit lui-même et partagea dès lors sa vie entre l'exercice de la piété, la pratique de la charité et des bonnes œuvres et l'étude. Vers 390, semble-t-il, il fut ordonné prêtre par l'évêque Jean de Jérusalem.

Cette calme et bienfaisante existence se serait poursuivie sans incidents notables, si elle n'avait pas été douloureusement interrompue par les controverses origénistes. En 392, éclata une première difficulté : un certain Aterbius s'avisa de demander à Rufin et à saint Jérôme, qui depuis quelques années vivait à Bethléem, des explications relatives à l'enseignement d'Origène. Saint Jérôme accepta d'éclairer la curiosité d'Aterbius, tandis que Rufin se dérobait prudemment. Deux ans plus tard, en 394, saint Épiphane, évêque de Salamine dans l'île de Chypre, étant venu en Palestine, des discussions violentes dont Origène était le thème, éclatèrent entre lui et Jean de Jérusalem. Les solitaires durent prendre parti : saint Jérôme se déclara pour Épiphane; Rufin embrassa la cause de Jean. Naturellement des personnes zélées se trouvèrent à point pour envenimer la querelle entre les deux amis de jeunesse. La réconciliation qui suivit ne parvint pas à faire disparaître les mauvaises impressions de la dispute. Cf. art. Origénisme, t. XI, col. 1568 sq.

Ce fut toutefois une imprudence de Rufin qui fit monter les discussions à un degré inouï de violence. Vers la fin de 397, Rufin était rentré en Italie et, à la demande d'un ami, il s'était mis à traduire le principal ouvrage d'Origène, le *De principiis*. L'entreprise était assez téméraire en un temps où l'on recommençait justement à discuter l'autorité théologique du maître alexandrin. Rufin, qui le sentait, crut habile de placer en quelque sorte sa traduction sous le patronage de saint Jérôme et, dans sa préface, il se recommanda de l'exemple de ce dernier qui avait, lui aussi, rappelait-il, fait connaître aux Latins maintes et maintes œuvres d'Origène. Le fait était exact, mais saint Jérôme n'était pas d'humeur à accepter la simple évocation de ces souvenirs. Il écrivit à ses amis Oceanus et Pammachius pour se justifier : il n'avait, disait-il, traduit en latin que des livres exégétiques d'Origène et il s'était bien gardé d'approuver sa doctrine; bien différent en cela de Rufin qui n'avait pas hésité à répandre dans le grand public l'écrit le plus dangereux, le plus compromettant du maître alexandrin. Les précautions mêmes prises par le traducteur, qui avait fait disparaître les passages hérétiques du *De principiis* et qui avait cru bon, en bien des endroits, d'édulcorer le texte original,

se retournèrent contre lui, car Jérôme ne tarda pas à composer une traduction nouvelle, aussi exacte que possible, dans laquelle étaient mises en relief toutes les témérités d'Origène, et cette traduction parut si dangereuse à Oceanus et à Pammachius qu'ils firent tous leurs efforts pour la faire disparaître avant même sa publication.

Vains efforts. Manuscrits subtilisés, lettres interceptées, rien ne manqua de ce qui pouvait le mieux dresser l'un contre l'autre les anciens amis. Accusé auprès du pape Anastase, sommé de comparaître devant son concile, Rufin fut obligé de se justifier et de démontrer la parfaite orthodoxie de sa foi (400). En même temps, il dirigea contre Jérôme une apologie de sa conduite qui eût été de nature par la modération du ton et par la puissance des arguments, à faire réfléchir un esprit moins vif que celui du solitaire de Bethléem. A l'ouvrage de Rufin, Jérôme crut devoir répondre par trois livres des plus violents, que leur destinataire eut la sagesse de laisser sans réplique.

Retiré à Aquilée auprès de l'évêque Chromatius (400), Rufin put dès lors reprendre la vie de prière et d'études pour laquelle il était fait. Cependant les invasions barbares ne lui permirent pas de demeurer dans son pays natal. Vers 407, il fut obligé de quitter Aquilée et de se réfugier au monastère de Pinetum, près de Terracine, où résidait sa vieille amie Mélanie. Puis en 409, la nouvelle avance des Goths le contraignit à passer en Sicile : ce fut à Messine qu'il mourut en 410, fidèle jusqu'au bout à sa besogne d'écrivain et de traducteur.

II. Écrits. — 1° *Les traductions.* — La plus grande partie de l'œuvre littéraire de Rufin est constituée par des traductions. Ses écrits personnels sont peu nombreux et les plus importants d'entre eux sont dus aux circonstances, puisque ce sont des apologies de sa conduite. Rufin apparaît donc essentiellement comme un traducteur : on peut dire que cette besogne modeste, dans laquelle il s'est volontairement confiné, lui convenait à merveille et qu'il a, en la poursuivant sans relâche, rendu aux chrétiens de l'Occident le plus éminent des services. Grâce à lui, en effet, les œuvres des docteurs grecs sont devenues accessibles à tous, non seulement celles des vieux maîtres comme Origène, mais aussi celles des écrivains les plus récents, qu'il transférait en latin, à peine étaient-elles publiées dans leur texte original. Voici la liste des livres qu'il a ainsi traduits :

1. *Origène.* — Rufin a consacré de longs et patients efforts à faire connaître à l'Occident les œuvres d'Origène. Il a publié en effet :

a) Le *De principiis :* les deux premiers livres ont été traduits pendant le carême de 398; les deux derniers quelques semaines après Pâques. L'ouvrage a ainsi paru en deux fois, chaque partie étant précédée d'une courte préface.

b) De très nombreuses homélies, à savoir : 16 homélies sur la Genèse; 13 homélies sur l'Exode; 16 homélies sur le Lévitique; 28 homélies sur les Nombres; 26 homélies sur Josué; 9 homélies sur les Juges; 9 homélies sur les psaumes XXXVI, XXXVII et XXXVIII. Toutes ces traductions, à l'exception de celle des homélies sur les Nombres, sont antérieures à 404. Celle des homélies sur les Nombres date de 410 : elle constitue le dernier travail de Rufin et le prologue à l'abbé Ursacius est particulièrement émouvant, parce que le vieil écrivain y parle des dévastations commises par les barbares et de sa mort qu'il sent presque imminente.

c) Le commentaire sur l'épître aux Romains (vers 404), et le commentaire sur le Cantique des Cantiques (vers 410). Ces deux traductions ne sont pas complètes, ou plus exactement elles se présentent, surtout la première, comme des adaptations. Rufin explique, dans sa préface, que le commentaire d'Origène sur l'épître aux Romains était trop long et qu'il a jugé nécessaire de l'abréger tout en conservant l'essentiel des idées d'Origène.

2. *Adamantius. Dialogus de recta in Deum fide.* — Ce dialogue a longtemps passé pour une œuvre d'Origène, et Rufin, en le traduisant, l'a regardé comme écrit par le docteur alexandrin.

3. *Pamphile de Césarée.* — Du prêtre Pamphile, Rufin a traduit le l. I de l'*Apologie pour Origène.* Cette traduction a été faite au début de 398, et elle est dédiée à Macaire, celui-là même à la prière de qui Rufin entreprit la traduction du *De principiis.* Macaire travaillait alors à un livre contre les « mathématiciens », c'est-à-dire les partisans du destin, et il espérait trouver des arguments dans l'ouvrage de Pamphile. Sous forme d'appendice, à cette traduction, Rufin a écrit un second traité *De adulteratione librorum Origenis, P. G.,* t. XVII, col. 615-632, dans lequel il démontre que les écrits d'Origène ont été corrompus ou interpolés et qu'il en a été de même pour plusieurs autres écrits de l'antiquité chrétienne. Ce petit traité ne manque pas d'intérêt pour l'histoire de la propriété littéraire.

4. *Sentences de Sextus.* — Au temps de Rufin, on attribuait communément au pape Sixte II une série de sentences d'origine pythagoricienne. Ce recueil, christianisé vers la fin du IIe siècle, a été traduit par Rufin qui s'est laissé tromper sur sa véritable origine. Cf. J. Kroll, dans Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen,* 2e éd., 1924, p. 625-643.

5. *Apocryphes pseudo-clémentins.* — De ces apocryphes, qu'il attribuait à saint Clément de Rome, Rufin a traduit la lettre de Clément à Jacques, et assez lontemps après les *Récognitions.* Ce travail doit dater de 405 environ.

6. *Eusèbe de Césarée.* — En 403, semble-t-il, Rufin traduisit, à la demande de Chromatius d'Aquilée, les dix livres de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Il voulait, en faisant ce travail, donner aux chrétiens d'Italie, attristés par les invasions barbares, le moyen de trouver dans le passé une consolation et un apaisement pour les épreuves du présent. A l'occasion, Rufin ne craint pas d'ajouter quelques compléments à Eusèbe, par exemple dans l'histoire de saint Grégoire le Thaumaturge et dans celle de saint Lucien d'Antioche. Inversement, il lui arrive assez souvent de raccourcir son modèle; c'est ainsi qu'il ramène à un seul les deux derniers livres d'Eusèbe.

7. *Saint Basile.* — Rufin a traduit les *Règles* de saint Basile : sa traduction combine les *Regulæ fusius tractatæ* et les *Regulæ brevius tractatæ* en une seule règle qui compte 203 questions et réponses. Il faut noter que cette traduction n'a pas été reproduite dans les Patrologies de Migne; on la trouvera chez L. Holstenius, *Codex regularum monasticarum et canonicarum,* t. I, Augsbourg, 1759, p. 67-108. De plus, Rufin a traduit huit homélies de l'évêque de Césarée : deux sur les psaumes, cinq sur divers sujets et la lettre XXVI (traitée comme une homélie) *Ad virginem lapsam.* La traduction des *Règles* date, semble-t-il, de 397; celle des huit discours de 399 ou 400.

8. *Saint Grégoire de Nazianze.* — De saint Grégoire, Rufin a traduit, vers 399-400, neuf discours (II, VI, XVI, XVII, XXVI, XXVII, XXXVIII, XXXIX, XL). Cette traduction n'a pas été réimprimée par Migne. Cf. A. Engelbrecht, *Tyrannii Rufini orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio,* dans le *Corpus* de Vienne, t. XLVI, 1910.

9. *Évagre le Pontique.* — Sous les titres *Le moine* et *Le gnostique,* Evagrius avait écrit deux courts ouvrages composés l'un de cent, l'autre de cinquante chapitres. Rufin traduisit au moins le premier de ces ouvrages; mais cette traduction, dont l'existence est attestée par

saint Jérôme, *Epist.*, CXXXIII, 3 et par Gennadius, *De vir. illustr.*, 11 et 17, a disparu. Par contre les *Sententiæ ad virgines* nous sont conservées dans deux traductions latines, dont l'une est l'œuvre de Rufin. Cf. A. Wilmart, *Les versions latines des sentences d'Évagre pour les vierges*, dans *Revue bénédictine*, t. XXVIII, 1911, p. 143-153.

10. *Historia monachorum.* — Il faut décidément ranger parmi les traductions de Rufin l'*Historia monachorum in Ægypto sive de vitis patrum*, bien qu'on ait longtemps regardé cet écrit comme une œuvre originale. Non seulement Rufin ne le présente nulle part comme une traduction, mais dans son *Histoire ecclésiastique*, XI, 4, il parle de son dessein d'écrire un ouvrage sur les moines d'Égypte et dans l'*Historia monachorum* ellemême, 29, il renvoie à ce passage de l'*Histoire ecclésiastique.* D'autre part, saint Jérôme attribue ce livre à Rufin lui-même, *Epist.*, CXXXIII, 3. On connaît cependant un texte grec de cet écrit. E. Preuschen, *Palladius und Rufinus*, Giessen, 1897, y a vu une traduction, mais C. Butler, *The lausiac history of Palladius*, Cambridge, 1898-1904, semble avoir montré que le grec est bien l'original et que Rufin ne serait qu'un traducteur. L'auteur du livre serait l'archidiacre Timothée d'Alexandrie, et non pas, comme paraissait l'indiquer Sozomène le patriarche Timothée. Cf. P. de Labriolle, dans V. Martin et A. Fliche, *Histoire de l'Église*, t. III, Paris, 1936, p. 310-313.

11. *Josèphe (?).* — Cassiodore connaît une traduction latine des sept livres de *La guerre juive* de Josèphe, traduction, dit-il, que les uns attribuent à saint Ambroise, d'autres à saint Jérôme, d'autres enfin à Rufin. *Instit. divin. litter.*, 17. Gennade ne dit rien de cela. Cette traduction, différente de celle qui porte le nom d'Hégésippe et qui ne contient que cinq livres, nous a été conservée; mais il est plus que douteux qu'elle soit l'œuvre de Rufin. Le témoignage de Cassiodore est très dubitatif, et par ailleurs il est unique. Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4e éd., t. I, Leipzig, 1931, p. 95 sq.

2° *Œuvres personnelles.* — A côté de ces traductions, l'œuvre personnelle de Rufin est relativement peu considérable, elle comprend :

1. *Apologia ad Anastasium Romanæ urbis episcopum, P. L.*, t. XXI, col. 623-628. — Cette courte apologie, écrite au plus fort des controverses origénistes expose les obstacles qui ont empêché Rufin de comparaître devant le pape et son concile. Rufin donne ensuite sa profession de foi, d'une incontestable orthodoxie, et il se justifie d'avoir traduit en latin les œuvres d'Origène, besogne à laquelle il a été invité tant par les conseils de ses amis que par les exemples de ses prédécesseurs.

2. *Apologia in Hieronymum, P. L.*, t. XXI, col. 541-624. — Cette apologie en deux livres, dédiée à Apronianus, fut comme la précédente écrite en 400. Le l. I, est consacré à la défense de l'auteur qui démontre son orthodoxie et justifie sa traduction du *De principiis* ainsi que celle d'autres écrits d'Origène. Dans le l. II, Rufin passe à l'offensive : il attaque, avec vivacité certes, mais sans aucune injustice, l'attitude de saint Jérôme, son caractère, ses procédés littéraires, etc., et ses critiques sont appuyées par des arguments de fait qui sont loin d'être négligeables. On a souvent été très sévère pour l'apologie de Rufin qu'on a qualifiée d'invective. De fait, lorsqu'on la compare à l'apologie de saint Jérôme, on est obligé de convenir que la modération et l'exactitude sont du côté de Rufin. Si regrettable qu'ait été la lutte ainsi ouverte entre deux bons serviteurs de l'Église, Rufin ne saurait être blâmé de s'être défendu vigoureusement contre des attaques injustifiées.

3. *Histoire ecclésiastique, P. L.*, t. XXI, col. 461-540 et mieux édit. Mommsen, *Eusebius Kirchengeschichte*, Leipzig, 1903-1910, du *Corpus* de Berlin. — Nous avons dit que Rufin a publié en 403 une traduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, ramenée à neuf livres. A quoi sont joints deux autres livres qui contiennent le récit des événements survenus entre 324 et 395, c'est-à-dire depuis les origines de la crise arienne jusqu'à la mort de Théodose le Grand. On regarde habituellement ces deux derniers livres comme une œuvre personnelle de Rufin qui mériterait ainsi le titre de père de l'histoire ecclésiastique en Occident. Sans avoir la valeur de l'histoire d'Eusèbe, l'œuvre de Rufin est loin d'être négligeable et, surtout pour les événements des dernières années, elle constitue une source de première importance. On s'est récemment demandé si Rufin, pour composer son *Histoire*, n'avait pas eu à sa disposition un modèle grec et même s'il ne s'était pas contenté de le traduire. Photius, *Bibliotheca*, cod. 89, rapporte en effet qu'il a eu entre les mains une suite de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, écrite par Gélase de Césarée. Celui-ci, un neveu de saint Cyrille, occupa le siège de Césarée de Palestine de 367 à 395. Photius ajoute que, d'après certains témoignages, Gélase n'avait pas composé lui-même cette histoire, mais qu'il l'avait traduite du latin de Rufin. Cela est impossible, puisque Rufin n'a écrit qu'en 402, tandis que Gélase est mort dès 395. Mais on pourrait renverser les termes du problème et dire que Rufin a traduit l'œuvre de Gélase. Cette hypothèse est peu vraisemblable. Nous pouvons tenir jusqu'à plus ample informé que Rufin est bien l'auteur original, et que son ouvrage n'a pas tardé à être traduit en grec, car les historiens grecs du Ve siècle utilisèrent cette traduction. Cf. G. Lœschcke, *Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus*, Bonn, 1906; A. Glas, *Die Kirchengeschichte des Gelasius von Kaisareia, die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins*, dans *Byzantinisches Archiv*, t. VI, Leipzig, 1914; F. Haase, *Zur Glaubwürdigkeit des Gelasius von Cyzicus*, dans *Byzantinische neugriechische Jahrbücher*, t. I, 1920, p. 90 sq.; J.-E.-L. Oulton, *Rufinus' translation of the Church history of Eusebius*, dans *Journal of theological studies*, t. XXX, 1929, p. 150-174.

4. *Commentarius in Symbolum apostolorum, P. L.*, t. XXI, col. 335-385. — Gennade, *De vir. illustr.*, 17, cite avec de grands éloges cette explication du symbole des apôtres, qui est la première œuvre de ce genre composée en Occident. L'œuvre de Rufin mérite en effet d'être retenue : elle est importante pour l'histoire même du texte du symbole des apôtres et elle renferme un canon des Livres saints; peut-être son originalité est-elle moindre qu'on ne pourrait le penser, car Rufin semble s'être inspiré beaucoup des catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem.

5. *De benedictionibus patriarcharum libri duo, P. L.*, t. XXI, col. 295-336. — Ces deux livres sur les bénédictions de Jacob à ses fils sont dédiés à un certain Paulin qu'on a identifié parfois à saint Paulin de Nole, et ils peuvent avoir été écrits aux environs de 406-407. Le l. I commente la bénédiction de Juda; le l. II, celle des autres fils de Jacob. L'exégèse est fortement teintée d'allégorisme et se rattache à celle d'Origène. Cf. H. Moretus, *Les bénédictions des patriarches dans la littérature du IVe au VIIIe siècle*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1909, p. 398-411; 1910, p. 28-40; 83-100.

6. Selon Gennade, Rufin aurait écrit *Epistulas ad timorem Dei hortatorias multas, inter quas præeminent illæ quæ ad Probam dedit. De vir. illustr.*, 17. Nous ne connaissons absolument rien de ces lettres.

D'autres ouvrages encore ont été attribués à Rufin, en particulier un commentaire de 75 psaumes, *P. L.*,

t. xxi, col. 641-960, qui est une compilation des *Enarrationes* de saint Augustin; un commentaire d'Osée, de Joël et d'Amos, *ibid.*, col. 959-1104, qui peut être l'œuvre du pélagien Julien d'Éclane; une vie de sainte Eugénie, vierge et martyre, *ibid.*, col. 1105-1122; un *Libellus de fide*, col. 1123-1124, qui figure également parmi les œuvres de Marius Mercator; un *Liber de fide*, col. 1123-1154, d'origine inconnue. Rien de tout cela n'est authentique et il n'y a pas lieu de s'y arrêter.

III. Influence et rôle de Rufin. — Ce serait évidemment un paradoxe de vouloir grandir outre mesure la personnalité de Rufin. Lui-même n'a jamais cherché à se faire valoir et il a eu une claire conscience de son rôle. Les controverses origénistes seules ont pu le faire sortir de l'obscurité dans laquelle il aimait à vivre et la lutte qu'il a dû soutenir alors avec saint Jérôme n'a pas servi sa mémoire. Son adversaire était un trop redoutable lutteur pour qu'il pût espérer le vaincre ou avoir contre lui le dernier mot. De fait, Rufin avait depuis longtemps résolu de garder le silence que saint Jérôme l'attaquait encore, non seulement dans son *Apologie*, mais en toute occasion et de la manière la plus vive. La postérité n'a guère retenu que ces attaques de saint Jérôme, ce qui l'a empêché de rendre justice à Rufin. Il faut, cependant, reconnaître que son silence, à lui seul, est déjà la preuve d'un beau caractère et d'une réelle grandeur d'âme.

Pour le reste, Rufin n'est guère autre chose qu'un traducteur. Son rôle a consisté surtout à faire connaître aux Latins les œuvres des écrivains chrétiens de langue grecque. Nous lui sommes surtout reconnaissants de ses traductions d'Origène et spécialement de celle du *De principiis*. Sans lui, nous ne connaîtrions de la grande œuvre du docteur alexandrin que de trop rares fragments. Les homélies mêmes d'Origène auraient également disparu et, si elles n'ont pas l'importance théologique du *De principiis*, elles nous font du moins pénétrer jusqu'au fond l'âme si chrétiennement apostolique d'Origène.

On a beaucoup critiqué les traductions de Rufin. Sur celle du *De principiis*, le traducteur s'explique lui-même dans ses préfaces et dans son *Apologie*. Il reconnaît qu'il a supprimé certains passages d'Origène, qu'il en a modifié d'autres qui ne rendaient pas un son suffisamment orthodoxe en matière de théologie trinitaire. Peut-être n'agirions-nous plus de la même manière. Il faut, pour apprécier justement les procédés de Rufin, se souvenir d'une part des susceptibilités que soulevait un peu partout le seul nom d'Origène et d'autre part de la persuasion dans laquelle était le traducteur que les œuvres du maître alexandrin avaient été interpolées ou altérées. Dans ces conditions, il pouvait se reconnaître le droit de rétablir ce qu'il croyait sa véritable pensée et de supprimer de son texte des formules qu'il ne pouvait pas lui attribuer.

Ses autres traductions n'offrent pas prise aux mêmes critiques. Mais elles sont souvent trop larges; et celle du commentaire d'Origène sur l'épître aux Romains n'est guère qu'une adaptation. Cela est vrai. Mais Rufin n'a fait que suivre ici les procédés en usage de son temps en matière de traduction. Qu'on lise par exemple le *De optimo genere interpretandi* de saint Jérôme et qu'on parcoure ensuite les traductions faites par le docteur de Bethléem, on verra si elles sont plus fidèles, plus littérales, plus exactes que celles de Rufin. Celui-ci a agi comme ses contemporains. Il a voulu faire des traductions qui fussent en même temps des œuvres littéraires. On ne saurait le lui reprocher.

Dans l'histoire de la théologie, le rôle de Rufin est insignifiant. On a relevé comme digne de remarque l'assurance avec laquelle il présente comme une tradition des ancêtres, la thèse de la composition du symbole par les apôtres eux-mêmes. « Avant de se quitter, dit-il, ils établirent en commun une règle de la prédication qu'ils devaient faire afin que, une fois séparés, ils ne fussent pas exposés à enseigner une doctrine différente. Étant donc tous réunis et remplis de l'Esprit-Saint, ils composèrent ce bref résumé de leur future prédication, mettant en commun ce que chacun pensait et décidèrent que telle devait être la règle à donner aux croyants. » *Comment. in Symbol.*, *P. L.*, t. xxi, col. 337. Cette tradition n'a pas, on le sait, de fondements solides. En l'accueillant sans réserve, Rufin ne témoignait pas d'un esprit fort critique.

Rufin a souffert de la réputation que lui a faite saint Jérôme, et il vaut assurément beaucoup mieux que cette réputation. Il a de solides qualités de cœur : il est fidèle à ses amis, lorsque ceux-ci ne le trahissent pas; il se défend sans passion; il sait garder le silence sans ressasser les rancunes inassouvies. Il a également de solides qualités d'intelligence : il n'est pas un génie, et il n'a jamais songé à le laisser croire à personne; il n'a en aucun cas revendiqué la première place, et volontairement il s'est confiné dans le rôle obscur de traducteur. On l'aimerait peut-être moins crédule, plus ouvert à la critique; mais on ne peut lui refuser le sentiment de sa vraie valeur. Le procès de Rufin a été souvent plaidé par les avocats de saint Jérôme; il mériterait, semble-t-il, de l'être une bonne fois par les avocats de Rufin.

Les recherches les plus amples sur la vie et l'œuvre de Rufin restent celles de J. Fontaninus, *Historiæ litterariæ Aquileiensis libri V*, Rome, 1742, p. 149-440; ces pages, réimprimées dans l'édition de Vallarsi, *Rufini opera*, t. i, Vérone, 1745, p. 1-260, ont été reproduites dans *P. L.*, t. xxi, p. 75-294. — On verra également : B.-M. de Rubeis (de Rossi), *Dissertationes duæ, prima de Turannio seu Tyrannio Rufino monacho et presbytero, altera de vetustis liturgiis aliisque sacris ritibus*, Venise, 1754, p. 1-160; Tillemont, *Mémoires*, t. xii, Paris, 1907, p. 1-356, 616-662 (à propos des controverses avec saint Jérôme). — L'ouvrage de J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis, étude sur la querelle de saint Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensemble de son œuvre polémique*, Paris, 1905, est un réquisitoire violent et passionné contre Rufin. Il y a beaucoup plus de nuances et de justice dans F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, Paris, 1922; G. Bardy, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De principiis d'Origène*, Paris et Lille, 1923; M. Villain, *Rufin d'Aquilée : la querelle autour d'Origène*, dans *Recherches de science religieuse*, t. xxxvii, 1937, p. 5-37; 165-195; du même, *Rufin d'Aquilée : l'homme et le moine*, dans *Nouv. revue théol.*, janvier-février 1937.

On verra également sur les traductions de Rufin les études sur Origène, en particulier E. de Faye, *Origène*, Paris, 1925; R. Cadiou, *Introduction au système d'Origène*, Paris, 1930; *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1935; les préfaces de P. Kœtschau, P. Bæhrens, A. Engelbrecht, etc. aux différentes éditions de ces traductions.

Récemment J. Duhm, *Le De fide de Bachiarius*, dans *Rev. d'hist. ecclés.*, t. xxviii, 1928, p. 2-20, 301-331; *A propos du De fide de Bachiarius*, *ibid.*, t. xxxiv, 1934, p. 85-95, a essayé de prouver que l'apologie de Rufin à Anastase est inspirée du *De fide* de Bachiarius. Cette opinion a rencontré peu d'adhésions, et il est probable que c'est Bachiarius qui a emprunté à Rufin.

On doit remarquer qu'il n'existe pas encore d'édition d'ensemble des œuvres de Rufin. L'édition de Vallarsi, Vérone, 1745, n'a publié que les œuvres propres de Rufin, y compris les apocryphes, et c'est elle qui a été reproduite dans *P. L.* Les traductions doivent être cherchées ici et là. La plupart des traductions d'Origène ont d'ailleurs paru récemment dans le *Corpus* des Pères grecs de Berlin, en des éditions très satisfaisantes.

G. Bardy.

RUINART Thierry, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, critique et historien. — Ruinart naquit à Reims en 1657 d'une famille de marchands. Après de bonnes et brillantes études à l'université de Reims, il entra, le 2 octobre 1674, à l'abbaye Saint-Remi de la même ville. Il fit profession en 1675 à Saint-Faron de Meaux, où le noviciat avait été trans-

féré. Après un séjour à Corbie (1677-1681), il entrait en 1682 à Saint-Germain-des-Prés, où s'écoula sa studieuse existence, à peine marquée par quelques voyages d'étude. Elle se termina prématurément à l'abbaye d'Hautvillers, dont il était l'hôte passager, au cours d'une exploration littéraire, le 29 septembre 1709.

Sa chance fut d'être le disciple et l'ami de Mabillon, avec lequel il vécut dans une parfaite communauté d'esprit et d'activité littéraire, pendant les vingt-cinq dernières années de sa vie. Cf. *L'origine de dom Mabillon*, dans *Mélanges Mabillon*, 1908, p. 32-47.

1. « Le premier et le plus précieux de ses ouvrages », écrit dom Tassin, ce sont les *Acta primorum martyrum sincera*, Paris, 1689. En tête de la seconde édition, Amsterdam, 1713, dom Massuet publia une vie et une bibliographie de dom Ruinart. Les *Acta sincera* furent réédités à Vérone, 1731, à Augsbourg, 1802, et à Ratisbonne, 1859; ils ont été traduits en français par Maupertuy, Paris, 1708 et 1737, Besançon, 1818; en italien par Luchini, Rome, 1777-1779; en espagnol, Madrid, 1844; en allemand, Vienne, 1831, Arnheim, 1858. En raison même de l'utilisation qu'en ont faite les historiens du dogme et du culte chrétien et des services que ces volumes d'accès facile et de grande réputation sont encore appelés à rendre aux théologiens, il faut constater que « cette belle œuvre, bien conçue, a été un peu sommairement exécutée... Il est permis de dire qu'elle ne répond plus aux exigences actuelles : tous les morceaux choisis par dom Ruinart ne sont pas « sincères », en ce sens qu'on puisse les traiter comme des sources historiques pures... » Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, p. 131. On pourra trouver dans l'ouvrage du savant bollandiste, *loc. cit.*, p. 132-141, un essai provisoire de classification, que nous résumons sommairement. Les *Acta sincera* se composent de 117 articles de valeur très inégale, qu'il faut par conséquent grouper par catégories. Pour un petit nombre de saints — 6 ou 7 — Ruinart a dû se borner à réunir quelques textes épars. Pour d'autres, il a mis à profit des auteurs comme Eusèbe, Cyprien, dont l'œuvre est suffisamment connue et le degré de crédibilité bien établi : cela constitue 46 notices. Restent les passions isolées, au nombre de 74 sur lesquelles devra porter, à l'avenir, l'effort de la critique. On est généralement d'accord pour donner la place d'honneur à treize pièces célèbres; à l'autre extrême, cinq passions appartiennent à la classe des romans d'imagination. Le genre roman historique n'est que trop bien représenté dans Ruinart : quinze passions d'après Delehaye. Les autres textes — quatre-vingt cinq pièces — doivent se rattacher, jusqu'à nouvel ordre, à la catégorie des passions qui ont pour source principale un document historique de premier ou de second rang. La discrimination a été continuée par le même savant, par A. Dufourcq et par d'autres. Cf. les articles *Actes des martyrs* des *Dictionnaires de théologie cathol.*, *d'archéol. chrét.* et surtout *d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Il ne faut pas négliger de mentionner la savante dissertation dont Ruinart fit précéder ses *Acta*: il y traite de la rédaction de ces actes, du culte des martyrs, etc... d'une façon claire et discrète, avec toute l'érudition que lui permettait son époque; les théologiens utiliseront l'excellente table des matières aux mots : *Sanctorum suffragia, invocatio, sancti honorandi*, etc.

2. *Historia persecutionis Vandalicæ*, Paris, 1694 et 1699. Dans la première partie, Ruinart publia avec des notes les œuvres de Victor de Vite, et dans la seconde il rédigea une histoire suivie de la persécution. Voir *P. L.*, t. LVIII, col. 359-434.

3. *G. F. Gregorii episcopi Turonensis opera omnia, necne Fredegarii Epitome et Chronicon*, Paris, 1699, avec une préface latine de l'éditeur sur l'état religieux de la Gaule mérovingienne et les manuscrits de Grégoire, préface qui a été traduite par Bordier, dans les *Miracles* de Grégoire de Tours de la Société de l'histoire de France, t. I, p. V-XL. Texte de l'édition reproduit dans *P. L.*, t. LIX.

4. En collaboration avec Mabillon, il donna, en 1701, les deux tomes des *Annales benedictini* représentant le XIe siècle de l'Église.

5. Deux opuscules polémiques : *Apologie de la mission de saint Maur en France*, 1702, en français, qui fut insérée en latin à la fin du t. I des *Annales benedictini* de Lucques, 1739; *Ecclesia Parisiensis vindicata adversus R. P. Germon, de antiquis regum Francorum diplomatibus*, Paris, 1706, qui ne sont pas les meilleures de ses dissertations.

6. *Abrégé de la vie de dom Jean Mabillon*, Paris, Muguet, 1709, traduite en latin par dom Claude de Vic, Padoue, 1714, l'édition primitive introuvable a été réimprimée dans la collection « Pax », Maredsous, 1933.

7. *Beati Urbani papæ II vita* n'a pas été imprimée pour des raisons politiques.

8. Le *Journal de dom Ruinart* a été publié par Ingold, dans l'*Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin*, Paris, 1903, p. 155-193. Il faut en dire ici quelques mots, car, rédigé au jour le jour et avec exactitude durant les années 1698-1699, qui virent les joutes les plus serrées entre bénédictins et jésuites au sujet de l'édition mauriste de saint Augustin, presque achevée depuis 1690, le *Journal* de Ruinart est la source la plus autorisée de ces débuts de la « guerre de vingt ans ». Dom Thuillier, qui en a décrit les péripéties, *Histoire de la nouvelle édition de saint Augustin*, Paris, 1736, a si bien reconnu la valeur de ce témoin intelligent et modéré, qu'il a pris à ce journal une bonne partie de son travail, bien qu'il fût lui-même à Paris pendant que les discussions s'y succédaient. Mais dom Ruinart, ami fidèle de Mabillon, y fut mêlé plus activement et bien contre son gré. Convaincu de l'excellence de la position de dom Blampin et des premiers collaborateurs, même pour l'insertion dans le texte de la leçon: *cum possent salvi esse si vellet* [*Deus*] — ce qui indique que la question théologique ne lui était pas étrangère — mais beaucoup plus modéré dans ses appréciations que dom Lamy ou dom de Sainte-Marthe, il fut dès l'abord, comme Mabillon, partisan de se taire devant les accusations de jansénisme formulées dans des opuscules anonymes : « On n'a guère hésité à croire que l'auteur de ce libelle ne fût un jésuite; mais on n'a pas encore su précisément qui ç'a été. » *Loc. cit.*, p. 159. Bien que Ruinart reproche à certaines de ces accusations d'être « toutes de faits et sans aucune raison », p. 182, il ne fait guère que relater la succession des libelles, les réponses des plus impatients des mauristes publiées contre le gré de leurs supérieurs et surtout l'intervention officielle de dom Mabillon, chargé de rédiger la célèbre préface au XIe et dernier volume de saint Augustin, celui des tables. Dans une première rédaction, Mabillon entrait beaucoup plus que ne le ferait aujourd'hui aucun éditeur de textes anciens dans le vif de la doctrine augustinienne sur la grâce. « D. Jean Mabillon a mis son écrit entre les mains de nos supérieurs majeurs, qui l'ont lu ensemble et l'on trouvé bon : ce qui nous a étonnés. » P. 182. Mais ce fut Bossuet qui se montra déçu; il avait pourtant encouragé la périlleuse entreprise, « promettant toujours sa protection et assurant que le plus grand dépit que l'on pût faire aux jésuites était de faire un écrit bon et fort, dans lequel on ne soit point du tout de leurs sentiments et que l'on y tienne une doctrine tout autre que la leur », *loc. cit.*; mais les huit règles que Mabillon avait établies définitivement pour « bien entendre tout le système de saint Augustin » — on peut en lire le texte annoté par Bossuet dans Ingold, *Bossuet et le jansénisme*, p. 153, app. V — ne répondaient

qu'imparfaitement aux idées de l'évêque de Meaux sur la doctrine courante : « Il veut qu'on prouve par saint Augustin, note Ruinart, la grâce suffisante qui donne le vrai pouvoir, la volonté antécédente dans Dieu de sauver les hommes et la liberté de contradiction, l'indifférence active, etc... » Le pauvre Mabillon « fut donc mis à retravailler tout de nouveau et à faire une préface simple... On distribua le Saint Augustin, tout le monde lut cette préface avec avidité. Cependant la préface étant divulguée, on murmura fort, la plupart sans savoir pourquoi; nos confrères firent plus de bruit que les autres... On écrivit de province des duretés contre Mabillon, comme s'il s'était ingéré de lui-même là-dedans ». *Loc. cit.*, p. 192. D'ailleurs les jésuites ne furent pas plus satisfaits que les ex-oratoriens, Quesnel et Duguet, jansénistes rigoureux. « Que Mabillon ait ainsi déplu aux exagérés de tous les partis, cela montre précisément qu'il était dans le droit chemin de la vérité. » Bossuet admirait la préface et aussi « votre modération après la victoire qui ferme la bouche à tous les contredisants ». *Œuvres*, t. IX, p. 128. Il n'empêche que les dernières années de Ruinart comme de Mabillon furent occupées et troublées par cette querelle.

9. Dom Ruinart avait fait un voyage littéraire en Alsace et en Lorraine du 20 août au 10 novembre 1696. Il en donna lui-même les acquisitions dans son *Iter litterarium in Alsatiam et Lotharingiam*, qui fut publié après sa mort et traduit en français par Matter, en 1829, dans le *Journal de la société académique de Strasbourg*. Cf. abbé Marchal, *Voyage de dom Ruinart en Lorraine et en Alsace*, dans *Recueil de documents pour l'histoire de Lorraine*, t. VIII, Nancy, 1862.

10. Ruinart avait encore écrit l'*Histoire de Fr. Morosini*, dans les *Mémoires de Trévoux*, novembre 1703.

Dom Massuet, *Joh. Mabillonii vitæ synopsis*, préface au t. V des *Annales O. S. B.*, col. XXXVII-XL, et préface aux éditions postérieures des *Acta martyrum sincera;* dom Tassin, *Hist. littéraire de la Congrég. de Saint-Maur*, p. 273-283; Dantier, *Monastères bénédictins d'Italie*, t. I, p. 446; H. Wilhelm, *Suppl. à l'hist. littéraire...*, t. II, p. 200-205; H. Jardart, *Dom Thierry Ruinart*, notice suivie de documents inédits, dans *Travaux de l'acad. de Reims*, 1884, t. LXXVII et en volume séparé, Reims, 1886; *Mélanges Mabillon*, 1908, avec lettres inédites de dom Ruinart, p. 32-47 et 176-188; Matter, *Voyage littéraire de D. Ruinart en Alsace et en Lorraine*, dans *Journ. de la soc. acad. de Strasbourg*, 1829. Les lettres de dom Ruinart sont conservées à Paris, Bibl. nat., *fonds français*, n. *19 665-19 666*.

P. SÉJOURNÉ.

RUIZ ou **RUITZ Grégoire**, frère mineur de l'Observance. — Natif de Valladolid, il appartenait à la province espagnole de la Conception, dans laquelle il exerça les charges de lecteur et de qualificateur du Saint-Office. Il publia *Controversiæ theologicæ in quatuor libros Sententiarum Duns Scoti usque ad dist. 50, præmissa ejusdem doctoris subtilis vita*, Valladolid, 1613 et 1643. Arthur de Munster, O. F. M., l'appelle à tort Guillaume, au lieu de Grégoire, dans son *Martyrologium franciscanum*, Paris, 1653, au 8 novembre, § 10, p. 547.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1906, p. 101; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 331; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 396.

A. TEETAERT.

RUIZ DE MONTOYA Diego, jésuite espagnol, théologien (1562-1632).

I. VIE. — Il naquit à Séville en 1562, entra dans la Compagnie en 1576, enseigna la philosophie à Grenade (1585), puis pendant vingt ans la théologie à Cordoue et à Séville. Il consacra les dernières années de sa vie à la publication de ses traités théologiques et mourut à Séville le 15 mars 1632.

Sa sainteté, son zèle apostolique, sa science lui valurent d'être considéré comme une des gloires de son ordre en Espagne. Évêques et magistrats aimaient à recourir à ses conseils. Tout étranger qu'il fût aux affaires du monde, ses réponses étaient d'une telle sagesse qu'on lui attribuait volontiers des lumières surnaturelles spéciales. Il donnait son avis avec une absolue franchise et indépendance. Le roi Philippe III lui-même en fit l'expérience. Voulant obtenir des Sévillans de nouvelles contributions, il fit écrire au P. Ruiz par le duc de Lerme, son premier ministre, pour le prier de faire valoir son influence dans ce sens. En retour il lui promit de lui obtenir du pape l'autorisation de faire imprimer son traité *De auxiliis*. Bien que, comme nous le verrons, cette publication lui tînt très à cœur, le religieux répondit qu'il considérait cet impôt comme injuste et qu'en conséquence il ne pouvait pas s'employer en sa faveur.

Dans l'enseignement de la théologie, le P. Ruiz voyait avant tout un moyen d'apostolat. « Il n'abusait jamais des subtilités, mais voulait que la doctrine fût fructueuse et adaptée au bien spirituel des fidèles. Son enseignement avait toujours pour but de préparer pour l'Église d'Espagne des prêtres instruits, saints et aptes au ministère apostolique. Il traitait des choses divines de façon à faire embrasser par la volonté les vérités que saisissait l'intelligence. » Cordora, cité par Hurter. Le savant professeur prêchait d'exemple. Il aimait à exercer son zèle auprès des plus déshérités, les esclaves nègres que l'on amenait chaque année à Séville des côtes de la Guinée et d'Angola. Il les catéchisait et défendait vigoureusement leur dignité humaine contre ceux qui la contestaient et les déclaraient incapables de recevoir le baptême. A la demande de l'archevêque de Séville il publia en langue espagnole une *Instruction* sur la manière de préparer les nègres au baptême, Séville, 1614, réimprimée en 1627. Plus de cent mille de ces malheureux, dit-on, lui furent ainsi redevables de la régénération chrétienne. Il composa également à la demande de l'évêque Reynoso de Cordoue, un court catéchisme destiné à l'instruction religieuse des enfants : *Doctrina christiana* (s. d., entre 1597 et 1601; nombreuses réimpressions).

II. ŒUVRES. — Pour les raisons que nous indiquerons plus loin, toutes les publications théologiques de Ruiz appartiennent aux sept dernières années de sa vie. Son œuvre imprimée, restée inachevée, comprend cinq volumes in-folio : *Commentaria ac disputationes in primam partem S. Thomæ de Trinitate*, Lyon, 1625. — *Commentarii ac disputationes ad quæstiones 23 et 24 ex prima parte S. Thomæ, de prædestinatione ac reprobatione hominum et angelorum*, Lyon, 1628. — *Commentarii ac disputationes de scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei. Ad primam partem S. Thomæ, a quæstione 14 usque ad 24*, Paris, 1629. — *Commentaria ac disputationes in primam partem S. Thomæ de voluntate Dei et propriis actibus ejus*, Lyon, 1630. — *Commentarii ac disputationes ad quæstionem 22 et bonam partem quæstionis 23 ex prima parte S. Thomæ, de providentia prædefiniente ac præbente prædestinationis exordium*, Lyon, 1631. A la suite de l'épitaphe de Ruiz (publiée dans Hurter), Southwell cite en outre parmi ses ouvrages imprimés : *De visione et nominibus Dei*, Lyon (sans indication de date). Sommervogel note : « Je ne l'ai jamais rencontré ni vu citer autre part. » Cet ouvrage n'a très probablement jamais été imprimé. Cf. J.-E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes á la antigua asistencia española*, t. IV, n. 5798.

Ruiz avait eu l'intention de publier en tout premier lieu un ouvrage en trois volumes sur la grâce, intitulé *De auxiliis*. Dans la préface du *De Trinitate* il nous apprend que l'ouvrage est prêt depuis longtemps. Le 1er volume, *De suavitate et efficacia divinæ gratiæ*, avait

été soumis dès 1615 à la censure de l'ordre et avait obtenu l'approbation la plus élogieuse des quatre censeurs du collège de Séville. Comme Paul V avait, par décret du 1er décembre 1611, interdit toute publication sur les questions controversées de la grâce sans l'autorisation de l'Inquisition, les avis des censeurs, et peut-être les manuscrits eux-mêmes, furent envoyés à Rome. Malgré les instances de l'auteur et les efforts du Père général, on ne parvint pas à obtenir l'autorisation. Ayant attendu en vain une dizaine d'années, l'auteur se décida à publier ses autres traités. Le manuscrit du *De auxiliis* n'a malheureusement pas pu être retrouvé. Il est probable que, sauf le traité de la grâce efficace, une grande partie de l'ouvrage disparu a été reprise dans les volumes publiés. Voir sur cette affaire Astrain et surtout l'article très documenté du P. Cereceda dans *Estudios eclesiasticos*, 1935, p. 123-131.

Un autre ouvrage inédit est conservé à la bibliothèque de Salamanque : *Commentarii in materiam de peccatis*, ms. in-8° de 537 folios. Le P. de Aldama en a donné la description et une courte analyse dans *Estudios eclesiasticos*, 1932, p. 124-130. L'ouvrage, daté du 6 février 1599, est inachevé. Il contient le commentaire des questions LXXI à LXXXIII, LXXXVIII et LXXXIX de la Ia-IIæ de saint Thomas; les questions LXXXIV-LXXXVII ne sont qu'indiquées en quelques lignes. Nous y reviendrons plus loin.

III. DOCTRINE. — Il ne nous est pas possible d'analyser en détail la doctrine de Ruiz. Ce serait d'ailleurs peu utile : c'est sa méthode bien plus que sa doctrine qui fait l'originalité et l'importance de son œuvre. Nous nous contenterons de quelques indications.

Du *De Trinitate* un bon juge tel que Scheeben a pu écrire : « C'est l'ouvrage le plus achevé et le plus remarquable de Ruiz; c'est du reste le meilleur, et de beaucoup, qui existe sur ce sujet », *Dogmatik*, t. I, p. 451, trad. Bélet, t. I, p. 704; de même M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie*, p. 169. Fruit de longues années d'étude, il possède à un degré éminent les qualités qu'on se plaît à reconnaître à toute l'œuvre de Ruiz : connaissance profonde de l'Écriture sainte, des Pères et des conciles, ainsi que des diverses écoles théologiques, sûreté et clarté dans la discussion positive et spéculative, piété fervente.

Pour la conciliation du dogme de la Trinité avec le principe d'identité, Ruiz note que, puisqu'il s'agit du mystère lui-même, il n'y a pas à chercher de solution qui établirait avec une évidence nécessitante la fausseté de l'objection; il suffit de donner une réponse probable. Son effort tend à concilier en les complétant les solutions proposées par ses devanciers. Précisant et prolongeant la réponse de saint Thomas, il fonde sa propre solution surtout sur la notion d'opposition relative et sur la distinction entre l'infini et le fini : *Quæcumque igitur sunt idem realiter uni tertio finito et limitato sunt etiam idem realiter inter se. Verumtamen, quæ sunt idem realiter uni tertio simpliciter infinito in genere entis, possunt nihilominus inter se realiter distingui, si relative opponantur invicem et tamen non opponantur illi tertio*, disp. XV, sect. II, n. 6; cf. l'étude du P. de Aldama dans *Estudios eclesiasticos*, 1932, p. 547-559. Pour expliquer l'inhabitation de la Trinité dans l'âme juste, Ruiz voit avec Vasquez la cause formelle de la présence divine dans la production et la conservation de la grâce sanctifiante. Disp. CIX, sect. III.

Caractéristique de sa synthèse théologique est la place qu'il voulait donner au traité de la grâce en tête de son œuvre. Dans la préface du *De Trinitate* il en indique la raison : *Prævios illos* [*tomos de auxiliis*] *præmittere decreveram, ut magis operosis difficultatibus expeditus possem facilius et liberius cæteras theologiæ partes percurrere, quas ego vix auxim ex professo tractare nisi dicendo vel alibi dicta supponendo, quæ possunt circa gratiam auxiliatricem dubitari.* Il y a là, comme le note à juste titre le P. Cereceda dans l'article cité plus haut, une conception nouvelle de la théologie : la doctrine de la grâce devait assurer aux divers traités leur fondement, leur centre d'unité et le principe de solution pour de nombreuses difficultés. A son grand regret l'auteur ne put pas réaliser son projet. Mais toute son œuvre reste pénétrée de cet esprit : elle est avant tout une théologie de la grâce.

Dans les questions controversées sur la grâce et la prédestination, Ruiz tient les positions communément admises par les théologiens jésuites de l'époque : science moyenne, congruisme conforme au décret du P. Claude Aquaviva. Mais il surpasse de beaucoup ses contemporains par l'érudition scripturaire, patristique et scolastique sur laquelle il appuie son argumentation. Il enseigne la prédestination à la gloire *ante prævisa merita* comme plus conforme à l'Écriture sainte et à la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, sans dénier cependant à la théorie opposée toute probabilité. *De prædestinatione*, disp. VII sq.

La doctrine de Ruiz sur la nature du péché originel est résumée par le P. de Aldama dans l'analyse mentionnée ci-dessus du traité inédit *De peccatis*. L'auteur expose d'abord comment le péché d'Adam est imputable à tout homme : *Originalis culpa est absolute voluntaria et libera singulis hominibus, non particulari voluntate personæ, sed universali voluntate naturæ; quæ fuit voluntas Adami, in qua ut in voluntate capitis omnes voluntates erant.* Sect. I, dub. II, prop. 2. La négation de cette thèse est notée comme « téméraire et dangereuse ». Si Adam est *caput naturæ*, ce n'est pas uniquement parce que tous les hommes descendent de lui par génération physique, mais en vertu d'un pacte positif, par lequel Dieu l'a constitué chef moral de l'humanité : *Deus primum hominem constituit caput totius posteritatis hoc pacto cum eo inito : si meam legem custodieris, justitiam et gratiam non solum tibi sed etiam posteris conservabis; si vero pactum meum irritum feceris, omnes filios inimicos Dei constitues. Ibid.*, prop. 3. Par ce pacte, accepté par Adam au nom de sa postérité, les volontés de tous les hommes sont incluses dans celle d'Adam et son péché est par le fait même imputable à tous *solummodo voluntate naturæ et capitis. Ibid.*, prop. 4. Il n'y a à cela aucune injustice envers nous : Dieu est le maître suprême de toutes choses; d'ailleurs, le pacte lui-même avait en vue notre bien.

Le péché originel habituel consiste formellement dans la privation de la justice originelle; de façon plus précise : *privatio justitiæ originalis non præcise quatenus justitia perficiebat naturam humanam in ordine ad finem naturalem, sed quatenus perficiebat in ordine ad finem supernaturalem et quatenus ad supernaturales actus facultatem dabat.* Dub. V, prop. 2. Il inclut donc *formaliter et in recto* la privation de la seule grâce sanctifiante et seulement *in obliquo* la privation des autres *habitus* infus. Comme la grâce sanctifiante établit l'homme dans la soumission parfaite à l'égard de Dieu et le rend digne de sa complaisance et de son amour, le péché originel détourne l'homme de sa fin surnaturelle et, par voie de conséquence, aussi de sa fin naturelle, *ita ut puer nascatur carens debito ordine ad Dominum, quem haberet si in puris naturalibus crearetur.* Dub. IX. L'élément matériel du péché originel consiste dans la concupiscence, *prout adjuncta privationi justitiæ originalis et inobedientiæ naturæ moraliter durantis.* Dub. XVI.

L'auteur ne fait qu'indiquer la question de l'immaculée conception, sans la développer. Une remarque faite en passant, à propos de la nature du péché originel, nous montre suffisamment sa manière de voir : *Nisi, præter habituale peccatum originale singulis hominibus proprium, vere fuisset omnium hominum actus*

extrinsecus actualis inobedientia Adami, sequeretur cum qui nullum originale contraxit non peccavisse in Adamo, ac proinde B. V. Mariam non peccavisse in Adamo; quod aut nullam aut valde exiguam probabilitatem habet. Disp. XV.

IV. Méthode. — Comme trait caractéristique de la méthode de Ruiz, il faut relever avant tout l'importance qu'il donne à l'étude des sources positives de la théologie : Écriture sainte, Pères, conciles. A ce point de vue son œuvre tranche entièrement sur celle d'une scolastique décadente, trop uniquement adonnée aux spéculations systématiques et aux subtilités dialectiques. Dès 1615, les reviseurs du *De auxiliis* notent unanimement l'érudition positive de leur collègue : *Cuncta quæ auctor disserit, ex mente SS. conciliorum et SS. Patrum statuit; immensa lectio et eruditio sacra SS. conciliorum, Patrum Ecclesiæ interpretum unicæ paginæ S. Scripturæ et Doctorum omnium*, dans *Estud. eclcs.*, 1935, p. 124 et 126. Pour l'Écriture sainte, il suffirait de parcourir à la fin de chaque volume, la liste énorme des textes expliqués. Dans le *De Trinitate*, la *disputatio LVI* sur la procession du Saint-Esprit comprend huit sections de théologie positive. Une grande partie de la *disputatio XLIV* est consacrée à l'explication des métaphores employées par les Pères et les conciles. A travers toute l'œuvre nous retrouvons le même procédé : la primauté absolue de l'étude du document sacré sur la dialectique. Chez Ruiz, la théologie est dans toute la force des termes une science sacrée. Son information s'étend du reste dans la même mesure aux théologiens scolastiques, parmi lesquels il s'attache avant tout à la pensée de saint Thomas. On a noté par exemple que dans la *disputatio XL* du *De prædestinatione : Quid statuerit scholasticorum auctoritas et ratio circa generalitatem auxilii sufficientis*, il cite et discute cinquante-six auteurs depuis saint Thomas jusqu'à ses contemporains.

Parlant des grands théologiens jésuites, Scheeben écrit : « Le premier rang revient à Ruiz, supérieur à Suarez lui-même pour l'érudition et la profondeur. » *Dogmatik*, t. I, p. 451. L'appréciation, reprise dans les mêmes termes par Grabmann, *Geschichte der kath. Theologie*, p. 169, peut paraître excessive pour ce qui concerne la profondeur; pour l'érudition, elle est certainement fondée. Si, pour l'importance donnée à l'étude des sources, Ruiz avait été suivi davantage en Espagne, il mériterait de figurer à côté de Petau parmi les grands initiateurs de la théologie positive. « Malheureusement, note le P. Astrain, le mouvement inauguré par Ruiz ne trouva guère d'imitateurs en Espagne. Pendant que Petau promouvait la théologie positive en France, les théologiens espagnols se tournaient, plus que de raison, vers les subtilités scolastiques. » Si l'influence du théologien de Séville n'a pas égalé ses mérites, ceux-ci suffisent pour justifier l'éloge que lui décerne Hurter : *primis scholæ sideribus annumerandus.*

Cordara, *Hist. Soc. Jesu. pars sexta*, t. II, p. 651; Nieremberg, *Varones ilustres de la Compañia de Jesús*, nouv. éd., t. VII, p. 162; Astrain, *Historia de la Compañia de Jesús en la asistencia de España*, t. V, p. 79-81; E. de Guilhermy, *Ménologe de la Comp. de Jésus, Espagne*, t. I, p. 433-435; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 323-324; M. Rivière, *Corrections et additions à la Bibl. de la Comp. de Jésus*, col. 773; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 661-664; J.-A. de Aldama, dans *Estudios ecclesiasticos*, 1932, p. 124-130 et p. 517-559; F. Cereceda, *ibid.*, 1935, p. 123-131.

J.-P. Grausem.

RUNDEL ou **RONDEL** Thomas, frère mineur anglais de la fin du XIIIe et du début du XIVe siècle, fut le vingt-septième lecteur des franciscains à Oxford. Voir Thomas d'Eccleston, *De adventu fr. minorum in Angliam*, dans *Collection d'études et de documents sur l'hist. relig. et littér. du M. A.*, t. VII, Paris, 1909, p. 68. D'après le ms. *Phillipps 3119*, fol. 76, conservé à Thirlestaine House à Chellenham, il aurait commenté les Sentences à Paris. *Ibid.*, p. 68, n. 10; A.-G. Little, *The grey friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 162; A.-G. Little-Fr. Pelster, S. J., *Oxford theology and theologians c. a. D. 1282-1302*, Oxford, 1934, p. 278. Si cette assertion du ms. *Phillipps* est conforme à la vérité, il en résulterait que Rundel doit avoir fait ses études à Paris, où il aurait été promu bachelier sententiaire probablement entre 1280 et 1285, puisqu'il apparaît comme *respondens* (donc encore bachelier) dans une question disputée à Oxford par Gilbert de Stratton, vers 1285 : *Quæritur an Deus possel facere creaturam coæternam Deo*, dans le ms. *158* de la bibliothèque communale d'Assise, q. CXIX, fol. 94 v°-95 r°. Voir Fr. Henquinet, O. F. M., *Descriptio codicis 158 Assisii in bibliotheca communali*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXIV, 1931, p. 225; Little-Pelster, *op. cit.*, p. 100-101 et 116. Il fut maître en théologie avant 1300, puisque, dans une collection de questions disputées à Oxford entre 1300 et 1302, on en trouve deux qui lui sont explicitement attribuées, dans le ms. *Q. 99* de la bibliothèque de la cathédrale de Worcester, fol. 24 r° et 37 r°-37 v°. Voir Little-Pelster, *op. cit.*, p. 278, 295-296 et 299. Comme seuls les maîtres en théologie pouvaient tenir des questions disputées, il faut en conclure que Rundel avait été promu à ce grade avant 1300. Comme d'autre part nous savons par Thomas d'Eccleston que Rundel fut le vingt-septième régent des franciscains à Oxford, A.-G. Little conclut de la date proposée pour ses questions disputées, qu'il doit avoir régi l'école franciscaine d'Oxford avant 1300, probablement en 1298-1299. Voir *op. cit.*, p. 278. En 1309, il apparaît parmi les membres de la commission chargée de recueillir à Londres les dépositions contre les templiers et il y est désigné comme maître en théologie. Voir D. Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ et Hiberniæ*, t. II, Londres, 1737, p. 336-337, etc. Il résida probablement à cette époque à Londres, où il fut enterré. Voir Thomas d'Eccleston, *op. cit.*, p. 68; dans *Analecta franc.*, t. I, 1885, p. 270.

Thomas Rundel doit avoir composé un commentaire sur les Sentences. Aucun exemplaire n'en a pu être retrouvé jusqu'ici. Il en existe toutefois des vestiges dans le commentaire de Guillaume de Ware, qui plus d'une fois fait une allusion explicite au commentaire de Rundel. Ainsi dans la question du prologue : *Utrum ista scientia (theologia) per se et proprie debet dici speculativa vel practica*, Guillaume de Ware écrit : *Sed hæc scientia non dicitur sapientia speculativa, quia Commentator 6 eth. c. 17 secundum numerum Commentatoris super illud mens igitur ipsa nihil movet apud T. Rnd.* (Thomam Rundel) *et Ph.* (Philippum de Bridlington) *contra opinionem Eg.* (Aegidii). Cf. ms. *lat. Plut. XIII, dext. 1* de la Laurentienne de Florence, fol. 6 r°; ms. *527* de la bibliothèque universitaire de Leipzig, fol. 10 r°; ms. *Vat. lat. 1115*, fol. 7 r°; ms. *1438* de la bibliothèque nationale de Vienne, fol. 5 v°; ms. *661* de la bibliothèque de Troyes, fol. 4 r°. Un autre vestige du commentaire de Rundel se trouve dans la question : *Utrum potentiæ animæ sint ipsa essentia ejus*, où on lit : *Alia est opinio, quod potentiæ animæ sint quasi quædam partes virtuales animæ, ex quibus ipsa anima componitur sicut ex partibus. Vide hanc opinionem apud Rnd.* (Rundel) *et Baldeswel*, et à la fin de la question : *Sed contra sunt duæ auctoritates, prima est Comm. X eth. c. X, quod anima ebullit potentias quasi extra se. Vide auctoritatem apud R.* (Rundel), dans le ms. de Florence, fol. 23 v° et 24 r°; le ms. de Leipzig, fol. 24 r° et 24 v°; le *Vatic.*, fol. 23 v° et 24 r°; le ms. de Vienne, fol. 16 v° et 17 r°. D'autres notes marginales renvoient au Commentaire de Thomas.

Rundel. Voir J. Lechner, *Beiträge zum mittelalterlichen Franziskanerschrifttum, vornehmlich der Oxforder Schule des XIII.-XIV. Jahrhunderts, auf Grund einer Florentiner Wilhelm von Ware-Hs.*, dans *Franzisk. Studien*, t. XIX, 1932, p. 107-109; A. Pelzer, *Codices Vaticani latini*, t. II, *Codices 679-1134*, 1931, p. 740.

Thomas Rundel est aussi l'auteur de *Quæstiones disputatæ*, dont deux sont conservées dans le ms. *Q. 99* de la *Cathedral library* de Worcester, à savoir : *An primum bonum sit proprium et formale objectum voluntatis creatæ, ita quod includat totam rationem formalem subjecti* (quatern. II, q. XX, fol. 24 v°), dont la *determinatio* se lit après la q. XXI : *Determinatio Rundel. Ad quæstionem cum quæritur an primum bonum sit ratio formalis objecti voluntatis creatæ...* (fol. 25 r°), et : *An objectum voluntatis aliquid imprimat in voluntatem. Dicendum et primo ostenditur quomodo objectum voluntatis se habet ad intellectum* (quatern. IV, q. I, fol. 37 r°-37 v°). Voir Little-Pelster, *op. cit.*, p. 295-296, et 299. Cette dernière question a été éditée par Little, *op. cit.*, p. 338-343. Dans le quaternion II, q. VIII : *An Deum esse sit per se notum* (fol. 14 r°), Thomas Rundel oppose au défendant une opinion qui commence : *Item non est nota, quia scitur a priori aut quia scitur a posteriori*. Voir Little-Pelster, *op. cit.*, p. 294.

Outre les travaux déjà mentionnés : A.-G. Little, *The franciscan School at Oxford in the XIIIth. century*, dans *Arch. franc., hist.*, t. XIX, 1926, p. 862; A.-G. Little-Fr. Pelster, *Oxford theology and theologians c. a. D. 1282-1302*, dans *Oxford hist. Soc.*, t. XCVI, Oxford, 1934, p. 15, 36, 66, 68, 101, 116, 223, 228, 232, 248, 251, 269, 278, 292, 294, 295, 296, 299, 335, 338-343.

A. TEETAERT.

RUPERT DE DEUTZ, moine bénédictin de Saint-Laurent de Liége, puis abbé du monastère de Deutz ou Tuy près de Cologne, commentateur des saints Livres, théologien et liturgiste, dans le premier tiers du XIIe siècle.

I. VIE. — De sa vie, on ne sait que ce qu'il a eu l'occasion d'en dire dans ses œuvres. Était-il né à Liége même, comme l'a pensé Mabillon, et n'était-il pas plutôt d'origine rhénane, comme le dit Trithème? Sa retraite en pays allemands pour la fin de sa vie et le mauvais accueil que ses livres reçurent en France porteraient à croire qu'il était des bords du Rhin. Cf. Kist, *Rupertus Tuitiensis, een Nederlander*, dans *Archief voor kerk. geschiedenis*, 1850. On ne sait pas l'année de sa naissance; mais il ne faut pas la placer après 1075; car il devait avoir passé la trentaine, quand il reçut vers 1110 le sacerdoce, qu'il avait refusé durant de longues années, et quand il achevait, en 1111, son grand ouvrage *De divinis officiis*, après avoir, durant les premières années de sa vie monastique, « montré peu de dispositions pour l'étude ». Rupert dut entrer de bonne heure au monastère de Saint-Laurent, où il fit toute son éducation. Il s'en montre fier, à l'encontre des écolâtres français, qui lui faisaient grief de « n'avoir été à l'école d'aucun maître. Comme si les monastères étaient tout à fait démunis de savants et que certains hommes se fussent si bien réservé la clef de la science qu'on ne pût rien faire sans eux! » *De omnipotentia Dei*, c. XXII, *P. L.*, t. CLXX, col. 472. Il avoue cependant que ses maîtres ne lui enseignèrent point la dialectique. Mais, jeune moine, il compléta lui-même son instruction par la lecture des livres de philosophie; car il cite parfois les philosophes et d'autres ouvrages relatifs aux arts libéraux. On ne saurait négliger enfin la part de la réflexion. De cette assiduité, le fruit fut si remarquable et si rare pour ces temps-là que ses amis, et lui tout le premier, y voyaient une inspiration du Saint-Esprit. *Loc. cit.*, col. 475. Les discussions subtiles et les distinctions des dialecticiens l'embarrassaient vite. *P. L.*, t. CLXIX, col. 15. Il préférait s'enfermer dans la méditation silencieuse du texte sacré, dont il épluchait tous les mots, heureux d'y faire voir la suite des idées et souvent une foule de choses qui ne s'y trouvaient point. Il reconnaît volontiers qu'il est un commentateur intempérant. *De glorificatione Trinitatis*, prol., *P. L.*, t. CLXIX, col. 11. Qu'il lise la Bible, le missel ou la règle de Saint Benoît, Rupert commente infatigablement.

Le fruit de ses réflexions se fit beaucoup attendre : longtemps après la fin de ses études, un peu après 1111, le bénédictin acheva un gros livre, le *De divinis officiis*, qu'il communiqua à ses confrères et à ses visiteurs sans se mettre en peine de trouver un évêque pour le patroner. Mais, quelques années après, les critiques se levèrent nombreux : « Nous n'arrivons pas à lire les livres que les saints Pères ont écrits; comment pourrions-nous trouver le temps de parcourir ceux qui sont composés de chic par des ignorants? Voilà les compliments que j'entends, et j'en passe qui sont plus graves encore. » *De divinis officiis*, prol., *P. L.*, t. CLXX, col. 11. Ces accusations « plus graves » étaient d'ordre doctrinal; et il faut en dire quelques mots dès maintenant, parce qu'elles montrent la place que le moine de Liége se fit d'emblée dans les disputes des écoles théologiques du XIIe siècle, et qu'elles expliquent, non seulement la suite de sa vie et sa retraite en pays rhénan, mais aussi l'évolution qu'on note dans ses ouvrages subséquents.

Voici en quels termes Rupert parle de ses premiers adversaires : Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons († 1121) et Anselme, écolâtre de Laon († 1117), qui sont plutôt, à l'entendre, disciples du vieil hérétique du IIe siècle, Florinus : « Les Floriens, ainsi nommés de leur maître Florus, disaient que Dieu a créé le mal, et même le mal moral. On dit même que, de nos jours, de grands maîtres, des écolâtres renommés, des lumières de la France entière, qui attiraient à leurs leçons des essaims de disciples des diverses provinces, avaient émis cette opinion bien arrêtée sur la volonté de Dieu, et qu'ils la défendaient avec obstination. Aussi, malgré tout ce que je pouvais dire, on ne m'écoutait pas; bien plus, on me tournait en dérision. Les adversaires étaient ou paraissaient férus de leur autorité, qu'ils regardaient comme irréfragable, comme si un ange du ciel leur eût parlé. Et, pour les plus savants, passe encore ce qu'ils pouvaient dire; mais du menu fretin des écoles que dirais-je? ceux-là poussaient mes adversaires, clercs contre moine; j'étais devenu l'objet de leurs risées et de leurs brocards! Mais tous ces brocards et ces mépris, je les supportais sans sourciller. Je partis pourtant un jour pour la France, assis sur un pauvre âne et accompagné d'un seul domestique, pour affronter la lutte contre ces gens qui avaient pour eux, je le savais, l'éloquence et l'esprit, et aussi la dignité de leur charge et de leur enseignement. Je prévoyais, et c'est bien ce qui arriva, que l'armée des maîtres et des élèves s'assemblerait en grand nombre pour m'entendre, pour me réduire au silence. Mais, chose curieuse assurément, quand j'entrai dans la ville, l'un de ces maîtres, et le principal, était à l'extrémité et mourut tout de suite après mon arrivée. L'autre, avec qui j'eus une discussion serrée, je ne sais s'il y survécut un an. Dès lors cessa la virulence de ces attaques; mais ceux à qui j'en avais eu d'abord gardèrent longtemps la première haine qu'ils avaient conçue contre moi; et je puis bien dire qu'ils me détestaient et ne pouvaient rien dire [de moi] pacifiquement. » *In Regulam S. Benedicti*, l. I, *P. L.*, t. CLXX, col. 482-483.

Quant aux attaques spéciales contre le livre *De divinis officiis*, en voici, toujours d'après l'auteur, l'origine ou la manifestation première. « Un personnage loyal, mais frais émoulu, qui avait un grand nom mais des idées flottantes, prélat et prédicateur déjà, avant d'avoir été élève et longtemps soumis à un enseignement, me demanda familièrement, sous prétexte de

s'instruire à cette lecture, de lui prêter quelqu'un de mes opuscules : et je lui prêtai le *De divinis officiis*. Il le prit, s'en alla, le lut en long et en large et, longtemps après, me le remit, sans rien dire en bien ou en mal, sans rien demander non plus. Et voilà que, bien des jours après, j'entends dire... ce que la renommée avait répandu au loin sur mon compte : j'aurais écrit que c'est l'Esprit-Saint qui s'est incarné de la vierge Marie! Horreur, je l'avoue. Fort de ma bonne conscience, je fais une enquête diligente pour savoir qui était l'auteur de cette rumeur. ...C'était celui que je viens de dire : à la lecture du livre que je lui avais prêté, il avait été choqué de ces mots qui se trouvent dans l'office du quatrième dimanche de l'Avent : *Investigare enim quis potest quomodo corporatur Verbum, quomodo summus et vivificator Spiritus intra uterum Matris animatur, quomodo is qui initium non habet et exstitit et concipitur.* Il a déclaré le livre hérétique, et bon à brûler. Il a dit cela au milieu de gens sans instruction, qui le suivaient et l'écoutaient. Et, comme c'est l'habitude de ces sortes de gens, de prendre feu plus vite que les gens instruits, les voilà montés contre mon livre, qui s'empressent de le saisir et de le jeter au feu! » Rupert était pourtant assez fier de sa trouvaille, puisqu'il l'avait répétée vers 1115 dans le second en date de ses grands ouvrages, dans ses commentaires sur saint Jean, l. I, *P. L.*, t. CLXIX, col. 238. Quelque temps après, dans son livre *De Trinitate*, l. V, c. XXXVII, terminé en 1117, il jugea enfin prudent de parler sur le sujet comme tout le monde : *Pater est qui imprægnat, Filius qui natura induitur humana, Spiritus Sanctus cujus operatione concipit Virgo, quæ virum non noverat*, t. CLXVII, col. 401. Cf. *In Apoc.*, l. VI, t. CLXIX, col. 1037. Mais le mal était fait et, en l'absence d'une rétractation formelle, qui n'était pas dans le caractère de notre moine, on continua de lui tenir rigueur d'une expression pour le moins insolite.

D'ailleurs, dans ce gros ouvrage *De Trinitate*, où il avait bien prétendu mettre tout l'essentiel de sa science théologique, n'avait-il pas eu le malheur d'exposer une autre idée tout aussi nouvelle pour l'enseignement ordinaire? Pour lui, le *Fiat lux* du premier jour du monde (Gen., I, 3) n'était pas la création de la lumière naturelle, mais celle des anges! Cette explication, Rupert l'avait adoptée comme plus conforme aux données de la sainte Écriture, et à l'enseignement de saint Augustin, *De civitate Dei*, l. II. Mais il insistait lourdement : les anges étaient sortis des ténèbres, de l'air humide et lourd qui couvrait la terre à l'origine, et les mauvais anges y avaient été renvoyés; les uns et les autres étaient corporels, etc... *De Trinitate et operibus ejus*, l. I, c. X-XVI, t. CLXVII, col. 207-214. C'était plus assurément que n'en pouvait supporter la généralité des lecteurs, assez mal disposés pour Rupert. Celui-ci restera cependant tenace sur cette position, cf. *De victoria Verbi Dei*, l. 1, c. XVIII sq., t. CLXIX, col. 1233, 1242-1247.

On a vu plus haut que Rupert avait consacré son second livre à l'évangile de saint Jean : le caractère apologétique de ce commentaire semblait devoir le faire bien accueillir des contemporains, excédés des discussions des partisans de Béranger. Cependant ils y trouvèrent matière à un troisième grief : l'auteur soutient qu'à la cène, le Christ n'a pas donné la communion à Judas, sorti avant la consécration de ce sacrement. Or les adversaires s'appuyaient sur l'autorité de saint Augustin pour dire que Judas avait communié. Ainsi Rupert est amené à dire qu'il ne faut pas se fier en tout à Augustin et que, si les saints docteurs sont en désaccord sur tel ou tel point, il est permis d'écouter celui dont l'opinion concorde mieux avec la sainte Écriture. Cela fut colporté comme hérétique par ses ennemis. Pourtant Rupert avait pour lui — mais il ne le savait pas au moment où il écrivait — l'autorité de saint Hilaire. *Hist. litt. de la France* dans *P. L.*, t. CLXX, col. 757. De là naquit un nouveau grief : celui de mépriser l'autorité des Pères de l'Église. *In Joa.*, prol., t. CLXIX, col. 203. On verra, dans l'exposé de sa doctrine, que Rupert subit plus tard bien d'autres attaques. Tous ces griefs ne manquaient pas de contrister le moine; mais, au lieu de les examiner en eux-mêmes, il avait le tort de les attribuer à la jalousie des docteurs célèbres et des évêques en situation et de « faire peu de cas de leur protection ». *De officiis*, prolog., t. CLXX, col. 10. Cf. *De gloria Filii hominis*, l. VII, c. I, t. CLXVIII, col. 1453.

En attendant, il fallait retrouver la paix, la liberté d'écrire; et on ne le pouvait guère, en ces temps-là, que sous la protection d'un prélat ou d'un chapitre puissant. L'abbé de Saint-Laurent de Liége soutint efficacement son jeune moine. Mais à sa mort, en 1115, son successeur Héribrand, ancien maître de Rupert, se déclara incapable de le défendre, et le confia à l'amitié de Cunon, abbé de Saint-Michel de Siegburg, près de Cologne. Cunon fit à Rupert des loisirs, lui fit confiance pour l'expression de ses idées exégétiques personnelles, t. CLXX, col. 758; et même il lui procura la protection de Frédéric, évêque de Cologne. Il fit mieux : tout en l'engageant à publier des commentaires allégoriques de l'Écriture à l'instar des précédents, il l'orienta, sans le brusquer, vers une exégèse plus littérale et plus pratique; il le poussa aussi à étudier à nouveau plusieurs de ses positions théologiques, qui lui avaient valu tant de critiques. Ce fut la grande époque de production littéraire du moine Rupert, qui se fit une grande réputation dans le pays rhénan et fut l'objet des attentions du légat du pape en Allemagne, à qui il offrit plusieurs de ses ouvrages.

En 1120, Rupert fut désigné comme abbé de Saint-Héribert de Tuy (Deutz), pour succéder à Macuward, ancien moine de Siegburg. Son protecteur, l'abbé Cunon, fut nommé évêque de Ratisbonne en 1126; à son intention, Rupert continua à composer ses commentaires, mais dans un but plus pratique; il dut aussi surveiller l'administration de son abbaye et, en 1128, il eut la douleur d'assister impuissant à l'incendie du monastère et de la ville forte de Tuy. Il avait encore des adversaires anciens, et il s'en créa de nouveaux dans le clergé séculier et chez les chanoines réguliers, en défendant contre eux les droits des moines. Anselme, évêque d'Havelburg, qui l'avait bien connu, dira de lui en 1150 qu' « il avait plus de graisse que de cervelle », ce qui montre à quel diapason étaient alors montées les polémiques entre hommes d'Église. *P. L.*, t. CLXX, col. 611. Une notice nécrologique fait mourir Rupert en 1129 ou 1130, tandis que les anciens biographes, échafaudant des hypothèses, le faisaient vivre jusqu'en 1135 : du moins les nécrologes fixent le jour de sa mort au 4 mars. c'est à ce jour que les martyrologes bénédictins du XVe siècle font son éloge, comme d'un saint moine et d'un dévot de la Vierge.

II. ŒUVRES. — Voici, d'après Gerberon, la liste chronologique de ses œuvres.

1° *Avant sa prêtrise* (vers 1110), il publia de minces travaux liturgiques : 1. Deux hymnes *De Spiritu Sancto*, une poésie *De incarnatione Domini*, qui est perdue. 2. Une chronique en prose sur le monastère de Saint-Laurent de Liége, également perdue, mais dont l'essentiel se retrouve dans son poème sur le même sujet. 3. Deux vies de saint Augustin et de sainte Odile. 4. Un petit travail *De diversis Scripturarum sententiis* qui a péri. A ces premiers essais, il faut joindre un chant sur les saints Théobald, Goar et Sévère, qu'il acheva peu après son sacerdoce, pour délaisser ensuite ce genre de travail.

2° *Après sa prêtrise et avant son abbatiat* (1110-1119), il donna ses principaux ouvrages théologiques et exé-

gétiques : 1. Le *De divinis officiis* en 12 livres parut en l'année 1111; mais la lettre-préface à Cunon, ancien abbé de Siegburg et désormais évêque de Ratisbonne, fut écrite bien après, tout au plus en 1126. — 2. Le *De voluntate Dei* après 1114, et le *De omnipotentia Dei* vers la même date étaient deux ouvrages d'apologétique, contre des théologiens français.— 3. Le *commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, en 14 livres, doit être mis à part; c'est le premier ouvrage d'exégèse qu'il ait écrit, et il l'a fait dans une intention apologétique pour démontrer, comme il le dit dans sa lettre à l'abbé de Saint-Michel de Siegburg, la vérité du corps et du sang du Christ, dans le sacrement de l'autel, contre les successeurs de Bérenger, qui n'y voyaient qu'une figure d'une chose sainte. Dans la même lettre, Rupert déclare qu'il a déjà fait paraître ses deux opuscules : *De voluntate et omnipotentia Dei;* mais, dans les catalogues de ses livres, il place toujours son commentaire sur saint Jean avant son livre *De SS. Trinitate*, achevé en 1117, ce qui date les trois ouvrages susdits des alentours de 1115. — 4. Les livres suivants garderont bien des titres particuliers, mais en fait il s'agit d'un commentaire suivi des différents livres de la Bible, ouplutôt de certains passages qui allaient à ses préoccupations. *a)* Les commentaires sur les principaux livres de l'Ancien Testament et les premiers chapitres des Évangiles, composèrent l'énorme compilation en quarante-deux livres qu'il intitula : *De SS. Trinitate et ejus operibus*, commencée en 1114 et achevée en 1117, avec une dédicace à son protecteur, l'abbé Cunon. Les livres de la sainte Écriture qui n'avaient pas trouvé une exégèse suffisante dans le précédent ouvrage furent alors entrepris, par ordre de leur intérêt, semble-t-il. *b)* Les commentaires sur Job, annoncés d'abord en dix livres, furent alors distribués en quarante-deux chapitres : simple résumé des *Moralia* de S. Grégoire. *c)* Les commentaires sur l'Apocalypse en douze livres, une des meilleures productions de Rupert, ont été reportés par les auteurs de l'*Histoire littéraire* à une époque postérieure, parce que les œuvres subséquentes ne les citent pas; mais ce n'est pas une preuve suffisante. *d) In Cantica Canticorum*, appliqué à la sainte Vierge, sept livres. *e)* Sur les six premiers petits prophètes, dix-sept livres furent dédiés à Frédéric, évêque de Cologne, et quinze autres livres sur les six derniers petits prophètes le furent à Ekkenbert, abbé de Corvey en Saxe; ces deux derniers commentaires, commencés à une époque incertaine, et peut-être avant ceux du Cantique des Cantiques, furent achevés certainement après l'ouvrage qui suit. *f)* Le *De victoria Verbi Dei*, en treize livres, avait été réclamé par Cunon, encore abbé de Siegburg, pendant que Rupert résidait en son monastère, donc vers 1118 : il raconte, comme victoires du Verbe, les combats des justes de l'Ancien Testament; c'est donc encore, comme les autres livres de Rupert, simple moine, un commentaire de l'Écriture.

3° *Durant son abbatiat* de Saint-Héribert de Deutz, c'est-à-dire de 1120 à 1130, Rupert se mit à des études plus spécifiquement monastiques, sur la règle et l'histoire de son monastère, et la défense de la vie monastique, etc... Mais il lui fallait : 1. Compléter la série de ses commentaires sur les Livres saints. *a)* Le *De gloria Filii hominis* est, pour le Nouveau Testament, le pendant du *De victoria Verbi Dei;* en treize livres comme le premier, il utilise l'évangile de saint Matthieu; commencé à la demande de Cunon, encore abbé, et donc avant l'année 1126, continué au milieu des contradictions des adversaires, il fut terminé vers 1127. *b)* Le *De glorioso rege David*, était comme le titre l'indique, un commentaire des Rois en quinze livres, dédié à Frédéric, archevêque de Cologne, vers 1126; il a disparu. *c)* Le commentaire *In Ecclesiasten* en cinq livres, a été composé à une époque incertaine, et dédié à un inconnu, le moine Grégoire. Rupert s'acquittait de ce dernier travail pour en avoir fini avec les commentaires de l'Ancien Testament dont tous les livres lui étaient passés par les mains, sauf les Psaumes et les derniers livres Sapientiaux. On remarquera aussi que Rupert n'a jamais commenté les épîtres de saint Paul, ni les autres épîtres, ni les Actes des apôtres.

2. Désormais c'est à des tâches pratiques qu'il s'adonnera. *a)* Le commentaire de la règle de Saint-Benoît, en quatre livres. Ce n'est point une explication suivie, mais un écrit apologétique, apologie personnelle dans le premier livre, où il donne la première liste, incomplète, de ses précédentes œuvres, apologie de l'office divin et de la messe conventuelle, de l'habit, et de la vie monastique dans les livres suivants. *b)* Contre les Juifs, à la demande de Cunon, évêque de Ratisbonne, il écrivit deux ouvrages de polémique : *Annulus, seu dialogus christiani et judæi*, en trois livres, et *De glorificatione Trinitatis et de processione Spiritus sancti*, en neuf livres, qui cherche dans l'Ancien Testament des lueurs sur la Trinité; la question de la procession du Saint-Esprit y fut adjointe à la demande du légat du pape à qui l'ouvrage fut dédié. *c)* Le *De incendio oppidi Tuitii* fut écrit lors du sinistre qui détruisit en 1128 le monastère et l'église de Deutz; à la même occasion se rattachent les deux livres intitulés *Meditationes mortis. d)* Plusieurs écrits de polémique occupèrent les dernières années de sa vie : *Altercatio clerici et monachi*, où il revendique pour les moines le droit de prêcher; *Epistola ad Evehardum abbatem*, qui maintient leur droit d'administrer des églises; *De virginitatis læsione* où il pense qu'on peut consacrer une jeune fille qui a perdu sa virginité; *Adversus quosdam religiosos*, contre les prêtres mariés. *e)* Enfin le catalogue de Gerberon se clôt par deux productions hagiographiques, du genre de celles que Rupert avait composées dans sa jeunesse; mais celles-ci sont de dates incertaines : *Vita sancti Heriberti archiepiscopi Coloniensis*, dédié au moine Macuward, son prédécesseur comme abbé de Saint-Héribert († 1119); *Passio beati Eliphii martyris*, dédié à l'abbé Alban. *f)* Gerberon n'a pas admis, et à bon droit, semble-t-il, le dialogue *De vita vere apostolica*, édité par Martène, *Anecd. ampl. coll.*, t. IX, col. 969, dans *P. L.*, t. CLXX, col. 609 sq., sous le nom de Rupert; car le style rimé de l'auteur, ses recours au raisonnement, tout porte à croire que l'ouvrage n'est pas de l'abbé de Deutz et que la critique d'Anselme de Havelberg s'applique à un autre opuscule de Rupert, l'*Altercatio* signalée plus haut, *loc. cit.*, col. 538. Plusieurs ouvrages, nous l'avons dit, semblent perdus : non seulement le récit en prose *De statu cœnobii sancti Laurentii*, mais le premier livre d'exégèse : *De diversis scripturarum sententiis*, et le commentaire *In libros Regum*. Plusieurs opuscules ont été omis dans l'édition de Venise : le poème sur Saint-Laurent, les vies de saint Augustin et de sainte Odile, le chant sur saint Goar, le *Dialogus christiani et judæi*, la lettre *Meditatus* qui, dans l'édition de Cologne, a été mise en tête du commentaire sur l'Évangile de saint Jean et dont l'importance est capitale pour qui veut juger équitablement de l'orthodoxie de Rupert en matière eucharistique. *P. L.*, t. CLXIX, col. 203.

III. L'EXÉGÈTE. — Rupert n'est évidemment pas un exégète bien original et ses immenses commentaires font d'abord penser à ceux de son compatriote Raban Maur. Cependant la distance qui les sépare explique deux différences importantes dans leur manière d'accommoder la sainte Écriture. Le premier écrivait pour un peuple nouvellement converti, ou mieux pour des prêtres peu instruits et ramenés par ses soins à un contact élémentaire avec l'enseignement de la Bible : aussi se bornait-il à présenter, sans les démarquer, sans

même les harmoniser, les réflexions des Pères anciens. Rupert, dans son monde monastique du XII[e] siècle commençant, envisage autrement son rôle et fait un travail plus personnel : les citations expresses ont disparu, et la marche générale du commentaire est dominée par sa pensée à lui. Cf. *De Trin.*, dédicace, *P. L.*, t. CLXVII, col 195 B.

1° *Principes d'exégèse.* — Cependant une pareille indépendance de la tradition écrite, qui scandalisa beaucoup de ses contemporains, n'étonnera pas, si l'on réfléchit que, pour lui, il n'y a en définitive qu'un lieu théologique qui est l'Écriture sainte : aussi Rupert a-t-il consacré à la faire comprendre toute son intelligence et tout son cœur. Elle ne doit pas non plus scandaliser, car Rupert reçoit l'Écriture des mains de l'Église, dont il fait partie, et donc selon la foi commune de son temps et de son milieu. Mais cette Église est si près de lui, qu'il n'en aperçoit pas le rôle régulateur. Pour lui l'Écriture est nécessaire au salut et suffisante pour la foi. S'insurger contre elle est la marque des réprouvés, soit « qu'ils l'étudient mal », soit qu'ils la comprennent à contre-sens ou refusent d'en suivre « la lettre manifeste ». T. CLXIX, col. 1115 et 670. Car « dans notre ignorance des choses de Dieu, nous avons une lumière, la sainte Écriture ». « Cette science céleste, à savoir la sainte Écriture, a pour bâtisseurs les écrivains sacrés; c'est d'après eux et leurs livres que nous entrons dans l'admirable esprit de science. » *In Apoc.*, l. XII et l. IX, t. CLXIX, col. 1203 et 1089. Cf. *In Joa.*, l. X, col. 671. Rupert aperçoit bien l'Église ancienne : l'Église de l'Ancien Testament et l'Église apostolique, mais non pas à titre de règle prochaine de la foi. L'Église juive a fait éclore les Écritures sacrées : « C'est dans ce jardin que sont écloses les fleurs de la Loi et des prophètes; et c'est dans ce jardin que l'Église des gentils a trouvé son Sauveur, parce qu'elle l'a reconnu dans les Écritures de l'Ancien Testament, dont le secret lui était dû » et lui fut donné « après la résurrection de Jésus ». *In Joa.*, l. XIV, col. 806. Ceci revient à dire que les apôtres ont eu l'intelligence des Livres saints de l'Ancien Testament et que l'interprète catholique doit conformer son exégèse à celle des écrivains du Nouveau. En fait « nous sommes édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes (Eph., II, 20) : les prophètes sont avant les apôtres dans le temps, mais pour nous, qui sommes bâtis par-dessus, nous devons toujours construire nos superstructures de telle façon qu'en interprétant les prophètes nous fassions tout porter sur les fondements apostoliques et que nous ne pensions rien des écrits des prophètes qui ne soit d'accord avec la vérité reçue par les apôtres dans leurs évangiles et leurs épîtres. Ainsi les prophètes de l'Ancien Testament sont bien des fondements; mais les apôtres sont les fondements des fondements, et le Christ le fondement de tous. » *In Apoc.*, l. XII, col. 1198.

Mais les écrits du Nouveau Testament comment les comprendre? Rupert n'est pas précis sur ce point pratique. Il parle bien une fois de cette « tradition de la vérité apostolique reçue par l'Église et exprimée en règle de foi ». Mais cette tradition est pour lui strictement inhésive à l'Écriture; ou, si elle a constitué aux origines comme une seconde source de l'enseignement catholique, bien vite elle a mêlé ses eaux à l'Écriture sainte, si bien que « le fleuve véritable, le fleuve d'eau vive, c'est la sainte Écriture et la vraie doctrine catholique que l'Église puise à la fontaine de vérité qu'elle possède en elle-même, elle qui est le jardin du Seigneur ». Col. 1061; cf. col. 1491. Bien plus, « l'Évangile écrit est toujours nécessaire à l'Église du Christ » tout au cours de sa vie. Col. 1198. Et, comme les hérétiques de l'âge suivant « ont tenté de déchirer l'Écriture de la foi catholique » et qu'ils ont voulu polluer la doctrine chrétienne, « parce qu'Arius disputait avec les mêmes Écritures et s'arrogeait les témoignages que reçoit l'Église », les conciles subséquents n'ont eu d'autre tâche que de rassembler de toute la terre des évêques, anciens confesseurs de la foi, pour reconnaître le vrai fleuve, « pour présenter les témoignages des Écritures et absorber les eaux polluées ». Dans toutes les circonstances analogues à Constantinople, à Éphèse et à Chalcédoine, « l'Écriture, comme une aigle puissante, prête à l'Église les ailes des deux Testaments, pour s'enfuir au désert et y méditer les Écritures dans un saint repos ». *In Apoc.*, l. VII, col. 1061; cf. col. 1492. Ainsi les définitions de la tradition elle-même ne font que défendre l'Écriture : « Ce sont des portes solides fermées devant les hérétiques. » Col. 1204; cf. *De off.*, t. CLXX, col. 24. C'est si vrai qu'il expose ainsi sa règle de foi : « Tout ce que Dieu dit ou promet dans les saintes Écritures se trouve résumé dans le symbole... Aussi tout ce qui est en dehors de la règle des saintes Écritures, on ne peut en exiger la croyance d'un catholique. » *De omnipotentia Dei*, c. XXVII, t. CLXX, col. 477. En définitive, « ce que nous devons chercher, comme guide nécessaire sur la théologie, le but des efforts des docteurs, c'est une connaissance plus ou moins parfaite de la sainte Écriture ». *In Apoc.*, l. XII, t. CLXIX, col. 1203; cf. col. 1446.

Il faut donc que le théologien en revienne toujours à l'Écriture. Mais beaucoup d'autres avant lui se sont penchés sur elle, ceux que Rupert appelle les Pères orthodoxes, en particulier Augustin, « cette colonne de la vérité ». *De Trin.*, pars III[a], l. VII, c. XIX. Que leur demande-t-il dans ses commentaires? Tout et rien. Il les copie constamment, mais sans le dire et sans reproduire leurs paroles : leurs œuvres sont désormais le bien commun de tous les docteurs, ou plus précisément leurs réflexions se sont intégrées au texte sacré qui appartient à tous les fidèles, mais dans la mesure exacte où ils ont saisi le sens de l'Écriture, qui demeure ainsi la seule maîtresse de la foi. Quand ils ont erré dans leurs propres pensées, au jugement de Rupert, ils n'ont que l'autorité que leur donnent leurs raisonnements. Ainsi, pour le livre de Job, dont saint Grégoire s'était fait un domaine réservé, Rupert sans façons substitue ses propres idées. *De victoria Verbi*, l. I, c. XIX, *loc. cit.*, col. 1233. Il semble en vouloir surtout à saint Grégoire d'avoir enseigné, sur les chœurs angéliques, tant de choses qui ne sont pas dans l'Écriture : « A cela que pouvons-nous dire? C'est bien là de ces belles raisons dont il est écrit : « Connais-tu donc les lois du ciel, et « vas-tu nous en donner les règles sur la terre? » (Job, XXXVIII, 33.) Nous disons donc : Si on avait dans ce sens le moindre texte d'Écriture canonique, il faudrait s'y conformer. Malheureusement, il n'en est pas ainsi... La parole de saint Grégoire n'a donc rien qui nous oblige à admettre tout cela. » *De glor. Trinit.*, l. III, c. XVII, *loc. cit.*, col. 69; cf. l. I, c. XVIII, col. 30. Nous ne disons pas que Rupert ait tort de s'écarter ici de ses prédécesseurs, mais seulement qu'il les bouscule sans précautions oratoires. Cf. *In Apoc.*, l. VIII et l. IX, t. CLXIX, col. 1085 et 1091.

En résumé, il met une distinction radicale entre les écrivains inspirés et les auteurs ecclésiastiques. Pour les premiers, où Rupert compte les prophètes de l'Ancien Testament, cinq apôtres et saint Paul, « nous recevons leur parole comme sortie de la bouche de Dieu ». « Quant aux autres », à savoir les docteurs de l'Église, « je ne crois ce qu'ils disent qu'autant qu'ils appuient leurs assertions sur l'autorité des premiers, ou par quelque raison solide, et non pas seulement parce qu'ils le disent ». *De Trin.*, pars III[a], l. IV, c. VIII. Les Pères ont reçu le don de science; mais entre le don de science et le don de sagesse ou celui d'intelligence qu'ont reçu les apôtres il y a une grande différence. *De Trin.*, pars III[a], l. VII, c. I. Les premiers ont compris d'emblée toute l'Écriture, mais les seconds n'en découvrent péni-

blement que quelques aspects, et leurs superstructures laborieuses ne sont jamais aussi précieuses que le fondement posé par Jésus-Christ. *In Apoc.*, l. VI, t. CLXIX, col. 1010-1011. Les Pères ont beau ajouter aux saintes Écritures les ornements de tous les arts libéraux, ils ne peuvent égaler la richesse du texte sacré, fussent-ils aussi savants que Jérôme et Augustin. *De Trin.*, *loc. cit.*, c. IX-XIX. Et surtout ils n'ont pas la même autorité dans l'Église : les apôtres ont reçu « le calame des écrivains et la verge des maîtres. Il en est quelques-uns qui, par la suite, ont aussi reçu le calame, mais pas la verge, c'est-à-dire la faculté d'écrire, mais sans la dignité du magistère, qui fait qu'aucun homme d'Église ne peut douter de leur moindre parole. C'est là le privilège des prophètes et des apôtres et évangélistes... En dehors d'eux tout ce qui se dira de différent dans la suite devra être supprimé; cela n'aura plus aucune autorité... *ut exceptis apostolis, quodcumque aliud postea dicitur, abscindatur, nec habeat postea auctoritatem.* » *In Apoc.*, l. VI. col. 1017. Voilà pourquoi Rupert fait si bon marché des opinions des Pères!

Comprendre l'Écriture n'est donc le monopole d'aucun Père de l'Église, ni même des savants : « Les simples peuvent en saisir facilement au moins le sens littéral et le sens moral : les mots qu'elle emploie ne cachent pas de pièges... Par leur simplicité ce sont bien des écrits populaires que la multitude fidèle a vite fait de comprendre et qui ne sont obscurs que pour les indignes. » *De glor. Trin.*, l. I, c. III, col. 15. L'auteur va plus loin parfois et soutient que « le fidèle » peut lire à livre ouvert les mystères de l'Apocalypse : « Ce livre, c'est toute la sainte Écriture : le livre s'ouvre devant le prophète, parce qu'elle est rendue intelligible à l'homme fidèle, *fideli viro, gratia Christi aperiente.* » *In Apoc.*, l. X, col. 1153. Ces prétentions imprudentes, rapprochées surtout des appréciations précédentes sur les Pères de l'Église, prennent des allures de libre examen; Wicleff et les protestants les ont entendues dans ce sens. Ils n'ont même pas eu à tronquer les citations; car, il faut bien l'avouer, les affirmations de Rupert ne sont pas assez nuancées : c'est le fait d'un moine vivant dans un milieu fermé, d'un exégète qui n'est pas assez circonspect, et qui s'est acquis une certaine habileté et une grande réputation dans l'interprétation des Livres saints, où il prétend bien n'avoir de leçons à recevoir de personne.

Mais, en réalité, ce moine vivait dans la foi de l'Église et reconnaissait en elle la gardienne nécessaire et incorruptible des Livres saints; car « les hérétiques ont pu lacérer la sainte Écriture et la déchirer en de mauvais sens; mais ils n'ont pu scinder la sainte Église, ni la foi catholique déposée au cœur des fidèles. » *In Joa.*, l. XIII, et *In Apoc.*, l. XI, col. 789 et 1170. C'est l'Église qui confère à son exégèse sa valeur, comme elle avait jadis autorisé les commentaires des grands docteurs. Si donc il écarte volontiers l'interprétation de tel docteur particulier, il n'aime pas qu'on lui dise qu'il s'éloigne de l'opinion commune des Pères. « Ce travail [sur le Cantique des Cantiques qu'il entendait de la sainte Vierge et non de l'Église], ce travail, que chaque lecteur le reçoive avec bienveillance; il n'est pas, croyez-le, contraire aux anciens docteurs; c'est simplement quelque chose qui s'ajoute à leurs exposés. » *De glor. Trin.*, l. VII, c. XIII, col. 155. Au contraire, le moine se réfère volontiers aux interprétations mystiques « connues de tous ou presque tous les élèves de la sainte Église : ainsi dans Abel il faut voir le Christ, et dans Caïn le peuple juif », *De victoria Verbi*, l. II, c. XX, col. 1259. Rupert est donc en définitive un commentateur catholique; il interprète les Livres saints d'après la doctrine de l'Église; mais il faut qu'il soit conduit par les textes — et ils sont rares surtout dans l'Ancien Testament — pour constater ces droits essentiels de l'Église sur l'Écriture : « La sainte Écriture est l'œuvre de la foi; c'est aussi la doctrine de la maison, la doctrine de l'Église, qui est la maison de Dieu » *De glor. Trin.*, l. VII, c. VII, col. 148.

Mais, pour son compte personnel, fort de sa foi catholique, il s'enferme dans sa tour d'ivoire, seul avec le texte inspiré, et il croit bonnement interpréter l'Écriture d'après l'Écriture seule. Ses procédés favoris sont le texte, le contexte et les passages parallèles. « Cherchons la sagesse, consultons la sainte Écriture elle-même, hors de quoi on ne peut rien trouver, rien dire de solide ni de certain. » *In Apoc.*, l. VIII, col. 1085; cf. col. 1493. « C'est une joie profonde de pouvoir appuyer un témoignage scripturaire *de aliqua priore Scriptura.* » *De glor. Trin.*, l. IX, c. III, col. 182. C'est d'ailleurs là une consigne divine : « Notre-Seigneur a bien fait de nous en prévenir : si vous ne labourez ce passage au moyen d'un autre passage scripturaire, vous n'en tirerez pas le vrai sens. » *In Apoc.*, l. VIII, col. 1085.

Avec de pareils principes sur l'autosuffisance de l'Écriture, la tentation était grande pour l'exégète de rapprocher des textes qui n'ont entre eux qu'une similitude verbale. Rupert s'y laisse prendre parfois : *Et audivi angelum aquarum* disait l'Apocalypse, XVI, 5. « Quel est cet ange? se demande-t-il. Quelles sont ces eaux? Ce sont les fidèles, car Isaïe a écrit : *Aquæ ejus fideles sunt!* » *In Apoc.*, l. IX, col. 1118. Et voilà le passage expliqué! En général cependant les rapprochements sont meilleurs. *Loc. cit.*, col. 1077. « Rupert avait bien lu l'Écriture et la possédait tellement que, quelque sujet qu'il traite, il réunit tous les textes qui s'y rapportent. » *Hist. litt. de la France.*

Que si un texte résiste à tout traitement par passages parallèles, il remonte aux anciennes versions et même au texte hébreu. Tout cela était conforme à ses principes et ne le faisait pas sortir de l'Écriture. En plus de la version latine de l'Ecclésiaste *secundum hebraicam veritatem*, que lui prêta le moine Grégoire et qu'il utilisa pour son commentaire, *In Ecclesiasten*, prol., il se réfère parfois aux traductions grecques de Symmaque, d'Aquila et de Théodotion, et cite une fois le Talmud pour le réfuter. *De Trin.*, l. V, c. VII, t. CLXVII, col. 332 et 335. Mais il utilisait sans doute ces sources juives dans des traductions, ou plutôt dans des citations de saint Jérôme; car s'il connaissait assez bien le grec, *De Trin.*, *In Reg.*, l. III, c. XIII, col. 1155, il se défiait de ses aptitudes en hébreu. *Loc. cit.*, *P. L.*, t. CLXVII, col. 427. Il cite quelquefois, mais presque toujours d'après saint Jérôme, la traduction des Septante, *In Jud.*, c. V; plus souvent il la critique. *In Deuteron.*, l. I, c. VI; *De glor. Trin.*, l. III, c. XXII; *In Joa.*, l. XIII; *De victoria*, l. XII, c. XXV, t. CLXIX, col. 73, 792 et 1482 : « Les Septante n'étaient pas des prophètes, mais des interprètes et souvent ils n'ont pas donné une traduction exacte... Pourquoi donc l'apôtre Paul s'est-il servi de cette version? C'est parce que, chez les Grecs à qui il écrivait, elle était très répandue depuis le temps de Ptolémée Philadelphe, et que saint Paul aurait été importun et mal écouté s'il avait essayé de leur montrer que les Écritures étaient mal traduites. Il a préféré citer une phrase qui avait un sens édifiant plutôt que d'offenser des lecteurs prévenus en corrigeant leur édition. » Mais, il faut bien le dire, Rupert suit d'ordinaire servilement le texte de la Vulgate, ce qui ne facilite pas toujours ses efforts de concordance. *In Joa.*, l. XIV, *P. L.*, t. CLXIX, col. 799-800. Parfois il choisit parmi les diverses leçons de la Vulgate « celle des meilleurs manuscrits ». *Loc. cit.*, col. 1119 et 1176. Enfin, il admet comme canonique, « par l'autorité du concile de Nicée », Tobie et Esther; et, sur l'avis de son ami Cunon, il utilise les fragments deutéro-canoniques d'Esther. *De divinis officiis*, l. XII, c. XXV, et *De victoria*, l. VIII, c. I, t. CLXX, col. 331,

et t. CLXIX, col. 1379. S'il met à part le livre de la Sagesse, *De Trin.*, l. III, c. XXXI, t. CLXVII, col. 318 et 387, il s'en sert pourtant pour l'édification. *De victoria*, l. III, c. XIV, t. CLXIX, col. 1281.

Les principes de Rupert en matière d'herméneutique sont donc irréprochables et, quand il veut bien considérer l'Écriture sans parti pris, Rupert en donne des explications excellentes où les moindres nuances, les moindres particules du texte sont mises en relief. Ceci s'applique surtout au commentaire moral sur l'Ecclésiaste, qui est « de tous ceux de Rupert, le plus suivi, le plus littéral », au jugement des auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*. Mieux encore, si on le met en présence d'un récit historique obscur, il sait le rendre clair et cohérent, en montrant « l'objet traité, l'intention du premier auteur, et l'utilité » qu'en espéraient ceux qui l'ont mis dans la liste des Livres saints. *De victoria, loc. cit.*, col. 1428; « ce sont là les trois choses qu'il faut rechercher dans l'ouvrage d'un bon auteur ». *De officiis*, l. II. c. VIII, t. CLXX, col. 140.

2° *Exégèse littérale.* — Une autre fois, dans son livre *De victoria Verbi Dei*, le trop pieux exégète avait réussi à suivre un plan quasi-historique, mais, chose curieuse, il dut y être forcé par une espèce de gageure que lui avait proposée son protecteur, l'abbé de Siegburg, pendant qu'il résidait chez lui. Cunon s'étonnait, en mystique qu'il était, du cas que faisait la liturgie des livres des Machabées et de la description des grandes monarchies persécutrices dans Daniel; et Rupert, comme il le raconte lui-même, *De victoria*, préface, t. CLXIX, col. 1215, eut cette répartie pleine de bon sens, que « les Machabées par leur courage dans les combats, et les autres saints de l'Ancien Testament, comme Esther et Mardochée, par leurs travaux et leurs guerres, ont empêché la destruction du peuple qui détenait les promesses du Messie, et ont contribué ainsi à la victoire du Verbe qui devait chez lui prendre chair! — C'est cela, s'écria Cunon, faites-moi un traité *De victoria Verbi Dei!* » En fait, c'était une idée familière à Rupert. Cf. *De Trin.*, *In Reg.*, l. II, c. XX; *In Dan.*, c. I, t. CLXVII, col. 1119 et 1509. Mais le nouveau était de le voir s'attaquer à un commentaire historique. Après une longue dissertation préliminaire sur les deux adversaires en présence, le Verbe et le démon, l'auteur en arrive enfin à la création de l'homme, dont il fait, selon la pratique de son temps, le champion de Dieu. Il découvre en effet que, depuis le Protévangile : *Inimicitias ponam inter te et mulierem*, c'est toute l'Écriture qui est comme « le livre des guerres de Jahvé »; et le mieux est encore d'en dérouler le récit pour l'édification du lecteur : « Contemplons de là, comme d'une haute montagne, la valeur du Verbe de Dieu, qui descend combattre la malice ou le mensonge du diable. » Col. 1258. Le plus étonnant, c'est que cette étude, commencée si curieusement, se poursuit, comme une épopée assez cohérente : *sermo per compendium currens, omissis mysteriorum sive allegoriarum longis itineribus.* Col. 1269; cf. col. 1301. « Nous dirons seulement, lit-on dans l'*Histoire littéraire*, que, laissant là les allégories et les sens mystiques qui attirent pour l'ordinaire son attention, Rupert écrit ici en forme d'histoire les guerres du Verbe de Dieu contre le démon, appliquant à son plan les principaux événements rapportés dans les Livres saints. Il décrit historiquement... les persécutions et les guerres que le diable a suscitées contre les Israélites, les mauvais traitements des Égyptiens, le schisme des deux royaumes de Juda et d'Israël... » L'auteur déplore chemin faisant, que « les docteurs aient trop négligé » cette suite de la religion, col. 1319. Il montre enfin comment le Verbe de Dieu a rempli son ministère, vaincu le démon par sa mort, a formé son Église et a triomphé de tous ses ennemis : les juifs, les païens, les hérétiques, l'Antéchrist. On ne devra donc pas faire grief à l'auteur de laisser apparaître de place en place la trame mystique de son plan : la lutte de la femme et de son enfant contre le dragon, col. 1419; mais on devra au contraire lui faire un mérite d'avoir résumé — en moins de 250 colonnes de la Patrologie — tout ce que le Moyen Age pouvait connaître de l'histoire d'Israël et de l'histoire de l'Église. Le résumé est assez suivi et a « l'agrément de la nouveauté »; les réflexions qui l'accompagnent sont d'une grande élévation. Sans vouloir comparer cet essai méritoire à des chefs-d'œuvre admirés de tous, il faut donner pourtant une place, unique au Moyen Age, au livre *De victoria Verbi* du moine Rupert entre le *De civitate Dei* de saint Augustin et la « suite de la religion » de l'*Histoire universelle* de Bossuet. Il faudrait, pour faire supporter ce rapprochement, citer quelques vues profondément religieuses de l'apprenti historien; en voici une qui annonce ces synchronismes chers à Bossuet : « Qui pourra dire ou concevoir la longueur des temps, l'antiquité qui sépare l'Incréé, des temps, des années et des jours des hommes nés d'hier? Quand la plus ancienne des bêtes [de Daniel] sortait de la mer, quand le royaume des Assyriens s'éleva de terre, déjà cet « Ancien des jours » conversait avec Abraham, et il était aussi ancien qu'il l'est maintenant. » «... Contre le décret de l'Ancien des jours, ces bêtes récemment surgies, dont la naissance n'avait rien apporté au monde, s'élancèrent pour le ruiner; de là ces invasions plus ou moins larges du monde qui est le royaume de Dieu; c'étaient des hommes qui prétendaient régner sur des hommes, alors qu'aux yeux du Seigneur tous les hommes se valent, comme un rat un rat. » Col. 1366. Reprenant les condamnations sommaires d'Augustin, il assure que les grands conquérants « régnaient dans le sang et commandaient dans la mort, qu'ils avaient soif de gloire et s'abreuvaient de calamités ». Pour le détail de ces batailles sanglantes et de ces intrigues de palais, il renvoie « ceux qui ont le temps aux historiens profanes », à Josèphe, à Trogue-Pompée, cf. col. 1395, 1407, 1448, etc.; pour lui, il préfère à ces monarchies tyranniques, « même au point de vue du bonheur terrestre, le sort du peuple juif captif, mais riche de la promesse d'un sauveur ». Col. 1397. Pour lui, comme pour le psalmiste, les religions païennes n'étaient que des cultes de démons, col. 1403 et 1489; et, parmi les princes idolâtres, les meilleurs ne valaient rien. Col. 1377. Mieux informé sur le compte du peuple de Dieu, Rupert rend raison de l'imperfection de l'ancienne économie religieuse : préceptes cérémoniels transitoires (cf. *De Trin.*, *In Genes.*, l. V, c. XXI et *In Exod.*, l. II, c. XXV, t. CLXVII, col. 388 et 632), préceptes moraux élémentaires, promesses exclusivement temporelles, aucune clarté sur les mystères de l'incarnation et de la passion. *De vict.*, l. III, c. XXVII et XXVIII, col. 1292. Après la déplorable insouciance d'Égypte, la Loi devait tenir les juifs en haleine, cf. t. CLXX, col. 581. Il explique d'après saint Paul que ces promesses temporelles de la Loi en faveur des rois étaient conditionnelles, tandis que la promesse spirituelle du Messie à Abraham et à toutes les nations était sans conditions. *De vict.*, col. 1308-1310. Bien plus, il prétend, appuyé sur l'Écriture même, sur le psaume XLIX, Isaïe, I, 11, Ézéchiel, XX, 25 et à plus juste titre sur Jérémie, VII, 22, que le culte mosaïque ne représentait qu'une tolérance divine provisoire, col. 1336-1338 et 1422 (cf. t. CLXX, col. 581), tandis que la religion plus intérieure des prophètes répondait mieux aux désirs de Dieu. A l'époque de l'exil, il note avec le maintien d'espérances terre-à-terre, une pratique religieuse plus spirituelle, plus monothéiste, consécutive aux déceptions des exilés et aux persécutions des païens. Col. 1388. Le judaïsme des scribes de la restauration n'est pas sans une certaine dignité. Col. 1355 et 1380. Cependant, jusqu'au Christ, la reli-

gion juive est resserrée à une seule nation, col. 1491; cf. *Annulus*, t. CLXX, col. 565. Ce dernier livre, qu'il intitula *Annulus*, l'anneau que l'enfant prodigue veut restituer à son frère aîné, est un dialogue entre un chrétien et un juif, qui utilise les données religieuses du *De victoria Verbi;* mais il a le tort de professer que les juifs, par suite de leurs rêves terrestres, ont trouvé dans leurs Écritures un piège. Col. 574. A part cette exagération, il y a dans ces deux livres beaucoup de vues exactes, qui montrent que leur auteur savait maintenir à leur vraie place les institutions et révélations de l'Ancien Testament; quand il se départait de l'exégèse allégorique, la Loi lui apparaissait comme « le pédagogue qui conduit au Christ ». Gal., III, 24.

3° *Exégèse allégorique.* — Mais, il faut bien l'avouer, la plupart des œuvres de Rupert sont gâtées par deux défauts fonciers : d'abord par l'abus des sens spirituels, défaut commun à beaucoup d'exégètes de ce temps; puis — et ceci est une manie propre à notre auteur — par le développement de thèses théologiques qui substituent les idées de Rupert aux intentions de l'auteur sacré et faussent la perspective du Livre saint.

Pour l'allégorie qui rapporte l'Ancien Testament à Jésus-Christ, et en général pour l'interprétation figurée, il professe un goût très marqué : ces sens lui plaisent, avoue-t-il, bien plus que le sens littéral. *De gloria Filii hominis*, l. VI. « Prendre un passage dont la lettre, l'écorce est obscure, et en montrer les richesses intimes, c'est même tout le mérite et la grandeur de la vie contemplative. » Pourtant ces sens mystiques « ne sont pas à la portée du populaire »; et même ils n'ont pas été définis par les écrivains du Nouveau Testament. En cherchant ces allégories, Rupert n'est donc pas conséquent avec ses principes, d'autant que, si les apôtres s'en sont tus, « ce n'est pas la science qui leur a manqué, ni la volonté de les décrire; mais Dieu leur a imposé le silence pour laisser aux Livres saints leur grandeur et s'accommoder à la faiblesse des esprits. » Il cite trois exemples d'exégèse allégorique dans saint Paul (Gal., IV, 24) et dans saint Jean (XIX, 36, 37) : « preuve qu'ils auraient bien su expliquer tous les mystères de la Loi et des prophètes. Mais c'est, de leur part, le fait d'une louable discrétion d'avoir ainsi posé le fondement parce qu'ils savaient bien qu'il ne manquerait pas de docteurs qui après eux chercheraient ces expositions de surcroît. » *In Apoc.*, l. VI, col. 1009-1111. De fait « le génie des Pères s'est exercé à ne laisser aucun verset de l'Écriture sans allégorie ». *De officiis*, l. XII, c. XXIV, t. CLXX, col. 331. Rupert est tout excusé de les avoir imités.

Mais cet abus n'est encore rien à côté de celui des systèmes *a priori*. Au lieu d'étudier tel livre de la Bible dans son texte et son contexte, dans son but et dans ses divisions manifestes, il lui attribue une place dans un système de théologie biblique, tout entier éclos de sa méditation. Voilà pourquoi il traite rarement un livre de la Bible isolément; il préfère parcourir d'un seul élan tout l'Ancien Testament, tous les prophètes anciens, quitte à se déclarer fourbu vers la fin, ou même au beau milieu de sa course. *De glor. Trin.*, l. VI, c. XXI, et l. VII, c. XVI, t. CLXIX, col. 140 et 158; *In XII prophetas minores, Prol. in Nahum; De gloria Filii hominis*, l. XII et XIII, t. CLXVIII. De là aussi ces titres tout théologiques de commentaires qui sont manifestement des thèses systématiques. Ces idées *a priori* le dominent jusque dans la disposition des parties de son travail : il ne faut pas espérer qu'elles répondront aux divisions du livre qu'il explique : il préfère en supprimer tous les chapitres qui ne vont pas à son idée, et développer les versets qui lui conviennent. Ainsi le *De gloria Filii hominis*, qui prétend être une explication de l'Évangile selon saint Matthieu, est construit sur cette pensée que le Fils de l'homme vérifie les quatre symboles d'Ézéchiel; si donc les douze premiers chapitres, développés dans neuf livres, montrent en Jésus « la face de l'homme », les suivants sont laissés de côté, les chapitres XXVI et XXVII sur la passion (livre X) sont rapportés à la *facies vituli*, et les deux derniers symboles sont à peine expliqués en un seul livre.

Il faut pourtant dire quelques mots de ces idées générales de Rupert sur l'Écriture sainte, quelques-unes étant de son cru, et les données traditionnelles ayant été, de sa part, l'objet d'une revision sévère et de longues explications. Le moine de Liége a fort bien constaté que les « livres des prophètes dérivent de ceux de Moïse », col. 183; mais il est persuadé à priori que la Bible peut et doit être ramenée à un plan unique, simple comme le Dieu qui l'a dictée : « Car toute l'Écriture canonique est un seul livre, qui tend au même but, le Verbe, qui vient d'un même Dieu et qui a été écrite d'un seul et même Esprit. » Et les acteurs de ce drame unique sont marqués *in capite libri*, au premier verset de la Genèse : « Ainsi les mots : *In principio* (= *in Filio*) *creavit Deus cælum et terram, et Spiritus Dei ferebatur super aquas*, forment le magnifique en-tête de ce livre, et prêchent la gloire de la Trinité. » Père créateur, Fils rédempteur, Esprit-Saint sanctificateur. *De glor. Trin.*, l. I, c. V, col. 18. Si l'on ajoute que, pour Rupert, chacune des personnes divines a, pour ainsi dire, sa zone d'influence propre, on comprendra pourquoi il divise l'Écriture sainte en trois parties fort inégales : les trois premiers chapitres de la Genèse étant rapportés au Père, le reste de l'Ancien Testament parlant sans cesse du Verbe qui se prépare à son incarnation par des manifestations de plus en plus claires, et le Nouveau Testament, y compris l'incarnation de Jésus et ses œuvres de grâce, étant l'œuvre propre du Saint-Esprit. Cette appropriation avait bien des éléments traditionnels, par exemple l'attribution au Fils de Dieu des théophanies, de la Sagesse incréée et même des oracles prophétiques. Mais les anciens Pères, voyant bien ce qu'elle avait de systématique, y avaient fait bien des accrocs, et aucun exégète latin, du moins après Augustin, ne s'y était tenu d'une façon aussi intransigeante. Non seulement elle fournit à Rupert la division tripartite de l'immense commentaire *De Trinitate et operibus ejus*, 3 livres au Père, 30 livres au Fils et 9 au Saint-Esprit; mais elle impose son exclusivisme au commentaire *In XII prophetas minores* et au livre *De victoria Verbi*, qui l'un et l'autre se cantonnent dans la recherche des traces du Verbe dans l'Ancien Testament; enfin l'attribution des œuvres de grâce au Saint-Esprit inspire d'une façon souvent malheureuse le commentaire de saint Jean, pour l'incarnation, pour l'institution des apôtres, pour l'eucharistie, etc... On peut dire que ce cadre trinitaire était devenu chez Rupert une hantise qui souvent obscurcissait son regard, au lieu de l'éclairer. Rien de plus artificiel à ce point de vue que le livre : *De glorificatione Trinitatis*, qu'il appelle plus justement *De mysterio numeri ternarii*, col. 166, où tous les groupes de trois lui servent de motifs à développements théologiques, depuis les trois anges d'Abraham jusqu'aux trois patriarches ou aux phrases à trois membres de l'Exode ou de la Genèse. Col. 94, 95, 125, etc...

Une autre idée mystique qu'il cherche à vérifier sans cesse, c'est le septénaire des dons du Saint-Esprit. Il la poursuit dans son *De Trinitate:* les sept jours de la création y sont rapportés, de même que les sept âges du monde et les sept âges de l'Église. Comme la première section est rapportée au Père, la seconde au Fils et la troisième à l'Esprit-Saint, il en résulte que ce commentaire qui prétend embrasser en somme toute l'Écriture sainte, au lieu d'en suivre les méandres providentiels, est étroitement endigué dans des canaux symétriques. Qu'en résulte-t-il? C'est que la distribution des

eaux se fait péniblement. Rien de plus artificiel que l'attribution des dons de l'Esprit aux sept jours de la création; rien de plus incomplet que cette attribution aux derniers âges de l'Église. *De Trin.*, pars III[a], l. VII-IX. Cependant, jusque dans ses excès d'allégorie, Rupert n'a pas perdu toutes ses habitudes d'observation historique et d'analyse des textes; c'est ainsi qu'il explique d'une façon assez heureuse la genèse de l'idée messianique à travers les âges : « Dans le premier, jusqu'à Noé, Jésus-Christ n'apparaît qu'en figure, c'est-à-dire sans se faire reconnaître; dans le second âge, il se cache encore sous des alliances et des actions mystérieuses; c'est dans le troisième, avec Abraham, que le Messie est annoncé personnellement; dans le quatrième âge, avec David, il apparaît en Messie-roi, et dans le cinquième, avec les prophètes, en Messie-pontife; enfin, dans le sixième, il vient lui-même en s'incarnant. » *De Trin.*, l. III, c. XXXVI. « Ce plan est très beau, constatent les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*. Il serait à souhaiter que l'auteur eût été aussi heureux dans l'exécution. » Sans vouloir contester la beauté de ce plan, son principal mérite serait pour nous assurément son objectivité. Mais Rupert avoue que ses considérations sur le Messie ne sont point toutes dans l'Écriture même. *De Trin.*, *In Jerem.*, c. I. Au vrai, la conformité sommaire qu'elles présentent avec nos idées actuelles sur le messianisme en Israël provient, non point tant d'une étude personnelle des données bibliques, que de l'utilisation assez heureuse d'une synthèse toute faite et qui apparaît, de prime abord, bien gratuite, d'un rapprochement, traditionnel depuis saint Augustin, entre les sept âges du monde et les sept dons du Saint-Esprit : c'est ainsi que le don de science correspond à l'époque de la Loi mosaïque, et que le don de force coïncide avec l'attente du Messie-roi! Nous dirions, à l'encontre de l'*Histoire littéraire*, que le plan général repose sur une hypothèse à priori, mais que l'exécution révèle assez de discernement. D'ailleurs l'auteur est loin de voir une pure coïncidence entre les deux septénaires : il y trouve la marche même des desseins de la divine miséricorde. Et dans le Nouveau Testament, il trouve même correspondance, mais dans l'ordre inverse, puisque tout descend du Christ : *Hic autem a scientia ad timorem descendimus*. *De Trin.*, pars III[a], l. I, c. XXXI, t. CLXVII, col. 1601. Et le commentateur de rapprocher l'époque de la passion du Christ du don de sagesse, l'illumination des apôtres du don d'intelligence, l'abolition des pratiques juives du don de science; les combats des martyrs montrent le don de force; les enseignements des saints Pères et des docteurs, le don de science; la conversion finale des juifs fera apparaître le don de piété; et le jugement dernier fera régner la crainte du Seigneur. Nous avouons que cette synthèse toute gratuite nous paraît un peu moins forcée que tant d'autres du même exégète; et nous pourrions montrer que Rupert s'y est tenu avec plus de bonheur que ne le dit l'*Histoire littéraire*. Cette synthèse du *De Trinitate*, il la reprendra par parties dans chacun de ses commentaires postérieurs. C'était le moule dans lequel s'était coulée dès sa jeunesse monastique sa *lectio divina*. L'emprise de Dieu sur le monde est décrite comme une immense symphonie en *crescendo* jusqu'à la naissance du Christ, en *diminuendo* depuis sa passion. Cette vue ne l'encourageait guère à vanter les progrès de la doctrine dans l'Église et, sauf en un passage où il constate le développement des symboles (*De Trin.*, t. CLXVII, col. 202), la lumière pour Rupert est aux origines de l'Église.

Plus risquée apparaît l'application du septénaire des dons du Saint-Esprit, au commentaire de l'Apocalypse, *In Apoc.*, l. II, et l. IX, prol., t. CLXIX, col. 903 et 1087. On avait dû lui reprocher d'imposer au texte sacré ses propres préjugés; mais il s'en défend : « Ce n'est pas une explication forcée que de dire que ce livre expose ses oracles selon l'ordre des sept esprits de Dieu : voyez plutôt le cadre symbolique de chaque vision! » Col. 903. Inutile de noter que, si l'Apocalypse parle des « sept Esprits » de Dieu (Apoc., IV, 5) et est bien disposée en sept visions, celles-ci n'ont aucun rapport avec les dons du Saint-Esprit du prophète Isaïe; que, si l'apôtre Jean en a emprunté le matériel à la prophétie de Daniel, il n'a pas eu dessein de décrire comme son prédécesseur les luttes de l'Église juive, auxquelles tenacement notre auteur, au prix de va-et-vient perpétuels, ramène toute l'Apocalypse. *Loc. cit.*, l. IX, col. 1089. Cependant Cochlée et d'autres nous avertissent de ne pas mépriser cette œuvre très étudiée dans les détails, quoi qu'il en soit de son point de départ.

On peut donc regretter que Rupert soit resté si fidèle à son point de vue sur l'Écriture sainte. En effet, regardant tout l'Ancien Testament, depuis l'expulsion d'Adam du paradis terrestre, comme une série de reprises du Verbe de Dieu, c'est avant tout le sens allégorique qu'il entend exposer : il cherche dans les moindres textes la figure des réalités chrétiennes. Et comme ces réalités chrétiennes se présentent toujours à lui sous le même aspect théologique, ce sont les mêmes exposés des dogmes catholiques et de la morale religieuse qui se répètent à propos des textes bibliques les plus divers. C'est le perpétuel retour aux lieux communs que les écrivains trop diserts ne savent pas éviter. Les textes n'en deviennent pas plus clairs et l'enchaînement des chapitres des auteurs sacrés se fait pénible à suivre.

Cette infidélité de l'exégète au texte inspiré jointe à cette fidélité à ses théories nous indique la méthode à adopter dans l'exposé de sa doctrine théologique : il ne servirait de rien de suivre la trame des livres de la Bible, car il faudrait s'égarer dans le dédale des commentaires; il faut bien plutôt les remettre en ordre logique, selon le cadre mental de l'auteur. Les passages parallèles permettent souvent d'éclairer l'un par l'autre et même de rétablir parfois le texte assez défectueux des anciennes éditions. Ce rapprochement permet bien vite de constater que ces passages parallèles ne se recouvrent pas entièrement et qu'ils constituent, par leur réunion, un exposé assez complet et, presque toujours, assez cohérent des points de doctrine qui intéressent le commentateur : on découvre ainsi sous l'exégète diffus un théologien dont l'enseignement mérite bien quelques instants d'attention. Ceux qui l'ont fait ne s'en sont point repentis : le P. de La Taille cite Rupert trente-deux fois dans son *Mysterium fidei* (cf. la table des auteurs).

IV. LE THÉOLOGIEN. — On a dit que Rupert, exégète intempérant, n'était pas un théologien. Bien au contraire, ses commentaires ne sont qu'un tissu de considérations théologiques. Seulement ces problèmes doctrinaux y sont traités très diversement, suivant qu'ils se rattachent ou non à son système théologique et à ses préoccupations personnelles.

1° *Attitude générale*. — Les ambitions spéculatives de Rupert sont modestes, et elles affectent un tour contemplatif qui n'étonne pas de sa part : « Il nous faut admirer pourquoi Dieu a fait ainsi; si nous le faisons sans discuter les raisons de Dieu, mais en cherchant sobrement, cela ne disconvient pas. » *De Trin.*, l. II, c. XX, t. CLXVII, col. 265. Aucune question théologique, si haute soit-elle, n'est pour lui indifférente; tout dépend de l'esprit dans lequel on l'aborde. Il a autant d'horreur que de mépris pour « ceux qui veulent sonder la majesté divine, pour ces gens qui s'empêtrent en des questions inextricables, comme celles-ci : Si Dieu a fait toutes choses bonnes, d'où vient le mal? » *In Joa.*, l. IX, t. CLXIX, col. 575. Devant des questions si révolutionnaires posées par « des hommes curieux et inquiets, scrutateurs soupçonneux des secrets divins »,

col. 1252, Rupert tourne court avant toute discussion par des réflexions comme celles-ci : *Quis cognovit sensum Domini? Judicia tua abyssus multa!* Cf. *De Trin.*, *In Gen.*, l. VIII, c. XXXVII; *In Deuteron.*, l. I, c. XXXI; *In Reg.*, l. V, c. XII; et *In Joa.*, l. IX, t. CLXIX, col. 669. Réponses qui semblent dictées par son incuriosité, et qui témoignent seulement de sa circonspection. Car, à côté de ces questionneurs impies ou imprudents, il en est d'autres mieux intentionnés, auxquels le théologien doit une réponse. « Et tout de suite, après avoir dit son fait au calomniateur qui cherche la discussion plutôt que la lumière, le théologien se penche doucement vers celui qui interroge dans une intention bienveillante, non pour disputer, mais pour pouvoir connaître un peu la vérité sur Dieu... » *In Apoc.*, l. XI, t. CLXIX, col. 1180. A plus forte raison, la lumière est-elle promise « aux yeux de la foi aimante qui cherche par l'intelligence ». *De glor. Trin.*, l. I, c. XIII, col. 25. Car il s'agit bien pour Rupert de comprendre, de « bâtir sur les données de la foi », et pour les grands problèmes qui l'intéressent — les seuls qu'il ait examinés et les seuls que nous devrons étudier dans ses commentaires — il donne du moins des solutions d'attente. Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* n'ont donc pas suffisamment distingué quand ils ont dit qu' « il veut parler d'une infinité de choses ... sans les appuyer de preuves solides ». *P. L.*, t. CLXX, col. 746. Rupert est un théologien incomplet, amateur, si l'on veut, et éclectique; mais il ne manque pas de pénétration, quand il s'en donne la peine.

Une fois même, il reprend mot pour mot, il copie peut-être, la devise de saint Anselme : *fides quærens intellectum. In Joa.*, l. VI, t. CLXIX, col. 454. Il cherche, sinon avec le même génie, du moins avec le même respect de la foi, la même curiosité d'esprit et avec le même dédain des opinions reçues. Le but est donc le même chez ces deux moines qui furent à peu près contemporains. Mais les matériaux théologiques sont bien différents : alors que le prieur du Bec se fait un point d'honneur, une coquetterie de n'employer que des arguments de raison, sans recourir expressément aux données de la sainte Écriture, le moine de Saint-Laurent fait fi du raisonnement et s'attache au texte sacré. A eux deux, ils auraient fait un théologien presque complet.

Mais Rupert est encore des deux le plus unilatéral. Il ne s'appuie guère, même dans les problèmes les plus théoriques, que sur l'Écriture : « Je veux ne point aller contre les Écritures, et sans elles je n'ose recevoir aucune opinion. » *Annulus*, t. CLXX, col. 570. Il a le plus grand respect pour l'Église; mais, comme il a des notions très frustes de l'ancienne histoire ecclésiastique et qu'il néglige les conciles et les Pères qu'il connaît pourtant, le magistère de l'Église ne lui apparaît distinctement que dans ses interventions contemporaines, par exemple, dans les controverses avec les Grecs. « Les Grecs ont été réfutés par l'Église romaine, colonne de l'Église latine, s'affirmant au cours des siècles par de nombreux conciles, s'éclairant de la lumière évangélique et s'appuyant sur la pierre de la foi; bien plus, elle a pour elle dans le cas saint Athanase, un Grec catholique et orthodoxe; il n'y a plus, pour la joie de notre foi, qu'à ajouter ici à l'autorité des Écritures le témoignage du raisonnement. » *De glor. Trin.*, l. I, c. XVII, t. CLXIX, col. 29; cf. t. CLXVII, col. 518.

Une autre fois, il fait profession de « s'attacher aux saints docteurs, dont la foi stable guide le théologien, comme Arcturus conduit le marinier ». *In Joa.*, l. III, col. 291. Mais c'est là une attitude théorique : ses notions patristiques et conciliaires sont excessivement vagues. Quant à la raison, à quoi il recourt *ad abundantiam juris*, c'est encore la raison illuminée par la foi et basée sur l'Écriture. Au contraire, les philosophes anciens sont pour lui « des fils de la nuit » et des « faux prophètes », dont la progéniture se retrouve dans les hérétiques et les ergoteurs modernes. *In Joa.*, l. I; *In Apoc.*, l. IX; *De victoria*, l. II, c. X, col. 209, 1121 et 1251. Tout au plus concède-t-il, comme ornement du discours théologique, qu'on fasse appel, comme à des serviteurs, aux arts libéraux. *De Trin.*, pars III^{a}, l. IV, c. X. Il se défie de la métaphysique et, à la façon dont il s'en sert, il n'a pas tout à fait tort. Voir, sur la corporéité des anges et leur localisation, *De victoria*, l. I, c. XXVIII, col. 1242, cité ci-dessous.

Au-dessus de la science spéculative, « qui connaît Dieu par ses œuvres » naturelles ou surnaturelles, il y a une connaissance mystique qui éclaire « l'âme choisie par la visite du Verbe, par un contact de sa propre substance, qui donne l'expérience des choses de Dieu. Mais cette science est rare et incommunicable. » *De victoria*, l. I, c. III, col. 1219.

2° *Dieu créateur.* — Dieu d'ailleurs est incompréhensible; mais « ce que nous connaissons de lui est vrai ». *De Trin.*, *In Reg.*, l. V, c. XII, t. CLXVII, col. 1248. On sait de Dieu « ce qu'il n'est pas et à quoi il ne doit pas être assimilé ». *In Apoc.*, l. XII, t. CLXIX, col. 1203. Dieu est immuable encore que son action se termine à des manifestations changeantes « tout comme le soleil illumine la lentille et brûle la feuille qui est derrière ». *De victoria*, l. I, c. XVII, *ibid.*, col. 1231. Dieu est simple, et pourtant il parle comme s'il avait une science éternelle et une science expérimentale. *Ibid.*, col. 1254. La création fut un acte éternel pour la sagesse de Dieu, mais successif dans la formation de l'univers. *Ibid.*, col. 262. Dans cette œuvre, tout vient de lui : Dieu n'a pas trouvé une matière coéternelle, *ibid.*, col. 202, mais « il a créé une matière confuse et informe, à laquelle, une fois réalisée, il a imposé par son précepte de produire les formes particulières ». Col. 203. Ainsi, par la suite des temps, Dieu agit et les créatures aussi sous son regard : *Deo agente cujus aspectus nullam in republica sua naturam otiari patitur.* Col. 222. Le ciel des élus « est local, et localement y réside en son vrai corps humain, Jésus-Christ notre pontife ». Col. 204. Au sujet du ciel visible, « le toit du monde », et des eaux qui se trouvent au-dessus des cieux, gelées ou non, « les Pères ont émis des opinions plus conjecturales que raisonnées », col. 220; sur tout cela, on pourrait dire ce que Rupert confesse à propos de l'arc-en-ciel : « *Quoquo modo fiat, opus Dei est* ». *De Trin.*, l. IV, c. XXXVI, t. CLXVII, col. 360. Dans la génération, cependant, il faut tenir que c'est la femme qui vivifie la semence morte, pour en faire un corps vivant, mais que l'âme ne vient pas *ex traduce*, *loc. cit.*, col. 267.

Sur les anges, on sait peu de choses, parce que « l'Écriture n'en dit presque rien, étant faite pour les hommes ». *De victoria*, t. CLXIX, col. 1248. Pourquoi Rupert n'a-t-il pas imité cette réserve! Nous avons vu plus haut qu'il avait voulu trouver une place aux anges dans l'œuvre des sept jours et qu'il en avait identifié la création avec le *Fiat lux* (Gen., I, 3). *De Trin.*, l. I, c. X, t. CLXVII, col. 207. Les bons anges ont trois sciences, naturelle, expérimentale et infuse, *De victoria*, col. 1240. Mais ils sont corporels, étant créés de l'air : « *Fiat lux :* cette lumière c'est la nature angélique, ont pensé certains docteurs, et surtout saint Augustin; et ce sentiment est conforme à la raison, et, qui plus est, à l'intention de la sainte Écriture, si on l'examine soigneusement. Si quelqu'un en doute, qu'il dise donc puisqu'il n'y a pas de lieu hors du ciel et de la terre et que les anges sont localisés, en quel lieu les anges ont pu être produits, avant la création du ciel et de la terre. Si l'on demande d'où ils ont été tirés, eh bien, on peut répondre qu'ils ont été faits de la substance de l'air; car ils ont, et les docteurs ne l'ont pas caché, des corps éthérés. Quelques-uns seront choqués, pensant qu'il

ne convient pas à leur dignité d'être corporels; et pourtant il faut bien qu'ils admettent que le corps réel du Christ a été tiré de terre, lequel pourtant est au-dessus des anges. » *De victoria*, l. I, c. XXVIII, t. CLXIX, col. 1242.

Les anges ont subi une épreuve, qui, pour les bons, s'est marquée par un progrès, *De victoria*, l. I, c. XXXI, col. 1243; cf. *De Trin.*, l. I, c. XI, t. CLXVII, col. 211, et, pour les révoltés, par une chute qui devait être irréparable, parce que pleinement coupable : *Justum est ut semper sit in pœna, cui pro culpa sua desit ut semper sit in gloria*, col. 214, et *De victoria*, l. I, c. XXIV, t. CLXIX, col. 1238. Tandis que les bons anges veillent sur l'Église, *loc. cit.*, col. 1233, et sur les âmes dont la garde leur est confiée, *In Apoc.*, l. VII, *loc. cit.*, col. 1052, les démons cherchent à ruiner toute l'œuvre de Dieu. Leur chef est comme l'antithèse de Dieu : *De victoria*, l. XIII, c. I, col. 1294. Bien plus, et ici apparaît l'abus de l'analogie, Satan aura aussi son incarnation dans l'Antéchrist : *Unus exsurrexit qui Deus et homo est; et alius, qui diabolus et homo erit, venturus est. Loc. cit.*, col. 1294. Sa conception sera l'œuvre personnelle du diable. *In Apoc.*, l. VIII, col. 1065. Pour combler les vides laissés dans le ciel par la chute des anges, Dieu a créé les hommes, avait dit Rupert, *De Trin.*, l. I, c. XXV, t. CLXVII, col. 265; mais il s'est dédit sur ce point, comme sur bien d'autres points de détail, *De glor. Trin.*, l. III, c. XXI, t. CLXIX, col. 72.

3° *La grâce.* — La distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel est marquée, dès le début de la Genèse, par la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu. « L'image, c'est pour l'homme d'être une créature raisonnable; la ressemblance consiste pour lui à imiter son Créateur, et par cette imitation, à s'élever jusqu'à la gloire de la vision de son Dieu. » L'image a été conférée dès la création, mais la ressemblance devait être donnée par une information (l'arbre de vie?), « si Adam avait gardé le précepte de Dieu ». *De victoria*, l. II, c. VI, col. 1249. Cf. *De Trin.*, l. I, c. XXIV, t. CLXVII, col. 248-249, où Rupert explique que la création à l'image de Dieu revient au Fils, image du seul Père, et l'élévation à la ressemblance divine, *sectando justitiam Dei*, est l'œuvre du Saint-Esprit, qui a lui-même la ressemblance parfaite et commune du Père et du Fils. A ce compte, il faudrait dire que l'homme, créé à l'état de nature intègre, n'a entrevu l'élévation à l'état surnaturel que pour le perdre aussitôt. Mais, dans cette faillite de l'homme, « le Saint-Esprit s'est souvenu de sa mission; voici qu'il vient pour faire sa partie, *ad partem suam operandam*, pour amener l'homme à la ressemblance de Dieu ». « Cet Esprit a soufflé et il a rendu la créature digne du Créateur, par la plénitude de ses dons. » *De victoria*, t. CLXIX. col. 1581 et 1586. C'est la restauration de l'humanité dans le Christ.

L'œuvre de grâce de l'Esprit-Saint est double, d'après l'Écriture : il est rémission des péchés, et aussi distribution des dons divers; ainsi Rupert distingue la *gratia gratum faciens* des *gratiæ gratis datæ*. Mais cette distinction a pour lui des applications multiples : à l'économie ancienne et à la nouvelle, à l'œuvre de Notre-Seigneur, à l'institution des apôtres, etc. Dans l'économie ancienne, comme le Christ n'était pas encore venu opérer par l'Esprit la rémission des péchés, *De glor. Trin.*, l. I, c. XVII, t. CLXIX, col. 30, les patriarches ont reçu d'abord les charismes gratuits et ont attendu aux limbes la rémission de leurs péchés de la passion du Christ et de sa descente aux enfers, qui leur a donné l'équivalent de notre baptême et de notre eucharistie (!). *De glor. Trin.*, l. IV, c. XII, col. 86; cf. *De victoria*, l. XII, c. XI, col. 1472. Pour nous, au contraire, nous recevons en premier lieu la rémission des péchés dans le baptême et les dons par l'eucharistie. *Ibid.*, c. XIII, col. 1473. Ailleurs, Rupert précise que nous recevons plutôt l'Esprit avec ses dons dans la confirmation et qu'il ne nous reste plus qu'à attendre la dernière effusion de l'Esprit pour la résurrection des corps. *De Trin.*, l. IV, c. XXIII, t. CLXVII, col. 348. Or l'Esprit-Saint accomplissant ces trois œuvres par le Christ a dû l'investir de ces trois missions à trois moments : à sa conception, au baptême de Jean et à sa résurrection, *loc. cit.*, col. 348; ou bien à sa crucifixion, à sa résurrection et à son ascension, d'après saint Paul. *In Apoc.*, l. X, t. CLXIX, col. 1012. En ces trois étapes, le Saint-Esprit « construisait son temple, l'ornait et le dédiait ». *De glor. Trin.*, l. IX, c. IX, col. 190.

« La grâce est tout entière œuvre divine, œuvre gratuite. C'est gratuitement que Dieu nous a créés et c'est avant que nous soyons arrivés à l'existence, qu'il a prédestiné tous ses saints; puis, quand nous avons péri en Adam, c'est gratuitement qu'il nous a appelés et que, par le Christ qui rachète les péchés, il nous a justifiés. Conséquemment donc, ce sera et c'est déjà œuvre de grâce qu'il ait glorifié ses appelés pour en faire des fils de Dieu. » *In Apoc.*, l. XII, col. 1193. Rien de plus suave que cette grâce divine. C'est une restauration, plus belle que la création première. *De victoria*, col. 1499 et 1376. La conversion se fait de l'extérieur à l'intérieur; au contraire — et c'est là *consuetus et antiquus ordo pereundi*, chez Adam comme chez l'Antéchrist et tous les pécheurs — la perversion commence à l'intérieur et finit par l'apostasie extérieure. *In Apoc.*, l. VIII et X, col. 1081 et 1151.

La vie surnaturelle aboutit à la béatitude, qui consiste « à voir Dieu face à face, et à persévérer dans la coéternité de Dieu sans fin, avec les esprits angéliques ». *De Trin.*, *In Reg.*, l V, c. III, t. CLXVII, col. 1246. « Verrons-nous la substance de la divinité aussi avec nos yeux de chair? Je m'en tais, parce que la question a été discutée bien des fois par les saints Pères. » Mais nos yeux verront du moins Jésus-Christ. Et cette vision béatifiante fera la joie de l'épouse et de l'époux, et les corps participeront à la gloire des âmes. *In Apoc.*, l. XII, t. CLXIX, col. 1203 sq. Mais les rêves millénaristes n'ont aucun fondement dans l'Apocalypse. *Ibid.*, l. XI, col. 1183.

4° *La prédestination.* — Le bonheur des élus, voilà le seul objet du décret divin de prédestination, qui dès lors apparaît à Rupert sans rien de terrible : « O jeu délicieux de la sagesse de Dieu : prévoir et prédestiner un certain nombre d'anges et d'hommes et les écrire un à un dans le livre de vie; songer que de la multitude des esprits à créer, il s'en lèverait un, Satan, qui essaierait de briser un plan si bon; méditer le moyen de le tourner en dérision par l'entremise de son Verbe. » *De victoria*, l. XI, c. III, t. CLXIX, col. 1445. Il y a dans ce décret comme trois phases : *propositum voluntatis, præscientia intellectus, prædestinatio gratiæ;* la volonté salvifique est éternelle en Dieu, comme la prescience des bénéficiaires; mais la destination active ne date en fait que de l'origine du monde et pour l'homme, elle s'exerce en vertu de la passion du Christ à venir. *In Apoc.*, l. VIII, col. 1076. C'est le vrai sens du verset : *Quorum nomina sunt ab origine mundi scripta in libro vitæ Agni qui occisus est.* C'est là que commence la difficulté, car « la simple prévision divine ne contraint pas plus les hommes à mal faire que mon regard ne force tel ou tel à marcher de travers. » *In Joa.*, l. X, col. 671. De même la bonté de Dieu recherche ses privilégiés, mais elle s'adresse à tous les hommes : *Nam foris quidem omnibus prædicatur, et plerumque reprobi quoque quasi ad credendum perducuntur, sed intus in proposito Dei, soli electi requiruntur. In Apoc.*, l. XI, col. 1151. Si l'appel universel de Dieu réussit auprès des prédestinés, c'est uniquement par une grâce efficace et, s'il échoue auprès des damnés, c'est par leur révolte

formelle; donc, s'il y a une prédestination absolue à la gloire, il ne saurait être question que d'une réprobation conditionnelle *post prævisa demerita*. « Voilà l'ordre de la justice observé universellement dans tout le genre humain et individuellement pour chaque homme. A ses saints, Dieu donnera la récompense, grâce pour grâce, la grâce de la béatitude pour la grâce de la vocation ou de la foi méritant la béatitude... Mais l'ordre légitime demande que Dieu ne s'irrite que contre celui qui, le premier, s'est irrité contre lui... *Quis resistet tibi?* dit le Psalmiste, *ex tunc ira tua*, ps. LXXV, 8, comme s'il disait : Ce n'est pas du fait du premier péché, mais du fait de défendre son péché et de le multiplier par la résistance, que ta colère a éclaté... C'est parce que les nations n'ont pas voulu recevoir, à ta voix, la pénitence, mais qu'elles se sont irritées davantage, que ta colère a enfin justement éclaté... Elle les a voués à la malédiction, sans espoir de pénitence, ces pécheurs suffisamment prévenus. » *Loc. cit.*, col. 1038. On pourrait ne voir dans ces graves paroles que la condamnation finale des pécheurs impénitents, ce qui doit être admis uniformément par tous les théologiens. Une autre fois pourtant est examiné le problème si obscur de la réprobation éternelle d'une partie du genre humain; mais, si Rupert exclut fermement la solution dite des prédestinatiens, son analyse n'a pas assez de rigueur philosophique pour postuler, à la genèse de l'acte d'orgueil des pécheurs, une décision éternelle de Dieu qui les laisserait s'engager dans la voie de la révolte; elle aboutit plutôt à une solution qu'on appellera plus tard la science moyenne, et qu'il nomme imprudemment science expérimentale, col. 1254. « Saint Jean se pose ici, sans que personne ne le lui demande, la grande question de savoir pourquoi ils n'ont pas cru en le Seigneur : *Propterea non poterant credere quia iterum dixit Isaias: Excæcavit oculos eorum* (Joa., XII, 39). Aujourd'hui encore les hommes ne cessent de discuter sur la prescience et la prédestination de Dieu, et il ne manque pas de pécheurs qui osent s'excuser en disant qu'ils ne peuvent être bons parce que Dieu les a sus méchants et prédestinés au mal... Si la prescience et la prédestination divine, disent-ils, ne faisait pas violence aux volontés humaines, l'Évangéliste n'aurait pas parlé de la sorte. Mais à de si présomptueuses questions, l'apôtre Paul n'a daigné répondre que par ces mots : *O homo tu quis es qui respondeas Deo?* Rom., IX, 20. C'est à ces gens-là que l'Évangeliste répond dans le même esprit : *Ut sermo prophetæ impleretur*. Cependant la cause efficiente de l'aveuglement d'Israël, la voici : l'Apôtre a appelé ceux qui répondent à Dieu des « vases de colère » (ibid., ℣. 21), et le Seigneur a dit que le Père cachait ses mystères aux sages et aux prudents, Matth., XI, 25 : l'une et l'autre sentences reviennent à dire que la raison de leur aveuglement réside dans leur superbe. Le psalmiste avait fait entendre le même verdict : *Quis resistet tibi? ex tunc ira tua*, Ps., LXXV, 8 : tant qu'on pèche, en effet, par faiblesse ou ignorance, Dieu dissimule les péchés des hommes et, leur pardonnant, il leur ménage pénitence... C'est ce qui est sous-entendu dans ce passage de saint Jean : Dieu n'a jamais aveuglé ou endurci personne, ni le diable, ni l'homme, *absque præcedente peccato superbiæ*. Donc l'innocente et sainte prescience de Dieu n'apporte aucune nécessité aux hommes méchants; elle les voit faire simplement, comme la vraie philosophie des docteurs chrétiens l'a vigoureusement prouvé... Parmi ceux qui ne méritent pas d'être convertis, les uns ne voient même pas la vérité : *excæcavit oculos eorum;* les autres arrivent à voir, mais ne veulent pas suivre par l'amour ce qu'ils voient à faire. » *In Joa.*, l. X, t. CLXIX, col. 670. « Il y a donc prescience de la chute de l'homme, comme de sa restauration; mais il n'y a préordination que de son salut, tandis que sa chute n'est qu'une permission de Dieu. » *De off. div.*, l. VI, c. I, t. CLXX, col. 154. Rien de plus sophistique et blasphématoire pour Rupert que la distinction entre deux volontés du mal, dont l'une l'approuve et l'autre le permet : c'était pourtant ce qu'enseignaient des maîtres ès-arts comme Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons, et Anselme de Laon. « Quoi, dit Rupert, si la volonté du mal est le genre, et que les deux autres en soient les espèces, la volonté qui permet sera-t-elle bonne ou sera-t-elle mauvaise?... » *De volunt. Dei*, c. I, t. CLXX, col. 438. Cette passe dialectique est assez embarrassée. Il prouve ensuite par l'Écriture que la permission de Dieu n'est autre chose que sa patience et sa longue tolérance, *loc. cit.*, c. II et en somme qu'il faut s'en rapporter à sa bonté, qui invite le pécheur à pénitence. *Loc. cit.*, c. III et IV.

Cependant, Rupert le dit bien (*loc. cit.*, c. VI), Dieu aurait pu secourir efficacement ces volontés défaillantes ou s'abstenir de les créer. Ne pas les créer, c'est priver sa création; ne pas les secourir c'est simplement tolérer leur chute. « Pourquoi le Créateur bon et clément a-t-il fait un être qu'il a prévu devoir périr? » Question inepte et mal posée : il faudrait dire : « Cette substance des mauvais esprits et des hommes impies — qui est bonne par elle-même — pourquoi Dieu permet-il qu'elle subsiste et fasse le mal volontairement? » *De Trin.*, l. I, c. XVII. La première mise de Dieu est bonne; et même il comble ses créatures de dons excellents; seulement, comme ce sont des créatures tirées du néant, elles gardent une attirance naturelle au néant, à la légèreté et à l'orgueil. *De omnipot. Dei*, c. IV et V, t. CLXX, col. 457-458. C'est à cette légèreté foncière qu'il faut attribuer la perversion de leur nature et l'abus qu'elles font des dons de Dieu. « Pourquoi le Dieu tout-puissant n'a-t-il pas pris soin d'empêcher leur chute? Au lieu de soupçonner la majesté du Créateur, accusez la légèreté de la créature raisonnable, de l'ange comme de l'homme, parce que ni l'un ni l'autre ne peuvent soutenir les grands bienfaits de Dieu, et ils les font tourner à leur propre gloire. Et cette frivolité d'où vient-elle, sinon de leur propre condition de créature? Elles sont légères et fragiles parce qu'elles ont été créées *ex nihilo*. Si le Verbe de Dieu, par qui elles ont été façonnées, ne continue par amour à les soutenir, elles ne peuvent recevoir humblement les dons de Dieu. » *De victoria*, l. II, c. XII, t. CLXIX, col. 1253. Il en est de même des dons naturels subséquents et du concours naturel de Dieu, qui s'adapte à la fragilité et à la liberté de ses créatures. « Que l'homme soit mauvais, il ne le doit qu'à lui-même! Qu'à l'homme qui est mauvais Dieu donne de devenir roi, cela tient à la providence de Dieu, pour punir par lui les péchés de son peuple, ou pour éprouver ses élus ou pour montrer la gloire de Dieu dans l'échec final du roi persécuteur. » *Ibid.*, col. 1238. Les dons surnaturels ont été perdus par le péché originel qui a fait retomber l'humanité dans sa fragilité naturelle : « Puisque l'homme que Dieu, par sa grâce, avait créé à la gloire de son image et de sa ressemblance, est redevenu argile par sa faute, le potier n'a-t-il pas le droit de faire de la même masse d'argile un vase destiné à des usages honorables et un autre destiné à des usages vils et honteux?... Le potier n'ôte rien à l'argile en faisant ce vase destiné à des usages honteux, parce que l'argile est vile par elle-même; mais il lui donne beaucoup quand il en fait un vase honorable... Nous ne sommes tous qu'argile, non seulement parce que nous avons été formés de la poussière, mais parce que, au lieu de briller comme de l'or comme nous l'aurions dû, nous sommes tous retombés dans la poussière par le péché de notre premier père. Ainsi toute bouche doit être fermée, car Dieu n'ôte rien à ceux qui, par sa permission, sont devenus des vases honteux, parce que c'est par leur faute qu'ils

sont redevenus argile. Mais c'est par un effet de sa grâce toute gratuite qu'il en choisit quelques-uns parmi eux pour en faire des vases d'honneur. » *De Trin.*, part. 1, l. VIII, c. xxi, t. clxvii, col. 526 sq. Il veut ainsi manifester sa justice comme sa bonté. Cf. *ibid.*, c. xxxvii et xxxviii. Conclusion obligée : « Dieu est admirable même dans les méchants, dont il sait user si utilement pour le bien. » *De Trin.*, *In Daniel.*, l. 1, col. 1507. La vue de son action salvatrice fera l'objet de la louange des élus. *De victoria*, l. XIII, c. xv, col. 1498.

5° *La Trinité.* — Le dogme de la Trinité, pour Rupert, se trouve enseigné même dans l'Ancien Testament, et d'un bout à l'autre de ce champ des Écritures juives. *De glor. Trin.*, l. I, c. iv, t. clxix, col. 15. Mais, « réservé aux fidèles à venir, ce secret était inaccessible aux contemporains, qui ne pouvaient encore se faire à l'idée de plusieurs personnes en Dieu », col. 126; c'est encore aujourd'hui « un trésor caché pour l'homme qui n'a pas la foi », col. 16, et en particulier pour « le Juif qui lit la Loi et les prophètes, et qui se heurte d'emblée à cet avertissement : *Audi, Israël, Dominus Deus tuus Deus unus est* ». Col. 110. Rupert propose l'analogie traditionnelle de « la source, de la fontaine et du cours d'eau », col. 36, et une comparaison psychologique assez neuve : *Ecce tria spiramina hominis : cor et anima et utrorumque fortitudo, nec tamen tres spiritus hominis, sed unus spiritus est*, col. 115; et une autre empruntée au ps. iv : *Dominus ipse est Pater; vultus Domini ipse est Filius Patris; lumen vultus Domini ipse est Spiritus Sanctus Patris et Filii.* Col. 131. Mais la meilleure analogie est celle de saint Augustin; c'est celle que Rupert retient dans son exposé *ex professo* du dogme de la Sainte-Trinité, *De off. div.*, l. XI, c. i-xviii, t. clxx, col. 293-314. Il y montre en outre que les relations entre les personnes divines ne se fondent sur aucune inégalité accidentelle, col. 302, mais sur une communication entière de la nature divine du Père au Fils et au Saint-Esprit, qui consacre l'unité de la substance et la distinction des personnes. Cet exposé reste très orthodoxe, sans être bien original; on voit pourtant que l'auteur, par sa fidélité coutumière à l'Écriture sainte, se met au point de vue des Grecs et des anciens Pères, passant des trois personnes à l'unique nature divine. L'autre exposé, qu'il devait faire plus tard du même mystère, au début de son livre allégorique, *De glorificatione Trinitatis*, l. I, c. xv, t. clxix, col. 27-28, est moins satisfaisant pour le théologien. Entre les personnes divines, il y a des processions. « Qu'est-ce qu'une procession? La sortie de personnes imposantes » — c'est la procession liturgique — « en Dieu, certes, ce n'est pas un déplacement local, mais l'effet d'une œuvre admirable. » Or Dieu a créé par son Fils, sanctifie par son Esprit : donc la procession du Fils est passée : *a Patre processi* (Joa., viii, 42) tandis que celle de l'Esprit est actuelle : *Spiritus qui a Patre procedit* (Joa., xv, 26). N'y a-t-il pas là une confusion au moins verbale entre les processions et les missions et même les opérations *ad extra?* L'auteur s'en aperçoit et précise que celles-ci sont communes aux trois personnes : *Inseparabilis est totius operatio Trinitatis, sed in effectu operis distantia agnoscenda est processionis utriusque, scilicet Filii et Spiritus Sancti.* Ailleurs il précise également que les appropriations ne sauraient être exclusives : « Est-ce que la substance du Fils et du Saint-Esprit est séparable, de sorte que, si le Saint-Esprit descend vers les hommes, le Fils de Dieu ne descende pas aussi? » *In Apoc.*, l. XI, t. clxix, col. 1178. Mais, en général, comme le notent les auteurs de l'*Histoire littéraire*, Rupert rattache toute sa théologie à cette distinction des opérations entre les personnes divines, *P. L.*, t. clxx, col. 751. C'est vrai surtout du Saint-Esprit, *cujus proprium est opus creaturæ innovatio. De Trin.*, prol., t. clxvii, col. 199, parce que le Saint-Esprit est « la conscience subtile » de la divinité, *De gloria Filii hominis*, l. 1, t. clxviii, col. 1321, *De glor. Trin.*, l. I, c. xv, t. clxix, col. 24.

Principe d'achèvement, de perfection, de fécondité, de sanctification, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils « d'une procession ineffable ». *De Trin.*, pars III, l. 1, c. vi, t. clxvii, col. 1575. Naturellement, à cette époque de discussions incessantes avec les Grecs, Rupert s'applique à démontrer la procession du Saint-Esprit *a Filio*, d'après le symbole de saint Athanase et les décisions de l'Église romaine, col. 1573-1575; d'après l'analogie de la foi, qui nous dit que le Saint-Esprit étant à la fois *gratiarum divisio et peccatorum remissio*, doit procéder du Père créateur à titre de distributeur des dons gratuits et du Fils rédempteur à titre de remetteur des péchés. C. xxviii, col. 1600. Mais il veut de toute nécessité trouver des indications sur ce sujet dans l'Écriture même; c'est pourquoi il hasarde une distinction qui n'aurait certainement pas été du goût des Grecs. « Quand le Christ dit, non pas *Pater meus*, mais seulement *Pater*, il ne désigne pas la seule personne [du Père], mais bien tout ensemble le Père, le Fils et le Saint-Esprit, dans leur unique divinité. » Col. 1575. Ainsi les mots de Notre-Seigneur en saint Jean, xv, 26 : *Spiritus veritatis, qui a Patre procedit*, marqueraient la procession, ou plutôt la mission temporelle de l'Esprit-Saint du sein de la Trinité; quant aux mots qui précédent : *quem ego mittam a Patre*, « ils n'apportent aucune difficulté, le Fils parlant ici comme Dieu de l'envoi du Saint-Esprit ». Il y a pourtant une conséquence, au moins gênante, de ce principe d'exégèse et qui est acceptée par Rupert : quand Notre-Seigneur parle « du Père » (Matth., xi, 25; Joa., xiv, 28-31), c'est qu'il parle selon sa nature humaine. Col. 1598. Dans un livre postérieur, l'auteur devait, à la demande du légat du pape, insérer une dissertation sur la procession du Saint-Esprit; mais elle n'ajoute rien de neuf. *De glor. Trin.*, l. I, c. xvii et l. II, c. ii-iv, t. clxix, col. 29 sq.

6° *L'incarnation.* — Le rôle propre du Fils de Dieu commence pour Rupert bien avant l'incarnation, et ce rôle préparatoire est pour lui beaucoup plus qu'une simple appropriation. Déjà dans l'œuvre créatrice, « de même que les personnes divines ont leurs propriétés, il faut considérer leur action propre : il a plu à Dieu que son Fils vînt un jour sur la terre; et, pour cette raison, le ciel a été créé selon la personne du Père, mais la terre le fut selon celle du Fils, et l'ornement de l'un et de l'autre, nous l'envisageons comme créé selon la personne du Saint-Esprit. » *De Trin.*, prol., t. clxvii, col. 199. Dans les théophanies, c'est encore le Verbe de Dieu qui commence son rôle de Sauveur : « Et il n'y a pas de doute que le Seigneur qui a frappé les premiers-nés d'Égypte ne soit la propre personne du Verbe, Fils de Dieu. » Le livre de la Sagesse l'avait affirmé (Sap., xviii, 15); mais Rupert, qui ne le cite jamais comme canonique, préfère s'en rapporter à une allusion de l'Exode, xii, 24, qui ne transparaît que dans la Vulgate : *Custodi Verbum istud in æternum. De vict.*, l. III, c. xiv, t. clxix, col. 1281. Tout au long de l'Ancien Testament, le Verbe continue ses manifestations spirituelles : *Electas animas vir Deus* [*Pater*] *complexibus suis admittebat, et... in impetu amoris sui, hujus Spiritus sancti, semen suum de secretis suis, Verbum suum inculcabat illis. Susceptum in anima fideli, Verbum veritatis ora prophetarum laxabat.* Igitur *Maria, sponsa Dei Patris, erat prioris Ecclesiæ pars optima, ut exemplar fieret junioris Ecclesiæ, sponsæ Filii Dei, Filii sui. De victoria*, col. 1577. Mais cette place unique faite à Marie la laisse cependant sujette à la tache originelle. *Cum enim esses de massa quæ in Adam corrupta est, hæreditaria peccati originalis labe non carebas. In Cantic.*, l. I, t. clxviii, col. 841.

Rupert était porté, par sa théorie trinitaire, à exagérer le rôle du Saint-Esprit dans l'incarnation du Fils de Dieu. Rappelons-nous que « le Père a créé par le Fils en tant que Dieu seulement, tandis que le Saint-Esprit réforme [la créature déchue] par le Fils fait homme. Car — et ceci était le dogme chrétien tout simple — si aucune créature n'a été faite que par le Fils comme Dieu, aucune non plus n'a été recréée que par le Fils incarné. Il faut donc dire — puisque l'Esprit-Saint doit d'abord façonner son prototype et son instrument — que le nouvel homme, Jésus-Christ, a été le premier et le principal ouvrage du Saint-Esprit, *quippe qui de Spiritu sancto conceptus est.* » *De Trin.*, part. III, l. I, c. II, t. CLXVII, col. 1573.

Quel est le rôle exact du Saint-Esprit dans l'incarnation? Rupert revient souvent et parfois curieusement sur cette affirmation de l'Église que l'Esprit n'agit pas par génération, mais par opération, par influence. Voici une comparaison qu'il trouve « bien mesquine, et pleine d'obscurités elle-même; mais c'est tout ce qu'il peut dire sur un si profond mystère : « Dans le nid de l'oiseau, avec l'œuf sous lui, comment se fait la rencontre du corps de l'oiseau et du fœtus formé de l'œuf? Ce n'est pas le corps de celui-ci qui se change en semence et perd de sa substance, pour faire naître un semblable à lui; mais c'est par la chaleur de son corps posé sur l'œuf, que l'œuf s'anime et que le suc de l'œuf se façonne en un être semblable à l'oiseau. » (On voudra bien ne pas déformer cette explication de Rupert par nos idées sur la génération animale.) L'auteur conclut d'ailleurs fort justement : « Qui est-ce qui peut bien disputer de ces choses-là, que Salomon lui-même n'a pu comprendre (III Reg., IV, 33). Combien moins pourra-t-on disserter sur la manière dont l'Esprit-Saint survint en Marie, en sa propre nature immuable, sans pourtant dire qu'il y a fait fonction de semence. Comment a-t-il pu rencontrer le Verbe de Dieu pourvu de sa substance séminale des entrailles de la Vierge? *Quomodo Spiritui sancto... Verbum Dei cum sementina substantia virginei ventris obviaverit.* Contentons-nous de dire que la Sagesse, [le Fils de Dieu] a construit sa maison par son Esprit, c'est-à-dire par l'opération et non par la substance de son Esprit, tandis que la substance en venait » — par suite de la création première — « de la seule personne de son Père. Mais comme le Fils de Dieu et le Père de ce Fils sont une seule substance, ainsi tous deux inséparablement infusèrent leur Esprit à cette maison, à cet homme Jésus-Christ, au Fils de Dieu Fils de l'homme. » *De glor. Trin.*, l. IX, c. VI, t. CLXIX, col. 187. La troisième personne garde sa place en ce mystère tout comme dans la création matérielle, *Pater impregnat, Filius induitur, Spiritus sanctus operatur. De Trin.*, part. I, l. V, c. XXXVII, t. CLXVII, col. 401. Ne dirait-on pas, à suivre l'ordre des propositions, que le Saint-Esprit survient au moment où le Fils s'incarne, et cela pour le sanctifier? Ce serait diminuer le rôle du Saint-Esprit, d'après les Évangiles, et il ne serait pas impossible que Rupert l'ait tour à tour majoré et minimisé! Cependant il est plus équitable de s'en référer au passage du *De Trinitate* où il expose *ex professo* le texte classique de saint Luc : il y développe toutes ses qualités d'observation pour montrer que l'Esprit n'est pas générateur, que le Fils qui s'incarne est éternel, qu'il reçoit en s'incarnant la plénitude des dons de l'Esprit. *De Trin.*, part. III, l. I, c. X, col. 1579. « Est-ce qu'il sera donc appelé Fils du Saint-Esprit? Pas du tout. Car l'Esprit-Saint surviendra en toi, *non ut pro semine sit, aut ut de substantia sit ejus caro filii quem concipis.* Tu concevras du Saint-Esprit, non pas comme d'un générateur. Cette conception *de Spiritu sancto* est, non pas génération, mais opération. La chair du Verbe sera tirée de la chair de la Vierge, non point de la substance du Saint-Esprit... Et remarquons que l'ange ne dit point : Il sera Fils de Dieu, mais bien : on l'appellera Fils de Dieu. Ce que la Vierge a conçu, en effet, existe depuis toujours. Et cette antique essence était sainte : c'était le Fils de Dieu. Mais il ne restait plus qu'à l'appeler ce qu'il était. Et dans cette appellation même : Fils de Dieu, il allait manifester le vrai nom de Dieu, qui n'était pas encore connu, non pas sous son nom de Dieu, mais sous son nom de Père du Fils... Remarquons encore que le texte ne porte pas : *Quod nascetur ex te sanctus*, mais *sanctum*. C'est qu'il y a de nombreux personnages qui ont été saints ou sanctifiés; un seul est chose sainte et sa sainteté qui a sanctifié les autres : c'est le Saint des saints, essentiellement saint, que la Vierge pure a conçu du Saint-Esprit. » *De Trin.*, part. III, l. I, c. X, col. 1580.

D'autres fois, au lieu d'expliquer comme précédemment la sanctification substantielle du Christ par l'union hypostatique, Rupert semble fonder la divinité du Christ sur cette sanctification foncière qui irait à donner à la nature humaine la toute-puissance de Dieu, comme le soutiendra plus tard Hugues de Saint-Victor et son école. « La nature humaine, prise de la substance de la chair de la Vierge, était comme un parchemin blanc et bien préparé, tout prêt à recevoir l'œuvre du scribe; et c'est la langue du Père, l'Esprit-Saint, qui l'a parcouru rapidement tout entier : il a rempli toute la substance du Verbe et n'en a rien laissé vide, mais tout ce qui était dans le cœur du Père, il l'a écrit en cette âme. C'est toute la sagesse, toute l'intelligence... de Dieu qui est passée en Jésus, au point qu'il n'y eut rien qu'il ne sût ou ne pût faire, rien en Dieu le Père que ne reçût la nature humaine de cet enfant : *unde et Deus est.* » *De victoria*, l. XI, c. XXIII, *P. L.*, t. CLXIX, col. 1458. Seul, le Saint-Esprit pouvait pénétrer ainsi l'âme de Jésus parce qu'il est Dieu, et c'est même une preuve de sa divinité développée par les Pères catholiques; et seul un Dieu comme le Verbe pouvait revêtir hypostatiquement la nature humaine, *loc. cit.*, col. 1459. « C'est par ces liens indissolubles de l'Esprit-Saint, par cet amour inestimable et cette intimité ineffable » de l'Esprit avec la nature humaine de Jésus, « que la divinité du Verbe s'est unie à notre chair ». *De div. off.*, t. CLXX, col. 24.

Sur la personne de Jésus, Rupert a une doctrine orthodoxe et assez approfondie. Le mystère consiste dans l'union de deux substances sous l'hégémonie de la seule personne du Verbe. *In Joa.*, l. II, t. CLXIX, col. 259-261. Les deux natures gardent leur diversité fondamentale, *magna diversitate utriusque naturæ, op. cit.*, l. XIV, col. 802, dans l'obéissance plénière de la nature humaine : « Organe du Père, la bouche de l'homme divin, *dominici hominis*, répond fidèlement. » Col. 799. Cet homme *in Deo assumptus*, *In Apoc.*, l. X, col. 1009, n'a pas un corps fantomatique, comme d'anciens hérétiques l'ont prétendu. *De Trin.*, l. IV, c. XXXVIII et l. V, c. XXXVIII, t. CLXVII, col. 362 et 402. Il ne faut pas dire non plus, comme d'autres l'ont soutenu, que « le Verbe y tenait dans la chair le rôle de l'âme, ou qu'il a pris une âme irrationnelle; mais il a pris une chair véritable et une âme raisonnable, c'est-à-dire une humanité complète véritable, le Dieu véritable, parce que c'était l'homme entier qui avait péri, corps et âme ». *De Trin.*, part. III, l. I, c. X, col. 1586. Il a pris en particulier et exprimé les deux volontés, divine et humaine. *De victoria*, l. XII, t. CLXIX, col. 1476. Comme homme, le Christ était capable de progrès réel. *De Trin.*, l. I, c. XXI, t. CLXVII, col. 218. Voir plus haut les trois investitures de l'Esprit

7° *La rédemption.* — La mission du Sauveur est révélation et rédemption. « Il y avait une préparation au salut qui s'imposait pour la créature humaine : c'était d'être « catéchisée » par ce Verbe par qui elle avait été faite. » *De Trin.*, l. IV, c. I, col. 325. De là les miracles de Jésus, « miracles de bonté », qui disaient

déjà ses desseins de miséricorde. *In Apoc.*, l. VIII, t. CLXIX, col. 1082; cf. *De gloria Filii hominis*, l. VII, t. CLXVIII, col. 1453-1476. De là l'admirable enseignement de Jésus dans le Discours sur la montagne. *Loc. cit.*, l. VIII, col. 1175-1501. Sur l'extension de cet enseignement aux gentils, « bien que le Christ n'ait rien prescrit, puisqu'il a dit plutôt : *In viam gentium ne abieritis*, cependant il a approuvé là-dessus le jugement [apostolique] », *De Trin.*, l. VII, c. XIX, t. CLXVII, col. 464, décision qui était toute à la gloire de Dieu et pour le salut de tous les hommes. *Op. cit.*, part. III, l. V, c. V. En cela, l'Église a interprété le désir de Jésus, comme Rébecca règle au mieux les affaires d'Isaac devenu vieux et substitue Jacob à Ésaü. Col. 459.

Mais le but principal du Sauveur était de racheter les péchés du monde par son incarnation et par sa mort. Sans le péché, le Verbe ne se serait pas incarné. *De Trin.*, *In Daniel.*, c. XIX; *Meditat. mortis*, et *Annulus*, l. III, t. CLXX, col. 387 et 595. Après le péché, il était nécessaire que Dieu se fît homme; sur ce point, la simple affirmation de Rupert est, comme toujours, très nette, et semble empruntée à saint Anselme : *Ut, quia satisfactionem pro culpa nullus debebat nisi homo, nullusque solvere poterat nisi Deus, miseratus Deus homo fieret, qui cum pro se nihil morti deberet, moriendo pro nobis debitum solveret. De div. off.*, l. VI, c. II, t. CLXX, col. 155. L'incarnation du Fils de Dieu, devenu homme parmi les hommes, aurait dû suffire à sanctifier le genre humain, « puisque l'humanité est spécifiquement une; cherchez tout ce qui dans les individus fait nombre, et vous ne trouverez rien de plus que la seule multitude des accidents particuliers. » *De div. off.*, l. XI, c. V, col. 297. Mais, sur ce point, Rupert s'est avisé plus tard que « le Christ ne s'est uni qu'à une seule personne de l'espèce humaine ». *De victoria*, l. II, c. IV, t. CLXIX, col. 1247. Aussi peut-on dire, après saint Paul, que « dans le Christ notre nature est morte et qu'elle est ressuscitée en lui, *in quo et nos omnes surreximus* ». *In Apoc.*, l. X, col. 1009; cependant il faut expliquer à quel titre les satisfactions personnelles du Christ ont passé aux personnes rachetées. *Ibid.*, col. 1118.

Cette extension des mérites était déjà le fruit des prières de Jésus. Le Christ a prié pour nous sur la terre et il a été exaucé. Son immortalité en fait le soutien approprié de notre confiance, mais, dans le ciel, « il ne se prosterne plus pour prier : il est assis à la droite de la majesté divine, *fidelis perorator et justus advocatus;* il exige; c'est ce que saint Paul (Rom., VIII, 34) appelle l'interpellation du Christ. » *In Joa.*, l. VI, col. 449. Franzelin explique en quel sens cette restriction est valable. *De Verbo incarnato*, th. LI, n. 2, p. 549. Cependant c'est dans sa passion que le Christ a échangé *faciem hominis pro facie vituli. De gloria Filii hominis*, l. X, t. CLXVIII, col. 1535 sq.

Sur les droits du démon, Rupert n'est pas très net. Le lâche consentement de l'homme pécheur *non quasi per vim capti, sed quasi transfugæ* lui donnait bien quelque droit. *Igitur quodam quidem jure genus humanum pervasor detinebat. De victoria*, l. II, c. XI, t. CLXIX, col. 1252. Il n'en reste pas moins que, si le démon, « ayant en mains le décret de notre esclavage, se vantait d'être en droit le maître du genre humain », *In Apoc.*, l. XII, col. 1056, Dieu regardait cette possession comme une rapine; il vit dans cette confiance du diable le moyen de le tromper, col. 1071, et, à vrai dire, d'en faire l'exécuteur de sa volonté. Voici, du moins, comment l'auteur dramatise le conflit, à propos de Job, VI, 2 : *Utinam appenderentur peccata mea... et calamitas quam patior in statera!* « Le châtiment a pesé davantage dans le plateau de la miséricorde; il a soulevé le bras de la justice, et a jeté les péchés au fond de la mer. Pourquoi cela? Parce qu'il y avait eu plus de condamnés que de coupables... Le Christ, lui seul, était en plus — *unus supererat Christus* — condamné et non coupable : c'est la passion de ce Christ souffrant ajoutée injustement aux douleurs méritées du genre humain, qui a entraîné la balance — *præponderavit*. Et c'est avec justice que l'ennemi a perdu tous ses sujets, par le fait que le châtiment a été admis pour un seul qui ne devait rien à la mort. » *De Trin.*, l. II, c. VIII, t. CLXVII, col. 1612. Cf. *De glor. Trin.*, l. I, c. VII, t. CLXIX, col. 188. Mais l'injustice du démon et son abus de pouvoir ne sont mentionnés que comme une occasion pour Dieu de manifester sa miséricorde et sa justice : sa miséricorde consistant apparemment — mais l'auteur ne le précise pas — à se faire apaiser par le sacrifice de son Fils, la justice de Dieu a décidé de faire de ce Fils un homme parmi les hommes et la victime du genre humain : « Pour que le salut de l'homme ne fût pas uniquement un geste de miséricorde, mais que la miséricorde et la vérité s'y donnassent rendez-vous, le Dieu miséricordieux a cherché en l'homme un motif, *capitulum*, par quoi il pourrait être tenu en toute justice pour le débiteur de l'homme; il a demandé, dis-je, à l'homme de lui immoler son Fils unique, pour qu'il se vît obligé, par un juste retour, de rendre à l'homme son Fils. » *De Trin.*, l. VI, c. XXX, t. CLXVII, col. 429. « Et avec ce Fils mourant sur la croix, c'étaient tous les fruits de la rédemption qui nous venaient : réconciliation de Dieu, rémission des péchés dans son sang, don de l'Esprit-Saint par le baptême, etc. » *De Trin.*, l. IV, c. XXXV, col. 359.

8° *Les sacrements.* — Les moyens pour l'homme de s'approprier les fruits de la rédemption sont multiples; mais les principaux sont « les sacrements du Christ, Fils de Dieu, dont les plus importants sont le baptême et l'eucharistie, qui ont été institués par Notre-Seigneur lui-même, tandis que les sacrements secondaires ont été réglés par les apôtres ou les hommes apostoliques ». *De Trin.*, *In Levit.*, l. I, c. XXIV. Rupert n'avait pas, on le voit, notre notion rigoureuse du sacrement et l'idée du septénaire des sacrements — qu'il aurait développée si volontiers — ne pouvait par conséquent lui venir. Il voit, au contraire, dans le couple : baptême-eucharistie, de multiples harmonies : ne répondent-ils pas à la double mission de l'Esprit-Saint, qui est rémission des péchés et don de vie? *De victoria*, l. XII, c. XI, t. CLXIX, col. 1471, et aussi au double péché d'Adam, orgueil et gourmandise (1), *loc. cit.*, col. 1472; *De Trin.*, part. III, l. III, c. XXVI; *De gloria Filii hominis*, l. III, c. II. Ce nombre de deux sacrements principaux n'est pas exclusif d'autres sacrements institués par Jésus-Christ, en particulier de l'ordre : les apôtres pourtant n'ont pas reçu le sacerdoce à leur première mission apostolique, ni même, dit Rupert, à la cène eucharistique, mais après la passion du Christ : auparavant, le Nouveau Testament n'avait pas été fondé, le Christ grand-prêtre n'avait pas offert son sacrifice sanglant et les apôtres n'avaient pas préalablement reçu la rémission des péchés. *In Joa.*, l. VII, t. CLXIX, col. 524. C'est seulement après la résurrection qu'ils ont été institués prêtres et ont reçu l'intelligence pour leur magistère. La pénitence avec la contrition, la confession et la satisfaction, *De Trin.*, *In Levitic.*, l. I, c. XXXVIII et l. II, c. XLII-XLIV; *In Reg.*, l. V, c. VII; *In Apoc.*, l. XII, t. CLXIX, col. 1201, est une préparation nécessaire à la sainte communion.

9° *L'eucharistie.* — La doctrine de Rupert sur l'eucharistie a suscité bien des polémiques. De son temps, nous l'avons vu, le *De divinis officiis* fit scandale, et au XIV[e] siècle, Wicleff qui attribuait l'ouvrage à Ambroise, y vit un partisan hâtif de sa doctrine de la présence en figure. Aussi, au XVI[e] siècle, quand on eut édité une partie de ses œuvres sous son vrai nom, le moine rhénan eut un censeur impitoyable dans Bellarmin, *De scriptoribus ecclesiasticis*, art. *Rupertus*, qui l'accusa

d'être impanationniste et de prétendre que le sacrement n'était pas reçu par les indignes. Aussi quand, au XVIII[e] siècle, parurent à Venise ses œuvres complètes, elles furent précédées d'une *Apologia pro Ruperto*, rédigée sur un ton déplaisant de polémique par dom Gerberon, qui concluait entièrement en sa faveur. Cf. *P. L.*, t. CLXVII, col. 23-186. De nos jours encore, de bons esprits ont voulu reviser les condamnations sommaires qui se perpétuent dans les manuels et, tenant compte des tâtonnements théologiques de la fin du XI[e] siècle, peut-être aussi des bonnes intentions évidentes du moine de Liége, ont proposé de le renvoyer absous. Cf. Mgr Laminne, *L'orthodoxie de Rupert de Deutz en matière eucharistique*, dans *Leodium*, 1923, p. 16 sq. Ce verdict indulgent ne peut toutefois s'étendre uniformément à toutes ses œuvres et à toutes ses assertions : il serait plus équitable de dire que, dans ses cinq premiers ouvrages d'avant 1120, c'est une orthodoxie qui se fait, une pensée dès l'abord infiniment respectueuse et droite, qui cherche, avec des précautions grandissantes, l'expression juste et l'approfondissement de la doctrine commune.

Le premier essai de Rupert, le *De divinis officiis*, l. II et VII, *P. L.*, t. CLXX, reste encore loin du but : les positions de départ, les énoncés dogmatiques les plus élémentaires y sont excellents, alors que les recherches de détail sont très aventureuses. Ainsi, pour la présence réelle et la transsubstantiation, tirant argument de la supériorité de notre eucharistie sur les sacrifices de l'ancienne Loi, il conclut très fermement : *Statim de sancto altari panem ipsum et vinum in corpus et sanguinem suum transferendo suscipit.* On remarquera qu'il ne parle pas de la substance du pain, bien moins encore de la transsubstantiation. Il continue : ... *eadem virtute, eadem potentia vel gratia, qua nostram de Maria virgine carnem suscipere potuit quando voluit. De div. off.*, l. II, c. II, *loc. cit.*, col. 35. C'est la même puissance infinie qui opéra l'incarnation et qui réalise la conversion du pain et du vin, parce que, dans les deux cas, c'est le Verbe qui intervient divinement. « C'est bien, ajoute-t-il, le seul et même Verbe qui autrefois a pris chair de la vierge Marie et qui maintenant de l'autel prend l'hostie salutaire : c'est donc bien un même corps, celui qui, né de Marie, a été attaché à la croix, et celui qui, offert au saint autel, renouvelle chaque jour pour nous la passion du Seigneur. Bien plus, comme l'Église est aussi le corps du Christ, parce qu'elle a en elle l'Esprit du Christ, ce qui survient à la sainte hostie, ce n'est pas cette part de grâce que possède le prêtre qui offre le sacrifice, mais bien toute la plénitude de la divinité qui se trouve dans le corps du Christ qu'est l'Église. » *De div. off.*, l. II, c. II, col. 35. Rupert ne distingue peut-être pas assez le rôle du souverain prêtre; mais il marque d'autant mieux comment la messe est le sacrifice de l'Église. Sur les points essentiels de la doctrine du sacrifice, comme sur tous les abords du mystère eucharistique, Rupert, guidé par les textes de la liturgie, se montre *hujus veritatis dignissimus testis*, comme l'a reconnu Bellarmin. Cf. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminum*, p. 1183.

Mais le même Bellarmin a stigmatisé sévèrement les considérations hasardeuses par lesquelles Rupert essaie d'éclairer la doctrine de l'Église : « C'est à cause de ces erreurs sur l'eucharistie que ses écrits, non dépourvus par ailleurs de doctrine, sont restés sans honneur pendant quatre siècles. » *Loc. cit.* Il entendait surtout condamner le *De divinis officiis*. Il faut bien le reconnaître, en effet : dès que l'auteur aborde, dans ce livre de jeunesse, l'explication dogmatique de la transsubstantiation, il poursuit sa pensée personnelle, sans la maintenir en relation assez intime avec les prémisses qu'il a posées. « La vive réaction contre le monophysisme en christologie, ainsi que l'accentuation trop accusée de l'antique parallèle entre la consécration et l'incarnation, dit Mgr Bartmann, t. II, p. 332, amenèrent ces hommes, qui avaient la foi orthodoxe à la présence réelle, à s'égarer dans l'explication du comment. » Tel fut bien le cas de Rupert : il n'avait pas une notion assez distincte de la conversion eucharistique pour se défier de certaines comparaisons comme la transformation des rayons solaires au travers d'une lentille, *De div. off.*, l. II, c. V, ou l'ignition du métal à la forge, ou encore la communication du même feu à plusieurs flambeaux. *De Trin.*, l. VI, c. XXXIII, t. CLXVII, col. 431. Mais on découvre bien vite l'occasion principale des erreurs de Rupert ou, si l'on veut, de ses témérités de langage en matière eucharistique : ce fut sa pieuse obstination à rapprocher la conversion sacramentelle de l'union hypostatique. Cette comparaison avait été faite maintes fois par les Pères grecs de l'école d'Antioche et par les docteurs carolingiens, comme l'a noté dom Gerberon dans son *Apologie pour Rupert;* mais ils n'avaient pas insisté comme lui. Et si l'on veut connaître la raison même de ce parti pris, on ne risquera guère de se tromper en la cherchant dans cette assertion de Paschase Radbert et des autres théologiens bénédictins de l'époque précédente, que le Christ eucharistique est le même qui s'incarna en Marie. Rupert conclut après eux : *Unum idemque Verbum sursum est in carne, hic in pane. Loc. cit.* Mais, comme toutes les analogies de la foi, celle-ci ne devait pas être forcée. Alger de Liége († 1130) signale l'erreur de « ceux qui abusent de quelques paroles des saints pour dire que, dans l'eucharistie comme dans son incarnation, le Christ unit personnellement deux substances ». Sans aller jusque-là, Rupert ne distingue pas assez soigneusement d'une part le processus de l'incarnation : assomption en unité de personne de l'humanité qui demeure réelle et complète, et d'autre part le miracle eucharistique : conversion de la substance du pain en celle de l'humanité du Christ, les espèces demeurant seuls témoins d'une réalité substantielle évanouie. C'est ce que Rupert n'a pas vu, ou ce qu'il a omis de dire, pour mieux exploiter sa comparaison favorite.

Quand il distingue les deux éléments du sacrement *in fieri*, et qu'il conclut : *Igitur his ex rebus sacrificium nobis construit summus pontifex;* de ces éléments c'est tout l'homme qui est nourri, à savoir du Verbe de Dieu dont vit l'homme, et des fruits de la terre dont vit seulement le corps, l. II, c. IX, col. 41, on peut croire qu'il parle seulement de la matière du sacrement. Et de même, à la rigueur, quand il envisage le sacrifice consommé, et qu'il écrit : « Il faut considérer, dans le sacrifice, trois choses : la matière, le but et le fruit. Pour la matière qui est maintenant aux mains de notre pontife, elle n'est pas simple; ... tout comme dans le pontife lui-même, il y a dans l'eucharistie une substance divine et une substance terrestre. Dans les deux, il y a une substance terrestre, *id quod corporaliter vel localiter videri potest* », la définition est peut-être fausse, mais elle sauve l'orthodoxie de l'auteur. « Le Verbe, ajoute-t-il, qui avait pris la nature humaine, *id est in carne manens*, prenait la substance du pain et du vin *vita media;* il joignait le pain à sa chair et le vin à son sang. » *De div. off.*, l. II, c. IX, col. 40. Mais il ne précise pas assez que la chair prise par le Christ demeure réelle avec la divinité, tandis que la substance du pain devient le corps du Christ. Il ne le dit pas, parce que, confusément du moins, il pense que la substance du pain subsiste avec le corps du Christ : il a une théorie eucharistique plus ou moins dyphysite, et le mot *impanatus* de Guitmond d'Aversa († 1095) ne lui aurait pas fait peur.

Nous l'avons entendu dire tout à l'heure qu'il y a dans l'eucharistie un élément visible, le pain, et un élément invisible, le Christ incarné qui s'y rend pré-

sent ; mais cette survenue du Christ exige un intermédiaire le Verbe éternel, lui aussi invisible : *Verbum Patris, carni et sanguini, quem de utero Virginis assumpserat, et pani ac vino, quod de altari assumpsit, medium interveniens, unum sacrificium efficit. Loc. cit.*, col. 40. Nous avons ici l'explication par Rupert lui-même des mots : *vita media*, qu'il avait proposés précédemment : en effet, comme dans l'incarnation, ici encore le Verbe est l'agent intermédiaire, parce que « le Verbe éternel est la vie », et, quand il descend du ciel sur l'autel, avec son corps glorieux mais en sa chair prise de Marie, ce pain vivant vivifie le pain eucharistique : *Panis ergo invisibilis, qui de cælo descendit, vita est. Panis visibilis, qui de terra crevit, unus tamen panis est*, le pain eucharistique est un en lui-même, et, si nous comprenons bien, il devient un avec le Christ uni personnellement au Verbe : *unus tamen panis est, quomodo qui de cælo descendit et qui conceptus et natus est de utero Virginis, Christus unus est. Loc. cit.*, col. 41. Voir le commentaire substantiellement exact de Gerberon, *P. L.*, t. CLXVII, col. 142. Rupert ne dit pas expressément que l'union du Christ avec le pain et le vin soit hypostatique ou substantielle; mais il le laisse à penser par la rigueur de sa comparaison. Le composé eucharistique est si bien une unité vivante, que séparer les deux éléments, c'est tuer le Christ eucharistique, en séparant l'âme vivifiante du corps du sacrifice : *Quapropter*, continue-t-il, *qui visibilem panem sacrificii comedit, et invisibilem a corde suo non credendo repellit, Christum occidit, quia vitam a vivificato (= pane visibili) sejungit, et dentibus suis mortuum laniat corpus sacrificii.* Col. 41. Il y a, dans cette poursuite effrénée de l'analogie deux erreurs qui s'annoncent : l'affirmation de la subsistance du pain, vivifié simplement par la venue du Verbe vivificateur, et l'assertion que les indignes ne reçoivent pas le Christ.

Dans une phrase précédente, Rupert s'était enferré dans cette dernière idée, tout en corrigeant légèrement l'expression de la première : « Quand le prêtre distribue la communion aux fidèles, le pain et le vin sont bientôt consommés et anéantis, alors que le Fils de la Vierge, avec le Verbe du Père qui lui est uni, demeure, et dans le ciel et dans les communiants, entier et inconsommé. Au contraire, chez l'homme qui n'a pas la foi, *præter visibiles species panis et vini, nihil de sacrificio pervenit.* Col. 41. Rupert veut dire manifestement que les indignes ne reçoivent de la communion *nihil, hoc est nullum vitæ spiritualis fructum*, comme l'explique Gerberon, *nihil quod utile sit percipienti*, comme l'explique le sorboniste Sainte-Beuve, *nihil de cœlesti vita Christi*, comme l'avaient dit jadis saint Augustin, *Serm.* II, *De verbis apost.*, et Prosper d'Aquitaine, sent. 339. C'est ce qu'insinuent les comparaisons que Rupert apporte tout de suite : l'âne qui ne saisit pas la mélodie de la lyre, les Juifs qui mangent sans foi la manne au désert. Malgré tout, l'expression était malheureuse. Pourquoi ne dit-il pas que les indignes reçoivent non le pain et le vin, mais seulement les *species panis et vini?* On voudrait qu'il ait eu l'idée des espèces sacramentelles; mais c'était une notion trop métaphysique pour son esprit et, faut-il ajouter, pour son époque.

Le parallèle entre l'eucharistie et la parole, mélange de son perceptible à tous mais éphémère, et de sens qui n'est saisi que par les esprits, ne fait qu'aggraver la confusion, col. 40-41; de même le rapprochement avec la sainte Écriture minimise trop « le but » du sacrifice, la présence réelle, col. 42: tandis que « le fruit » du même sacrifice est plutôt exagéré quand est comparée l'union des communiants et du Christ avec l'union d'Adam et d'Ève. Col. 43.

Il faut le dire, cet essai d'explication du *De officiis* suscita de telles oppositions que Rupert y revint à maintes reprises dans ses ouvrages subséquents, à propos de textes de l'Ancien Testament parfois bien étrangers à la question. Il y revint enfin *ex professo, In Joa.*, l. VI, en expliquant le discours de Jésus sur le pain de vie. Voyons d'abord les mises au point de détail. Il est un exposé sur la présence réelle qu'il répéta au moins quatre fois en termes identiques, et qui met au-dessus de toute suspicion sa foi à ce dogme de l'Église. *De Trinitate et operibus ejus, In Exod.*, l. III, c. I; *op. cit., In Levit.*, l. I, c. XVI; *op. cit., De operibus Spiritus sancti*, l. III, c. XXI-XXIII, t. CLXVII, col. 655, 760 et 1664, et encore dans la lettre à Cunon, qui forme la préface de son livre *In Joa.*, t. CLXIX, col. 203. Voici cette dernière et solennelle profession de foi : « Je vous expose brièvement ce que je pensais du saint sacrement du corps et du sang du Seigneur quand j'ai commenté les paroles du Christ qui l'annoncent : c'était le premier grief de mes accusateurs. De trois manières d'être, *tribus essentiæ modis*, l'eucharistie est le corps et le sang du Christ; de la quatrième façon, elle en diffère. *Est enim nomine, re atque effectu; differt vero specie :* c'est le Christ par le nom, par la réalité, par l'effet; mais par les apparences, l'eucharistie diffère du Christ. Par le nom, c'est bien le Christ, parce que le souverain pontife des cieux qui, étant la Vérité même, a coutume d'appeler les choses de leur vrai nom, a dit fortement non pas : « Ceci s'appellera mon corps », mais : « Ceci est mon corps. » Par la réalité, parce que [ce qui est dans l'hostie] c'est bien la chose sainte par excellence, *Sanctum sanctorum*, aussi vrai que c'est le Saint des saints en personne — *Sanctus sanctorum* — qui vivait sous les apparences où il fut livré et percé de la lance. Par l'efficacité également, parce que, aussi vraiment que, sous les apparences où il fut crucifié, il a opéré la rémission des péchés pour tous ceux qui l'avaient attendu par la foi, depuis l'origine du monde, aussi véritablement sous les espèces du pain et du vin, il opère la même rémission des péchés pour ceux qui s'en approchent avec la même foi. Après qu'il s'est dépouillé au contraire de l'apparence mortelle pour remonter au ciel, combien maintenant, dans l'eucharistie, ne diffère-t-il pas d'aspect, *specie?*... Croyons donc à Dieu, notre fidèle Sauveur, en ce que nous ne voyons pas, à savoir que le pain et le vin sont passés *(transisse)* en la vraie substance du corps et du sang. » Col. 203; cf. *De Trin.*, *In Exod.*, l. III, c. XVII.

Ainsi, pour la présence réelle, malgré la nuance qu'il maintient entre *Sanctum sanctorum* et *Sanctus sanctorum*, laquelle se retrouve dans tous les passages parallèles, Rupert va beaucoup plus loin qu'une présence symbolique ou dynamique. On ne peut donc lui tenir rigueur de certaines expressions prises à Tertullien et à saint Augustin, comme celle-ci : « Le Seigneur prenant le pain et le vin, et nous présentant la vérité de son corps et de son sang, *veritatem sui corporis et sanguinis repræsentans*, porté lui-même entre ses mains, a laissé à ses héritiers son testament écrit, à savoir l'humilité et la charité »; ce passage du *De officiis*, l. I, c. VI, se trouve d'ailleurs expliqué au l. II, c. V : « Il leur a confié le trésor de son corps et de son sang », et une dernière fois, *In Joa.*, l. VI, t. CLXIX, col. 483. Dans ce second ouvrage, qui veut être une rectification du premier, l'auteur se permet encore des rapprochements qui laisseraient croire à une simple présence de grâce : la sanctification du pain et du vin ne serait guère plus merveilleuse que celle de l'eau du baptême, *loc. cit.*, col. 462, et que la déification du baptisé lui-même, encore que la grâce qui le transforme intimement n'arrive pas à faire blanchir la peau d'un catéchumène noir (I), *loc. cit.* Mais c'est là un argument *ad hominem* pour faire dépasser à la foi du chrétien l'écorce de la réalité complexe : *Crede et hoc, quia panis iste visibilis, quamvis nihil de exteriori specie mutatum sit, in alium transierit et in illum qui angelorum victus*

est. Loc. cit. Enfin, Rupert l'affirme contre ceux qui abusent des expressions de saint Augustin, le corps ainsi eucharistié n'est pas seulement l'Église et la grâce de l'unité, mais bien le corps du Christ incarné. Cette identité est si complète, qu'on peut, d'après lui, appliquer à l'eucharistie, comme on le fait à l'humanité du Christ, le principe de la communication des idiomes, et dire du pain offert sur l'autel : ce pain qui est descendu du ciel. *Loc. cit.*, col. 469. Mais, on le voit par toutes les citations précédentes, dans cet ouvrage *In Joannem*, écrit après mûre réflexion, Rupert demeure fidèle à la théorie dyphysite de la companation. Si Dieu jadis a substitué un bélier à Isaac, c'est parce qu'il ne pouvait en faire une seule chose, *salva utraque substantia*, tandis que, dans l'eucharistie, « le Fils de Dieu a la puissance de s'unir le pain visible ». *Loc. cit.*, col. 491. Par contre, l'auteur arrive ici à une saine compréhension de la communion des indignes, grâce à la distinction augustinienne entre *sacramentum* et *res sacramenti*, *In Joa.*, l. VI, col. 470, et plus clairement encore *De Trin.*, part. III, l. III, c. XXII : « Il y a dans ce sacrement que reçoivent les dignes et les indignes, il y a, comme dit saint Augustin, une *res sacramenti* que les dignes sont seuls à recevoir. Mais celui qui s'approche indignement ne communie pas aux souffrances du Christ. il ne perçoit pas de la bouche de l'esprit ce qu'il reçoit de la bouche du corps. Donc c'est bien le corps et le sang du Christ, ce sacrement visible que l'indigne reçoit; car son indignité personnelle ne rend pas vaine la dignité d'une telle consécration. » *P. L.*, t. CLXVII, col. 1663. Ainsi, sur ce point précis de la communion des indignes, Rupert est enfin parvenu à l'expression juste de la doctrine catholique.

Mais, pour l'impanation, restera-t-il jusqu'au bout fidèle à ses premières conceptions? On pourrait le croire et beaucoup l'ont cru, d'autant que, dans ses derniers ouvrages, il développe une raison nouvelle de laisser subsister le pain et le vin : Dieu ne détruit rien. Il avait dit fort justement : « Le Verbe incorruptible fait du vin son sang, mais de façon que la vue et le goût de la chose ne comportent aucune corruption. » *In Joa.*, l. VI, *loc. cit.*, col. 462. Il y a donc permanence des apparences; mais n'y a-t-il pas aussi permanence de la substance? Rupert semble bien le dire, car le Saint-Esprit ne détruit pas la substance que le Verbe a formée. Il écrit, *De Trin.*, *In Exod.*, l. II, c. X, t. CLXVII, col. 617 : « Vous attribuerez tout cela à l'opération de l'Esprit-Saint, dont ce n'est pas le rôle de détruire ou de corrompre la substance, mais bien d'ajouter au bien de la substance qui demeure ce qu'elle était, d'y ajouter invisiblement ce qu'elle n'était pas. De même qu'il n'a pas détruit la nature humaine quand il l'a unie en unité de personne [dans le Christ], ainsi ne change-t-il pas la substance du pain et du vin, selon l'aspect extérieur soumis à nos cinq sens. » C'est ce passage qui a subi les plus violentes critiques et qui exige la plus scrupuleuse attention. La plupart des théologiens, et dom Gerberon lui-même, y voient un exposé complet et qui se suffit de la doctrine de l'auteur sur la conversion eucharistique : ils auraient donc raison de n'y trouver qu'une simple sanctification quasi-adventice du pain et du vin sous l'action du Saint-Esprit. La restriction des derniers mots : *secundum exteriorem speciem substantiam non mutat*, ne serait qu'une dérobade pour se mettre en règle avec le dogme. On se croit donc autorisé à dire que la permanence des espèces, dans le système de Rupert, comporte logiquement la permanence de la substance du pain, puisque le Saint-Esprit ne détruit rien de ce fond préexistant, *bono substantiæ permanente quod erat*, comme Rupert a eu l'imprudence de l'écrire, ce qui lui a été justement reproché. Cependant il ne faut pas exagérer ses torts, ni lui faire dire ce qu'il ne dit pas. En réalité, l'auteur n'expose ici qu'une partie de sa doctrine eucharistique, celle de la permanence des espèces; de cela, nous avons deux indices suffisamment clairs pour qui connaît son respect de l'Écriture sainte et le soin qu'il apporte à ne pas en dépasser la lettre : dans le passage de l'Exode, XII, 9, qu'il commente : *Non comedetis ex eo* [*Agno pascali*] *crudum quid, nec coctum aqua, sed tantum assum igni*, il ne trouve que deux enseignements — et c'est déjà trop! — relatifs à l'eucharistie future : à savoir qu'il ne faut pas « juger d'une façon charnelle » que Notre-Seigneur donnera sa chair à manger « toute crue » et sous ses propres apparences, et d'autre part que cette présentation spirituelle, *assum igni*, de la chair du Christ sera l'œuvre du Saint-Esprit, qui, dans cette intention, maintient autour d'elle le voile des espèces. Qu'on ne dise pas que c'est là une interprétation trop restrictive des paroles de Rupert : il ne fait intervenir ici que l'Esprit-Saint, à l'exclusion du Verbe, dont il n'examine point présentement l'action : *Totum attribuetis operationi Spiritus Sancti, cujus effectus non est destruere substantiam, loc. cit.* Or, si c'est précisément le rôle du Verbe de travailler sur le fond invisible des choses, pour créer, détruire ou convertir la substance, par contre le rôle de l'Esprit se borne à créer ou à modifier les accidents. Voici cette théorie caractéristique de Rupert, qu'il développe toujours avec intransigeance, parce qu'elle tient à toute sa doctrine sur la Trinité : « Toute créature et toutes les qualités substantielles, sans lesquelles aucune substance ne peut même se concevoir » — tout ce qui tient à la substance, dirions-nous, et toutes ses propriétés essentielles — « ont été créées en même temps que la substance elle-même par le Fils. Au contraire, les qualités accidentelles » — la couleur, le goût, l'odeur — « y ont été apposées par l'Esprit-Saint; ces qualités se dénoncent comme accidentelles du fait qu'elles sont parfois présentes et parfois absentes, le bien de la substance restant permanent, *bono substantiæ permanente.* » *De div. off.*, l. X, c. V, t. CLXX, col. 267. La reprise de ces derniers mots dans l'exposé eucharistique du *De Trinitate* qui nous occupe, montre bien que l'auteur se référait mentalement à son ancienne distinction du *De officiis.* Dès lors, il ne pouvait logiquement attribuer au Saint-Esprit aucun changement substantiel, mais seulement des modifications accidentelles : « Il unit invisiblement » au Christ incarné qui descend sur l'autel « l'aspect extérieur du pain et du vin soumis à nos cinq sens. » Quant à la substance du pain, que devient-elle? L'auteur ne le dit pas dans le passage précité, où il n'étudie que le rôle de l'Esprit-Saint. C'est au Verbe créateur de s'en charger, lui qui l'a créée, qui pourrait la maintenir dans l'existence ou la détruire, et qui, en fait la convertit en son corps, comme Rupert le dit très exactement dans un autre passage du *De Trinitate, In Exod.*, l. IV, c. VII : « Survient le Dieu créateur des substances, qui n'agit pas superficiellement, mais convertit efficacement, bien que les apparences extérieures [du pain et du vin] demeurent en état » par le fait du Saint-Esprit. Rupert en arrive ainsi à cette systématisation théologique, que la conversion de la substance du pain est l'œuvre du Fils, tandis que le maintien positif des espèces dans leur être primitif est l'œuvre du Saint-Esprit; théorie curieuse, qu'on peut assurément lui laisser pour compte, mais qui a le mérite de maintenir intactes les positions dogmatiques de la transsubstantiation, de la présence réelle et de la réalité des espèces. Désormais, dans ce livre et dans les suivants, le moine bénédictin parlera de tout cela avec une précision quasi-philosophique, sans s'embarrasser même de sa théorie : *Substantia panis et vini in veritatem nobis convertitur corporis ejus et sanguinis, De Trin.*, *In Exod.*, l. III, c. VII, et encore au c. XI : *Panis et vini exteriori specie non mutata, transferri in veram corporis et san-*

guinis Christi substantiam, ou enfin : *Quamvis exteriori specie panis et vinum sit, in veritate Agnus est Dei. De Trin.*, l. IV, c. IV, t. CLXVII, col. 329.

Au reste Rupert ne s'est jamais constitué une notion métaphysique de l'accident eucharistique, et il est probable, comme l'explique Grégoire de Valence, *In IIIam*, disp. VI, q. I, p. 2, § 7, qu'il englobait dans la substance toutes les qualités, même extérieures, que l'expérience vulgaire regarde comme inséparables de la chose même. Cf. *De Trin.*, *In Exod.*, l. II, c. X, cité plus haut. Il n'essaie pas d'expliquer comment les qualités accidentelles, une fois séparées de la substance qui les soutenait, peuvent se maintenir dans l'être. Ici encore, il répugne à toute investigation philosophique. Du moins marque-t-il bien que le Christ voile dans l'eucharistie ses apparences humaines et prend celles du pain « pour éviter l'horreur naturelle des communiants et pour exercer leur foi ». *De gloria Filii hominis*, l. X; cf. *De Trinit.*, *In Levitic.*, l. I, c. XVI, t. CLXVII, col. 760 : *horrida species carnis et sanguinis.* Son imagination le fait enfin tomber dans l'erreur contraire, qui est de dire que « le Christ n'y a pas la vie des cinq sens ». *De div. off.*, l. II, c. IX, t. CLXX, col. 41. Il voulait peut-être dire simplement que le Christ ne manifeste pas pour nous les phénomènes de la vie; mais son expression imprudente suscita les critiques de Guillaume de Saint-Thierry : « Le corps du sacrifice n'est autre que le corps du Seigneur, mort et ressuscité. » *Epistola ad quemdam monachum*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 342. Wicleff plus tard soutint la même erreur en se référant au même ouvrage *De officiis*, qu'il attribuait à Ambroise; tous les deux furent réfutés par Thomas Waldensis, *Doctrinale*, t. II, *De sacramentis*, c. XXXI et XLVII, fol. 52 et 81.

L'eucharistie est, d'après notre auteur, un moyen rigoureusement nécessaire du salut, non seulement pour les fidèles, *De victoria*, l. XII, c. XIII, t. CLXIX, col. 1473, mais pour les enfants morts après le baptême, *In Joa.*, l. VI, *loc. cit.*, col. 483, et pour les justes de l'Ancien Testament, qui ont communié par la foi et le désir, lors de la descente de Jésus aux enfers, *De Trin.*, *In Exod.*, l. III, c. VIII et part. III, l. III, c. XIX, t. CLXVII, col. 659 et 1661.

En résumé, la doctrine eucharistique du moine Rupert, si incertaine et si imprudente en son expression dans les premiers ouvrages qu'il composa à Liége, s'est faite plus circonspecte et plus profonde dans les livres qu'il donna au public par la suite, durant son exil à Siegburg. Il n'est pas improbable que les conseils de l'abbé Cunon aient contribué à cette heureuse évolution. Au reste l'auteur n'en a pas eu pleine conscience et il croyait bonnement expliquer son enseignement du traité *In Joannem*, de 1115, quand il reprenait dans la lettre-préface de 1119 sa doctrine du *De Trinitate* de 1117. Il serait donc inéquitable, si l'on voulait dépasser une critique superficielle, de tenir compte, dans l'interprétation du *De officiis* et du traité *In Joannem*, de ses explications subséquentes.

10° *L'Église.* — « L'Église est la société universelle des croyants. » *De victoria*, l. XII, c. I, t. CLXIX, col. 1465; elle a un aspect intérieur et une mission extérieure, « possédant à la fois l'intimité des âmes et la religion publique; ainsi se forme cette symphonie publique par quoi l'Église chante louanges à Dieu ». *In Apoc.*, l. VII, *loc. cit.*, col. 1055. Sa mission d'enseignement, nous l'avons dit, est moins apparente pour Rupert que sa mission législative et judiciaire : « Ces sièges établis par Dieu sont les dignités ecclésiastiques, celles des pontifes catholiques et aussi celles des prêtres du second ordre, dont le pouvoir est si grand qu'il leur a été donné la puissance de lier dans les cieux. Et le tribunal suprême de ce jugement est établi dans l'Église romaine : *Tu es Petrus.* A l'Église siégeant *in ordine suo*, les princes et les rois doivent l'obéissance... » *In Apoc.*, l. XI, col. 1182-1183. Sur le pouvoir de l'Église romaine. Rupert constate que l'origine doit en être cherchée dans l'Évangile, *tali et tanta præeunte evangelicæ veritatis auctoritate*, mais que la reconnaissance des princes permit aux successeurs de Pierre d'entrer en possession de leur juridiction. *De Trin.*, part. III, l. I, c. XXVIII, col. 1601 D. D'ailleurs, il met volontiers en relief les avantages de la protection des princes, tant pour la propagation du christianisme, qui *deinceps tam gladiis regum quam verbo sacerdotum defensatur*, que pour la vie des Églises, *De Trin.*, l. VII, c. XXXVII, t. CLXVII, col. 482, et que pour la répression des insolents « qui se rient parfois publiquement des prédicateurs ». *De Trin.*, *In libr. Psalm.*, prol., *loc. cit.*, col. 1180. Cependant le bras séculier ne doit pas tirer le glaive contre les hérétiques, car, si dans l'Ancien Testament Moïse et Josué ont massacré les dissidents, « le Christ n'a point fait cela, ni les prophètes, ni les apôtres, ni les princes chrétiens : le vrai Dieu ne veut point d'hommages forcés, mais de volontaires ». *In Apoc.*, l. VIII, t. CLXIX, col. 1083. Pour le cas des Juifs, cf. *De Trin.*, l. IX, c. I, et *De gloria Filii hominis*, l. III. On pense bien que Rupert préconise l'union des deux pouvoirs : *Cum sibi conveniunt, nihil tutius; cum dissentiunt, nihil perniciosius. De Trinit.*, *In Num.*, l. I, c. V. Il y a dans l'Église différents ordres de fidèles : autrefois c'étaient les martyrs, les confesseurs, *spiritalis propositi fideles*, et la multitude des séculiers, où « quelques-uns cependant étaient riches des plus hautes vertus », *In Apoc.*, l. XII, t. CLXIX, col. 1201; aujourd'hui « la médiocrité de la vie séculière a besoin de l'intercession des spirituels », *De Trin.*, l. VI, c. X, t. CLXVII, col. 412; mais il y a bien des misères dans le clergé. Cf. *In Joa.*, l. X, et *In Apoc.*, l. VI, col. 773 et 1025, etc...

L'historien de la liturgie a peu de choses à apprendre dans le livre *De divinis officiis*, *P. L.*, t. CLXX, col. 9-334, parce que les rites et les textes « n'intéressent pas Rupert, étant connus de tous », *loc. cit.*, col. 139, et ne lui sont que des prétextes à considérations morales ou allégoriques. Rupert suivait, pour la messe, l'*Ordo romanus*, *loc. cit.*, col. 113, mais dans la recension des Églises rhénanes, qui comportait des additions caractéristiques, cf. par exemple, col. 27, 33, 148, etc.; pour l'office, il suivait l'*ordo* monastique, col. 147. Il fait l'apologie du chant liturgique, *De div. off.*, prol., et *De gloria Filii hominis*, l. V; et du culte des saints et des images, *Annulus*, l. III, col. 607.

V. Conclusion. — Rupert n'a donc rien du théologien complet et systématique : il s'est constitué seulement une vue générale de la Trinité et de l'action de Dieu dans le monde; et, de ce point de vue, traditionnel en somme et assez élevé, mais maintenu avec une rigueur inflexible, il examine, au hasard des occasions que lui donne l'Écriture sainte, divers problèmes d'intérêt très inégal. Or, par le fait qu'il envisage ces questions sous un angle trop systématique et inattendu, la solution qu'il leur donne ne devait pas manquer d'étonner les hommes d'Église de son temps, habitués à ressasser ces questions dans saint Augustin ou saint Grégoire. La nouveauté est parfois tout entière dans l'expression, le fond restant conforme à la doctrine de l'Église de son époque, comme pour la prédestination et l'origine du mal; mais parfois, par exemple pour la procession du Saint-Esprit *a Filio*, la thèse courante est défendue par des arguments contestables; enfin, pour des questions aussi disparates que l'eucharistie et l'Antéchrist, les rapprochements risqués avec ses principes favoris entraînent Rupert à de véritables innovations doctrinales dont il ne s'est rendu compte que par les réactions qu'elles suscitèrent et les déboires qu'elles lui ont apportés.

Analecta bollandiana, t. VI, suppl. p. 382; Bellarmin, *Scriptores ecclesiastici*, 1728, p. 364-366; Ceillier, *Hist. des*

auteurs ecclés., 1758, t. XXII, p. 111-133; Gerberon, *Apologia pro Ruperto*, dans *P. L.*, t. CLXVII, col. 23-186; *Hist. litt. de la France*, édit. 1759, t. XI, p. 422-587, et *P. L.*, t. CLXX, col. 703-804; Manitius, *Chronicon S. Laurentii Leodiensis*, dans *Neues Archiv*, t. XIII, 1888, p. 639-642; Mgr Laminne, *L'orthodoxie de Rupert de Deutz en matière eucharistique*, dans *Leodium*, 1923, p. 16 sq.

P. SÉJOURNÉ.

RUPP Jean, jésuite allemand, théologien. — Il naquit à Niederglein en Hesse le 2 septembre 1700, entra dans la Compagnie en 1721, enseigna la philosophie et la théologie à Molsheim (1735-1746), puis, pendant près de trente ans, la théologie à Heidelberg, où il mourut le 5 juin 1776. Il publia un cours complet de théologie dogmatique pour l'usage scolaire : *Prælectiones theologicæ*, Heidelberg, 1764-1768, 8 vol. in-8°. Nous avons en outre de lui une série de courtes dissertations inaugurales sur divers sujets théologiques : *De satisfactione et indulgentiis*, Heidelberg, 1747; *De peccato veniali, ibid.*, 1752; *De sacerdotio Christi*, 1757; *De necessitate credendi et credendorum*, 1758; *De adoratione Christi latreutica in eucharistia*, 1759; *De infallibilitate Romani pontificis extra concilium generale*, 1763; *Exegesis axiomatis : facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*, 1765; *Utrum in sua quisque fide salvari possit?* 1766.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 326-329; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. V, col. 20.

J.-P. GRAUSEM.

RURIC, évêque de Limoges de 485 environ à 510 (?) environ. — Ruricius appartenait à une famille distinguée, et lorsqu'il épousa la fille d'un riche patricien, Ibéria, Sidoine Apollinaire composa son épithalame, *Carmen XI, Epithalamium Ruricio et Iberiæ dictum*, édit. Luetjohann, p. 227-230. De ce mariage, il eut au moins deux fils, dont l'un devint prêtre. Vers 477, après dix années peut-être de vie commune, les deux époux se séparèrent, sous l'influence de Fauste de Riez, pour se consacrer à Dieu et mener une vie parfaite. Aux environs de 485, à la mort du roi wisigoth Euric, le siège épiscopal de Limoges qui était vacant depuis un certain nombre d'années put recevoir un nouveau titulaire, et Ruric fut choisi pour occuper ce poste. Mais nous ne savons à peu près rien de son administration, sur laquelle les documents sont presque muets. En 506, Ruric était fort âgé; il fut cette année-là empêché par la maladie de se rendre au concile d'Agde; il en fut de même l'année suivante pour le concile de Toulouse. Après 507, nous perdons sa trace. Il eut pour successeur un de ses petits-fils, Ruric II, qui assista en 505 au concile d'Auvergne, en 541 au IV[e] concile d'Orléans et se fit représenter en 549 au V[e] concile d'Orléans. Venance Fortunat a composé l'épitaphe commune des deux Ruric, *Carmen*, IV, 5.

De Ruric, nous possédons des lettres conservées dans un manuscrit de Saint-Gall du IX[e] siècle, *P. L.*, t. LVIII, col. 67-124; ces lettres ont été rééditées par Br. Krusch en appendice à l'édition de Sidoine Apollinaire par Luetjohann, *Mon. Germ. hist., Auctor. antiquiss.*, t. VIII, Berlin, 1887, p. 299-350; cf. Præfat., p. LXII-LXXIV; et par A. Engelbrecht, dans son édition de Fauste de Riez, *Corpus scriptor. ecclesiast. latin.*, t. XXI, Vienne, 1891, p. 351-442; cf. Prolegom., p. LXIV-LXXIV. Ces lettres, au nombre de quatre-vingt deux, sont réparties en deux livres, dont l'un renferme dix-huit morceaux, et l'autre soixante-quatre; mais elles sont fort loin d'être rangées dans l'ordre chronologique. Le manuscrit de Saint-Gall contient également les lettres de Fauste de Riez, au nombre de dix, dont cinq adressées à Ruric et huit autres lettres de différents personnages, qui ont Ruric pour destinataire : parmi ces dernières, trois sont l'œuvre de Sédatus de Nimes.

Les lettres de Ruric sont de jolis morceaux de rhétorique, sans grand intérêt historique ou théologique. On y trouve parfois cependant des sentiments de vraie et sincère piété. Une lettre adressée à Namatius et Céraunia à l'occasion de la mort de leur fille, *Epist.*, II, 4, est particulièrement émouvante. Une autre lettre, postérieure à celle-ci, est écrite à Céraunia, *Epist.*, II, 15, qui est devenue veuve et donne de beaux conseils de perfection chrétienne. Plusieurs lettres ne sont que des billets de remerciements ou de recommandation, écrits avec une élégance qui n'exclut pas la sincérité. Ruric ne dédaigne même pas l'emploi de la versification : une de ses lettres à Sédatus de Nimes, *Epist.*, II, 19 est composée en hendécasyllabiques. Il semble que l'exemple de Sidoine Apollinaire n'ait pas été sans exercer son influence sur le talent de l'évêque de Limoges.

La vie et les lettres de Ruric ont été l'objet d'une consciencieuse étude dans les *Acta sanctorum*, octobr. t. VIII, Bruxelles, 1853, p. 59-76; *Hist. litt. de la France*, t. III, Paris, 1753, p. 49-56; O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchlichen Literatur*, t. IV, Fribourg, 1924, p. 589-591; A. Engelbrecht, *Patristische Analecten*, Vienne, 1892, p. 20-83 (Engelbrecht reproduit, p. 20-47, des extraits des notes critiques et exégétiques d'un savant français du XVIII[e] siècle, J. Danton, qui avait préfacé l'édition des lettres de Ruric; et il donne, p. 48-83, des indications sur les titulatures employées par Ruric); du même, *Das Titelwesen bei den spätlateinischen Epistolographen*, Vienne, 1893; M.-B. O'Brien, *Titles of address in christian latin epistol. to 543 A. D.*, Washington, 1930.

G. BARDY.

RUSCA Antoine, né à Milan, mort dans la même ville en 1655, docteur en théologie, membre du collège ambrosien, théologal, puis prévôt de l'église métropolitaine. Il a publié : *De inferno et statu dæmonum ante mundi exitium libri V*, Milan, 1621.

Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, t. II, 1745, p. 1263.

É. AMANN.

RUSSEL Jean, frère mineur anglais de la fin du XIII[e] siècle, qu'il faut très probablement identifier avec le vingt-deuxième maître régent du *Studium* franciscain à Cambridge et qui, en 1293, fut chapelain d'Edmond, comte de Cornouailles. A.-G. Little lui attribue une *Postilla in Cantica canticorum*, conservée dans le ms. *180* de Lambeth Palace à Londres, et débutant : *Cogitanti mihi canticum;* une *Lectura super Apocalypsim*, qui commence : *Statuit septem piramides... Accedens ad expositionem*, et est conservée dans le ms. *172* de la bibliothèque de Merton College à Oxford; un *Tractatus de potestate imperatoris et papæ*, qui d'après J. Bale (*Scriptorum illustrium Majoris Britanniæ catalogus*, Bâle, 1557), se lirait dans le ms. *Seld. 64*, fol. 163, du British Museum à Londres, mais qui, d'autre part, n'est pas mentionné par D. Casley, dans son *Catalogue of the manuscripts in the King's Library*, Londres, 1734.

Thomas de Eccleston, *De adventu fr. minorum in Angliam*, dans *Analecta franc.*, t. I, 1885, p. 272, et éd. A.-G. Little, dans *Coll. d'études et de documents sur l'hist. relig. et litt. du M. A.*, t. VII, Paris, 1909, p. 72; A.-G. Little, *The grey friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 218.

A. TEETAERT.

RUSSEL Pierre, frère mineur anglais (fin du XIV[e]-début du XV[e] siècle). — Il fit ses études à l'université d'Oxford, où il acquit le grade de docteur en théologie. Le 25 novembre 1399, il obtint du roi d'Aragon, Martin, la faculté *legendi, docendi et dogmatizandi* dans tout le royaume, l'*Ars generalis* et tous les ouvrages de Raymond Lulle, comme cela ressort de la *Dissertatio de B. Lulli orthodoxia* du P. Jean-Baptiste Sollerius, S. J., dans *Acta sanctorum*, au 3 juin. En 1420, il se démit de la charge de provincial d'Angleterre, qu'il exerçait depuis quelques années. Voir *Analecta franciscana*, t. I, 1885, p. 264, 275. Il mourut

à Oxford. Il doit avoir composé des *Commentaria super B. Raymundi Lulli scriptis*, ainsi que *Libri duo in utramque S. Petri epistolam*. Pierre Russel a aussi pris la défense des ordres mendiants contre leurs adversaires, principalement contre Richard Fitzralph, archevêque d'Armagh, en Irlande. Cela ressort d'une *Declaratio magistri Joannis Whyteed de Hibernia in materia de mendicitate contra fratres; in qua respondet pro Radulpho archiepiscopo Armachano contra fratrem Petrum Russel*, conservée dans le ms. *Digby 90*, fol. 200, de la bibliothèque bodléienne d'Oxford. Wadding et Hurter lui attribuent encore un commentaire sur les épîtres de saint Pierre.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. x, Quaracchi, 1932, an. 1421, n. xi, p. 61; *Scriptores O. M.*, Rome, 1906, p. 193; J.-H. Sbaralea, *Supplement. ad script. O. M.*, t. ii, Rome, 1921, p. 365; *Acta sanctorum*, 3 juin.

Am. Teetaert.

RUSSIE (Pensée religieuse) : I. Jusqu'à l'établissement du Saint-Synode. II. Depuis l'établissement du Saint-Synode.

I. JUSQU'A L'ÉTABLISSEMENT DU SAINT-SYNODE. — I. Introduction. Aperçu historique sur la conversion de la Russie. II. Polémique anti-latine avant l'invasion des Mongols (col. 216). III. Polémique anti-juive jusqu'à l'invasion des Mongols (col. 221). IV. Traités doctrinaux et oratoires, canoniques et historiques composés à la même époque (col. 224). V. L'invasion des Mongols et le synode de 1274 (col. 232). VI. Les premiers métropolites de Moscou (col. 235). VII. L'hérésie des strigolniki (col. 239). VIII. Le concile de Florence et l'autocéphalie moscovite (col. 242). IX. L'hérésie judaïsante: conciles de 1490 et 1503 (col. 249). X. Maxime le Grec et le métropolite Daniel (col. 262). XI. Les conciles d'Ivan le Terrible; Littérature religieuse (col. 262). XII. L'institution du patriarcat moscovite (col. 272). XIII. Le concile de 1620 et la rebaptisation des latins (col. 276). XIV. Les controverses avec les protestants (col. 281). XV. Le patriarche Nikon; le schisme des starovières; les conciles de 1653, 1654 et 1666-1667 (col. 292). XVI. Les théologiens kiéviens en Moscovie et le débat sur la forme de l'eucharistie; concile de 1690 (col. 304). XVII. La suppression du patriarcat (col. 324).

I. Introduction. Aperçu historique sur la conversion de la Russie. — 1° *Observations préliminaires*. — Nous nous efforcerons, dans cet article, de tracer le développement de la pensée religieuse en Russie depuis les origines jusqu'à l'établissement du Saint-Synode. Nous nous intéresserons à la théologie et à la littérature religieuse en général beaucoup plus qu'à l'histoire. On ne trouvera ici ni tables chronologiques, ni listes de sièges ou d'évêques. Nous donnerons simplement les aperçus historiques nécessaires pour comprendre l'évolution de la pensée religieuse. Nous ne ferons que de rares allusions, bien entendu, aux auteurs ascétiques et mystiques. Deux auteurs, surtout nous ont précédé en Occident. Ce sont Aurelio Palmieri et le P. M. Jugie, A. A.; le premier dans sa *Theologia dogmatica orthodoxa ad lumen catholicæ doctrinæ examinata*, 2e éd., Florence, 1911-1913; et son *Nomenclator litterarius theologiæ russicæ ac græcæ recentioris*, 1908-1911; le second dans sa *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. i, Paris, 1926, p. 546-592.

La pensée théologique de l'ancienne Russie ne s'est pas formée dans les écoles. A l'époque où, en Occident, les universités se multipliaient et où la théologie scolastique brillait d'un vif éclat, la Russie tombait sous le joug des Mongols; aussi presque tous les traités théologiques dont nous aurons à nous occuper ne sont pas le fruit de paisibles recherches: ce sont des traités de polémique suscités accidentellement au cours des siècles par diverses controverses : les uns sont dirigés contre les adversaires classiques de l'orthodoxie pravoslave, les latins, les juifs, les protestants; d'autres, plus spécialement russes, ont pour but de réfuter les diverses sectes nées de l'orthodoxie elle-même, comme celles des strigolniki, des judaïsants, des starovières. Certains événements politico-religieux, la chute de Constantinople venant après le concile de Florence, le sacre d'Ivan le Terrible sont à l'origine de plusieurs traités assez caractéristiques. L'union religieuse des Ruthènes (1595-1596) et les polémiques qu'elle suscita furent à la base d'une renaissance intellectuelle qui se fit vivement sentir en Russie septentrionale au cours des xviie et xviiie siècles.

Il y eut pourtant une certaine évolution et un progrès positif; les polémistes postérieurs se servaient des travaux de leurs prédécesseurs et ajoutaient à leurs arguments. La polémique antilatine du xviie siècle est un peu moins primitive que celle du xiiie, encore que la profession de foi rendue populaire par le patriarche Philarète soit bien dans les mêmes lignes que le Περὶ τῶν Φράγγων. La production théologique de la fin du xviie siecle, née elle aussi de la polémique, compte cependant des ouvrages remarquables où la doctrine est exposée avec ordre, sérénité, esprit de suite, et même avec une certaine ampleur.

On trouvera des indications bibliographiques à la fin de chaque paragraphe plus important. Un grand nombre des études que nous citerons ont paru dans les diverses collections scientifiques de Russie; pour les désigner, nous emploierons les abréviations suivantes :

Bog. Vêst. = *Bogoslovskij Vêstnik (Le messager théologique)*. Revue de l'académie ecclésiastique de Moscou, ou plus exactement de Sergiev Troitsa.

Čtenija = *Čtenija v imperatorskom obščestvê istorija i drevnostej rossiiskikh (Lectures de la société impériale d'histoire et d'antiquités russes)*. Cette société était rattachée à l'université de Moscou. La collection des *Čtenija* est de toute première importance pour notre étude.

Izv. Otd. = *Izvestija otdêlenija russkago jazyka i slovesnosti (Nouvelles de la section de langue et de littérature russes)*, de l'académie des sciences de Saint-Pétersbourg.

Khr. Čten. = *Khristjanskoe Čtenie (Lecture chrétienne)*. Revue de l'académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg.

Lêt. zan. = *Lêtopis'zanjatii arkheografičeskoj Kommissii (Annuaire des travaux de la commission archéographique)*, de l'académie des sciences de Saint-Pétersbourg.

Prav. Sob. = *Pravoslavnyj Sobesednik (L'interlocuteur orthodoxe)*. Revue de l'académie théologique de Kazan.

Russ. Ist. Bibl. = *Russkaja istoričeskaja biblioteka (Bibliothèque d'histoire russe)*, publiée par l'académie des sciences de Saint-Pétersbourg.

Sbor. Otd. = *Sbornik otdêlenija russkago jazyka i slovesnosti (Recueil de la section de langue et de littérature russes)*, de l'académie des sciences.

Trudy = *Trudy (Travaux)*, de l'académie ecclésiastique de Kiev.

Žurn. Min. Nar. Pr. = *Žurnal ministerstva Narodnago Prosvêščenija (Journal du ministère de l'Instruction publique)*.

Toutes ces collections, sauf *Izv. Otd.*, *Sbor. Otd.*, et *Russ. Ist. Bibl.* ont cessé de paraître depuis la révolution communiste.

On est toujours embarrassé quand on doit écrire sur la Russie. Il y a, en réalité, trois Russies plus ou moins distinctes et les esprits sont extraordinairement divisés sur le degré de diversité qui les sépare : la Russie du Nord ou Grande-Russie avec Moscou pour capitale; la Russie du Sud ou Petite-Russie qui est désignée aujourd'hui sous le nom d'Ukraine; et la Russie de l'Ouest ou Russie-Blanche. Il y aurait encore d'autres divisions à faire; nous pouvons les négliger. Jusqu'à l'invasion des Mongols et la chute de Kiev (1240), ces trois Russies étaient assez unies sous le sceptre du grand prince de Kiev qui exerçait une autorité nominale

sur les autres princes locaux. Après l'invasion des Mongols, la Russie du Nord ou Grande-Russie fut centralisée peu à peu autour de Moscou. La Russie méridionale ou Ukraine et la Russie-Blanche firent partie de la République polonaise (composée après l'Union de Horodlo, du royaume de Pologne et du grand-duché de Lithuanie). L'Ukraine passa sous le sceptre moscovite un peu après le milieu du XVIIe siècle et perdit peu à peu son autonomie ecclésiastique. La Russie-Blanche fut annexée lors des partages de la Pologne durant la seconde moitié du XVIIIe siècle, sauf pour quelques-unes de ses provinces orientales acquises déjà par Alexis Mikhailovič et Pierre le Grand. Aujourd'hui, il est difficile de parler, même en historien, de ces pays ou de ce pays, sans mécontenter les Grands-Russes, ou les Ukrainiens, ou les Blancs-Russiens, ou tous les trois à la fois. Nous avons décidé, dans cet article, de ne pas faire de distinction entre ces divers territoires jusqu'à l'invasion des Mongols et la chute de Kiev (1240). Aussi, la conversion de la Russie y trouvera place; ainsi de même, l'ancienne littérature prémongolienne qui se développa surtout autour de Kiev. A partir de l'invasion des Mongols jusqu'à Pierre le Grand, nous parlerons exclusivement de la Russie du Nord ou Grande-Russie, souvent appelée Moscovie, surtout jusqu'au XVIIe siècle. L'évolution de la pensée religieuse chez les Petits-Russiens ou Ukrainiens et chez les Blancs-Russiens, qui doit être traitée *per modum unius* revient à l'article RUTHÈNE *(Église)*.

2° *Aperçu historique sur la conversion de la Russie.* — La première évangélisation de la Russie proprement dite date de 861 ou de 862. Le 18 juin 860, les Russes attaquèrent Constantinople. La ville fut sauvée, s'il faut en croire le patriarche Photius, par un miracle. Il plongea la tunique de la Vierge dans la mer; l'eau s'agita, la tempête se leva et les Russes s'enfuirent. Ils firent pourtant d'affreux dégâts dans le voisinage. Revenus dans leur pays, ces barbares demandèrent un évêque et embrassèrent la religion chrétienne.

L'attaque des Russes est décrite par les chroniqueurs byzantins. Voir aussi : C. Boor, *Der Angriff der Rhôs auf Byzanz*, dans *Byzantin. Zeitschrift*, t. IV, 1895, p. 445 sq.; E. Gerland, *Photios und der Angriff der Russen auf Byzanz, (18 juni 860)*, dans *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum*, t. II, 1903, p. 718-722; Franz Cumont, *Anecdota Bruxellensia. Chroniques byzantines*, Gand, 1894. M. Cumont a fixé la date jusqu'alors très controversée de l'attaque des Russes contre Byzance. Cette découverte fut aussitôt communiquée à l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg dans *Vizantijskij Vremennik*, t. I (1894), p. 258; Papadopoulos-Kérameus, *L'acathiste de la Mère de Dieu, la Russie et le patriarche Photius* (en russe : *Akafist Božiej Materi*), dans *Vizantijskij Vremennik*, 1903, 3; du même, *Deux homélies du patriarche Photius à l'occasion de l'attaque des Russes contre Constantinople* (en russe : *Dvě besedy*) dans *Khr. Čten.*, 1882, 2; A. Palmieri, *La conversione dei Russi al cristianesimo e la testimonianza di Fozio*, dans *Studi religiosi*, t. II (1901). Photius parle de la conversion des Russes dans son *Encyclique*, et les chroniqueurs byzantins donnèrent la notice.

Avec le baptême d'Olga, nous sommes sur un terrain plus solide, quoiqu'ici encore les questions soulevées soient nombreuses. Olga était la veuve du prince Igor, lui-même petit-fils de Rurik. Certains auteurs, Golubinskij par exemple, ont cru qu'elle fut baptisée en Russie. D'autres opinent pour deux voyages à Constantinople. Mais Olga se mit aussi en rapports avec l'Occident. En 959, d'après les *Annales d'Hildesheim : Legati Helenæ* (Olga reçut au baptême le nom d'Hélène) *reginæ Rugorum, quæ sub romano imperatore Constantinopoli baptizata est, ficte, ut post claruit, ad regem venientes episcopum et presbyteros eidem genti ordinari petebant.* Adalbert, *ex cœnobitis sancti Maximi*, fut destiné bien contre son gré à cette mission dont il revint au bout d'une année en se plaignant amèrement de l'inutilité de son séjour en Russie et des difficultés du voyage et il reçut alors une prébende plus attrayante. Olga mourut chrétienne à un âge très avancé.

Voir sur cette question : E. Golubinskij, *Histoire de l'Église russe* (en russe) t. I *a;* Vlad. Parkhomenko, *La sainte isapostole d'ancienne Russie, Olga. La question de son mariage* (en russe, *Drevnerusskaja...*), Kiev, 1911; il suppose deux voyages à Constantinople; Schlumberger, *L'épopée byzantine*, t. I, Paris, 1928, p. 969-989.

Son fils, le belliqueux Svjatoslav, célèbre pour les échecs qu'il infligea à Byzance et pour la description que laissa de lui Léon le Diacre, resta païen tout en pratiquant la tolérance la plus large envers les variagues convertis. Il se moquait d'eux. Sous son règne, plus encore sous celui de son fils Jaropolk, les chrétiens se multiplièrent à Kiev. Ils jouissaient d'ailleurs depuis l'époque d'Igor, de plusieurs églises dont un *sobor* (cathédrale, ou simplement église plus spacieuse?) dédié à saint Élie comme l'église du quartier russe de Constantinople.

La Russie fut baptisée de façon définitive sous le règne de saint Vladimir, mais l'histoire de cet événement a été tellement défigurée par des historiens intéressés, qu'il est presque impossible aujourd'hui d'affirmer avec quelque certitude sous quelles influences la Russie reçut la foi chrétienne. La cause en est dans la narration, incorporée à l'ancienne chronique dite de « Nestor » et qui en fit disparaître (si jamais elle exista) une histoire plus ancienne et plus véridique. Malgré les arguments sans cesse croissants apportés par les savants russes et étrangers depuis près d'un siècle contre la valeur de cette narration telle qu'elle existe aujourd'hui, certains auteurs récents, et même très récents, s'en servent encore pour décrire les origines du christianisme en Russie. En voici un court résumé : Vladimir vivait dans l'orgie et la débauche quand il reçut la visite de divers missionnaires qui lui proposèrent chacun leur foi; ils avaient été envoyés par des Bulgares mahométans, les Khazars juifs, les Allemands latins, enfin un philosophe grec du nom de Constantin lui fit une prédication impressionnante sur toute l'histoire de l'humanité en commençant par la création. Puis Vladimir envoya ses ambassadeurs enquêter chez les Bulgares, les Allemands et les Grecs. Ceux-ci furent préférés. Vladimir décida d'embrasser leur religion; il commença donc par attaquer la ville impériale de Cherson en Tauride, la relâcha moyennant la main de la sœur de l'empereur (ou des empereurs byzantins), la porphyrogénète Anne, se fit baptiser par les prêtres grecs qui accompagnaient la princesse, prononça une terrible profession de foi antilatine (et même semi-arienne!) et revint à Kiev où il fit baptiser son peuple. De toute cette histoire, que Belajev avait caractérisée dès 1847 comme « inventée par un Grec », tant elle est pleine de contradictions et d'impossibilités, on ne peut guère retenir que ce qui est prouvé par ailleurs... Depuis bien des années les érudits russes étaient divisés : les uns disaient, avec Golubinskij, que cette narration était une invention pure et simple de quelque Grec intéressé, d'autres soutenaient avec Elpidiphore Barsov que c'était une légende populaire, brodée sur un fondement historique. C'est en 1882 que les deux savants russes eurent cette controverse; mais en Occident on cite encore « l'invention pure » ou la « légende populaire » comme un document sérieux! Comme le faisait remarquer l'historien le plus récent de saint Vladimir, le baron de Baumgarten, « plus une légende est fausse, plus fortement elle s'enracine dans l'histoire d'un peuple », malgré les efforts des érudits pour l'en extirper.

Laissant de côté le roman tardif du pseudo-Nestor, voici quel semble avoir été le cours des événements. Converti en 987 à la foi chrétienne, Vladimir reçut, peu avant son baptême (ou aussitôt après), une ambassade byzantine qui demandait un secours militaire contre le rebelle Bardas Phocas. Vladimir accepta d'aider les Byzantins à condition de recevoir la main de la sœur des empereurs, la porphyrogénète Anne. Il y a certainement un lien entre le baptême du prince russe et son mariage avec la porphyrogénète, car il eût été absolument impossible de faire entrer la princesse byzantine dans l'ample harem du prince païen! Byzance accepta les conditions du prince russe. Vladimir conduisit ses troupes à Constantinople, épousa Anne, battit les révoltés (988-989), mais, quand la révolte fut domptée, il se vit refuser la princesse. Dépité, il attaqua la ville de Cherson en Crimée et força la main aux empereurs. Anne lui fut envoyée; il restitua la ville, vint à Kiev avec son épouse et fit baptiser son peuple.

Il nous est impossible de donner ici une bibliographie sur Nestor, ni même sur les chroniques russes dont l'édition par l'Académie des sciences de Russie est encore en cours de publication (elle a déjà 24 volumes). On trouvera une excellente bibliographie dans N. de Baumgarten, *Saint Vladimir et la conversion de la Russie*, dans *Orientalia christiana*, t. XXVII, 1932; voir aussi Schlumberger, *op. cit.*; Golubinskij, *Hist. de l'Église russe* (en russe), t. I *a*.

En allemand : G. Laehr, *Die Anfänge des russischen Reiches*, Berlin, 1930. En anglais : Mann, *The early Russian Church and the Papacy*, Catholic Truth Society, Londres, 1926. Nous renvoyons les historiens en quête de bibliographie à N. de Baumgarten. Mentionnons pourtant la *Dissertatio de conversione et fide Russorum* du P. Stilting, *Acta sanctorum*, sept. t. II, vieillie, il est vrai, mais contenant des choses précieuses. On ne cite jamais cette *Dissertatio* dans les travaux sur la conversion de la Russie. Pour l'époque de Jaropolk, voir V. Zaikin, *Le christianisme en Ukraine à l'époque du prince Jaropolk Ier*, dans *Analecta ordinis S. Basilii Magni*, t. III, 1928-1930, n. 1 et 2.

Bien plus importante que la conversion individuelle de saint Vladimir fut la conversion de la Russie. Ici encore l'histoire a été faussée. On a voulu voir, dans cette œuvre, le travail exclusif des Byzantins. C'était la version officielle. Néanmoins, on remarque ces dernières années, une évolution considérable.

D'après Michel Priselkov, dont les conclusions ont été en grande partie acceptées par A.-A. Sakhmatov, l'évangélisation de la Russie fut l'œuvre de prêtres bulgares. Vladimir, qui s'était converti par politique, aurait placé la Russie récemment convertie sous la juridiction du patriarche (ou de l'archevêque autocéphale) d'Ochrida. Tel aurait été le statut canonique de l'Église russe jusqu'à l'érection de la métropole de Kiev en 1037 par Jaroslav le Sage. Cette hypothèse, qui causa beaucoup de mécontentement dans les sphères orthodoxes lors de son apparition, n'a pas été accueillie avec faveur; la partie essentielle, à savoir que les influences bulgares se firent vivement ressentir à l'époque de Vladimir, semble être restée. Ainsi, Istrin reconnaît qu'avant 1037 « les Bulgares exercèrent une influence prépondérante sur les affaires religieuses de Russie » (*Esquisse de l'hist. de l'anc. littér. russe*, Pétrograd, 1922, p. 1-3). On peut même dire que, soit à cette époque, soit à une époque plus tardive, toute la production littéraire bulgare du siècle de Siméon est passée aux néochrétiens de Russie. La langue ecclésiastique de l'ancienne Russie est l'ancien bulgare à peine changé. A peu près toutes les anciennes traductions des saints Cyrille et Méthode, toute l'œuvre littéraire de leurs disciples semble être passée en Russie : livres liturgiques, traités juridiques, recueils de sermons, traductions de l'Écriture sainte, des Pères de l'Église, etc. Peu à peu, cependant, la langue évoluait, quelques lettres disparaissaient et la langue ecclésiastique, nettement bulgare à ses débuts, prenait une tournure indigène plus accentuée. Il faut relever que la production théologique bulgare de cette première époque ne semble pas avoir contenu de traces de la polémique entre Orient et Occident. Bien au contraire! Les *Vies* des saints Constantin (Cyrille) et Méthode qui entrèrent par cette voie en ancienne Russie (en dehors d'une pointe assez vive contre les évêques bavarois et de leur « hérésie » hyopatérique), montraient un grand respect vis-à-vis de l'*apostolicus* (le pape): la traduction méthodienne du *Nomocanon* contenait une protestation contre le 28e canon de Chalcédoine et une affirmation aussi énergique qu'inattendue de la primauté du pape. La Bulgarie ne deviendra antilatine que sous l'influence de Grecs comme Léon d'Ochrida et Théophylacte.

M. Priselkov, *Essais sur l'hist. polit.-relig. de la Russie kiévienne*, Pétersbourg, 1913; voir les recensions de V. Zavitnevič, dans *Trudy*, avril 1914, p. 628 sq.; Titlinov, dans *Khr. Čten.*, déc. 1913, p. 1448, 1470; A.-A. Sakhmatov, dans *Journal historique scientifique (Nauc. Ist. Žurn.)*, avril 1914, p. 30-61; et de A.-U. Kozosev, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, octobre 1914. La recension de Vl. Parkhomenko, qui était un des adversaires les plus résolus de Priselkov a paru sous le titre de *Trois moments de l'histoire primitive du christianisme en Russie*, dans *Izv. Otd.*, avril 1913, p. 371-380. Voir encore du même, *Réponse à la recension de M. Priselkov*, dans *Izv. Otd.*, 1914, p. 257-259. Priselkov avait jugé très sévérement le *Début du christianisme en Russie (Načalo...)*, Poltava, 1913, de Parkhomenko; V.-M. Istrin, *Esquisse d'une histoire de l'ancienne littérature russe*, Pétrograd, 1922. Pour les scholia de l'ancien *Nomocanon* slave, voir la bibliographie cyrillo-méthodienne.

D'autres auteurs ont souligné les influences occidentales dans la conversion de la Russie. Tout récemment, M. Nikolskij a écrit un travail quelque peu sensationnel, où il établissait que les Slaves de la vallée du Dniepr, avant la conversion de saint Vladimir, avaient subi de fortes influences moraves et étaient devenus chrétiens sous l'influence de disciples de saint Méthode. Saint Vladimir reçut une série d'ambassades romaines. Un des plus célèbres visiteurs à la cour de Kiev fut saint Bruno (appelé aussi saint Boniface). Dans une lettre qu'il écrivit vers 1006 au roi Henri II d'Allemagne, Bruno décrit la magnifique hospitalité qu'il reçut du *Senior Rutorum, magnus regno et divitiis rerum*, durant l'espace d'un mois. Mais le vaillant missionnaire voulait aller chez les Petchenègues, les fameux Petzinaces, qui infestaient les steppes de la Russie méridionale. Vladimir l'accompagna jusqu'à la frontière. Bruno chantait *nobile carmen : Petre, amas me? Pasce oves meas.* Vladimir chercha à le détourner de cette mission qu'il jugeait inutile et dangereuse. Bruno lui répondit : *Aperiat tibi Deus paradisum, sicut nobis aperuisti viam ad paganos.* Bruno convertit une trentaine de Petchenègues et laissa un évêque latin parmi eux. Rien de cette activité n'est resté dans les chroniques russes, mais on a trouvé des médailles attestant le passage de Bruno chez les Petchenègues.

Aussi ne faut-il pas s'étonner de rencontrer beaucoup de traces d'influence occidentale dans la littérature religieuse d'ancienne Russie. En Moravie, d'où l'héritage des saints Cyrille et Méthode n'avait pas été totalement banni, il y avait eu une littérature slave de quelque importance. La langue écrite y était la même qu'en Bulgarie avec, en plus, quelques « moravismes », plutôt dans le vocabulaire que dans la syntaxe. M. Nikolskij a eu le mérite de mettre en relief les restes d'influences occidentales que l'on peut discerner encore aujourd'hui dans l'ancienne littérature kiévienne. M. Istrin s'est plaint dans son *Essai sur l'histoire de l'ancienne littérature russe* (Pétrograd, 1922), que l'histoire des relations entre la Russie et

les Slaves occidentaux n'ait pas encore été suffisamment étudiée, mais il croyait pouvoir conclure qu'à l'époque de Vladimir ces relations furent plus étroites que dans la suite. On a remarqué l'influence de la *Vie de saint Venceslas de Bohême* sur celle des saints Boris et Gleb. M. Sobolevskij a publié toute une série de documents d'origine occidentale qui furent introduits en Russie, sinon durant le règne de saint Vladimir, à tout le moins à l'époque prémongolienne. Nous omettons la *Vie de saint Benoît* qui existe aussi en grec; mais la *Vie de saint Apollinaire de Ravenne* a été traduite immédiatement du latin; celle de saint Guy, inconnu chez les Grecs, mais célèbre en Bohême, a été éditée par le même savant d'après un manuscrit du XIIe siècle; il a donné aussi de vieux textes slaves de la *Vie de sainte Anastasie la Romaine*, de la *Vie de saint Chrysogone*, les *Actes* du pape saint Étienne, tous directement traduits du latin, ainsi qu'une série de prières remarquables qui connurent une vogue considérable en ancienne Russie. Ainsi, il imprimait en 1910 une curieuse *Prière contre le diable* tirée d'un manuscrit du XIIIe siècle où, entre autres saints, on invoquait l'aide des saints Guy, Laurent, Florian, Chrysogone, Zoïlé, Boniface. Parmi les évêques, il y avait Clément de Rome, Sylvestre, Ambroise, Jérôme (*sic!* il y était même deux fois, par lapsus), Martin, Cyprien et, parmi les vierges, il y avait Agathe, Lucie, Cécile Félicité, Walpurge. Dans la *Prière à la sainte Trinité*, qui date de la même époque et dont il existe de nombreuses variantes, on nomme, après les apôtres « le saint chœur des papes », et avec eux quelques autres saints occidentaux dont les saints Magnus, Canut, Alban. Un peu plus tardive sans doute et se ressentant déjà de fortes influences polonaises est une traduction en vieux-russe de la Messe latine de la sainte Vierge où nous avons les prières au bas de l'autel, l'Introït, la Collecte *(Concede)*, la Préface *(Et te in festivitate)* et le Credo (avec *Filioque*).

Il ne faut pas exagérer la portée de ces témoignages littéraires comme l'a fait jadis M. Korobko. On ne peut en déduire que la Russie fut convertie par des missionnaires occidentaux à l'époque de saint Vladimir ou avant. Plusieurs des saints commémorés attestent une origine plus tardive de ces documents. Mais ce qui en ressort de façon inévitable, c'est qu'à côté des influences byzantines et bulgares, il faut aussi admettre une influence occidentale dans la formation de la pensée religieuse de la Russie primitive. On s'expliquerait bien difficilement une forte influence occidentale au XIIIe siècle et plus tard, si, longtemps auparavant, il n'y avait eu en Russie que des missionnaires antilatins. Dans son ouvrage récent, N. de Baumgarten affirmait, avec réserves bien entendu, que la première hiérarchie en Russie avait été non byzantine, mais occidentale. C'est une hypothèse qu'on aimerait voir discutée.

La lettre de saint Bruno, découverte par A. Hilferding et publiée par lui en 1856, se trouve dans A. Bielowski, *Monum. Poloniæ hist.*, t. I, et dans *Monum. Hungariæ hist.*, t. VI. Voir aussi V.-G. Ljaskoronskij, *Dans quelle partie de la Russie méridionale se trouve le district où prêcha l'évêque Bruno au début du XIe siècle? (K voprosu o mêstopoloženii...)*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, août 1916; il est difficile, après l'étude du savant historien de la Russie prémongolienne, de rejeter l'authenticité de la lettre de Bruno; N. Nikolskij, *Le récit des temps écoulés, source pour l'hist. de la première période de l'hist. et de la civilis. russes (Povest' vremennykh...)*, Leningrad, 1930 (cf. *Orientalia christiana*, t. XXXII, 1933, p. 180-211).

Les textes slaves directement traduits du latin dont nous avons parlé au cours de ce paragraphe ont été publiés par A.-I. Sobolevskij, dans *Izv. Otd.*, *Matériaux et études dans le domaine de la philologie et l'archéologie slave*, janv., fév., avril 1903; janv., avril 1905. Voir aussi *Sborn. Otd.*, mars 1910, p. 88; *Les plus anciennes traductions des catholiques russes, ibid.*, p. 193. Il y eut à ce sujet une polémique entre lui et M. Korobka : Korobka, *Sur les origines du christianisme en Russie*, dans *Izv. Otd.*, février 1906; Sobolevskij, *Deux mots sur les anciennes traductions slaves faites sur le latin*, dans *Izv. Otd.*, avril 1906; cf. V. Zaikin, *Nicolas Korobka et son enquête sur les origines du christianisme en Russie*, dans *Bogosiovija*, t. IV, avril 1926.

Saint Vladimir mourut en 1015 laissant à la Russie le glorieux héritage de la foi chrétienne. Après sa mort il y eut parmi ses fils de graves discordes, qui eurent pour résultat l'assassinat des princes Boris et Gleb, une invasion polonaise conduite par le roi Boleslas et une guerre civile. Enfin Jaroslav (baptisé sous le nom de Georges), le plus brillant des fils de Vladimir, monta sur le trône de son père et ce fut, pour reprendre l'expression du P. Pierling, « le siècle des lumières ». Car Jaroslav aimait beaucoup les livres « et les lisait souvent, nuit et jour; il rassembla beaucoup d'écrivains; il fit des traductions du grec dans la langue et l'écriture slave. Il écrivit et rassembla beaucoup de livres » (*Chronique* dite *de Nestor*, édit. L. Léger, p. 128). Le vieux chroniqueur russe place cet éloge en l'année 1037, quand Jaroslav fonda le siège métropolitain de Kiev et quand le premier métropolite, le Grec Théopempte vint de Constantinople. On ne sait rien de certain sur la hiérarchie russe avant l'arrivée de Théopempte. Deux ans après, en 1039, celui-ci consacrait l'église métropole, la fameuse cathédrale de Sainte-Sophie de Kiev.

Voir N. de Baumgarten, *Chronologie ecclésiastique des terres russes du Xe au XIIIe siècle*, dans *Orientalia christiana*, t. XVII, 1930, fasc. 58. Cet ouvrage est un excellent résumé des chroniques russes pour l'époque indiquée et pour ce qui a trait à l'histoire ecclésiastique. On y trouvera une excellente bibliographie.

Les Grecs, s'ils apportèrent en Russie beaucoup de livres à traduire, ne surent pas se faire aimer. Théopempte n'était pas en Russie depuis longtemps quand la guerre éclata entre Kiev et Byzance. Théopempte devint insupportable. Les Grecs affichaient une morgue extraordinaire vis-à-vis des nouveaux chrétiens; ils faisaient continuellement remarquer aux Russes que la lumière venait de Byzance et que les Russes n'étaient, en somme, que des néophytes. Ainsi de même, presque deux siècles auparavant, ils s'étaient rendus insupportables à Boris de Bulgarie. C'est alors qu'une tendance nouvelle se manifesta en Russie : l'autocéphalie. Le successeur de Théopempte, le métropolite Hilarion, était russe. Il fut choisi par les évêques russes (ou par leur souverain Jaroslav) sans recours à Constantinople; il était connu par un magnifique éloge du kagan Vladimir, d'une haute portée oratoire, où il chantait les louanges du prince russe, second Constantin, qui avait donné la foi au peuple russe — mais le moine devenu métropolite se gardait bien de faire la moindre allusion à l'œuvre des missionnaires grecs en Russie. Il est important de relever qu'à l'époque où Cérulaire rompit avec Rome, Hilarion siégeait à Kiev ou venait à peine de mourir. On trouvera la bibliographie sur Hilarion, col. 223.

Jusqu'à la fin du XIe siècle, les relations avec Rome subsistèrent. On sait comment le grand-prince Izjaslav de Kiev, chassé de son pays, envoya son fils Jaropolk-Pierre à Rome implorer l'aide de Grégoire VII et placer la Russie sous la protection du prince des apôtres. Voir la lettre de Grégoire dans *P. L.*, t. CXLVIII, col. 423-426. Avec l'aide du pape et du duc de Pologne, Izjaslav et Jaropolk revinrent à Kiev et bâtirent, sur l'emplacement où les Kiéviens avaient été baptisés en 989, une église dédiée à saint Pierre. Quand Jaropolk-Pierre fut tué en 1086, on amena son corps à Kiev au monastère de Saint-Dimitri et on l'ensevelit dans l'église Saint-Pierre qu'il avait bâtie. En 1128

le nom de l'église avait déjà été changé et il semble que l'on se disputait à ce sujet. Nous lisons à cette date dans la chronique : « Cette année, les moines des Cryptes s'emparèrent de l'église de Dimitri et l'appelèrent l'église de Pierre, commettant ainsi un grand péché ». N. de Baumgarten, *Chronologie ecclésiastique*, dans *Orientalia christiana*, t. XVII, 1930, n. 63. Ils s'efforçaient simplement de revenir à l'ancienne tradition et le parti adverse protestait. Les deux prologues du XIIIe siècle découverts et décrits par P.-A. Lavrovskij (*Description de sept mss de la biblioth. publique de Saint-Pétersbourg (Opisanie...)*, dans *Čtenija*, avril 1858, p. 7 sq.), parlent toujours d'une église Saint-Pierre à l'endroit où la Russie avait été baptisée, mais au XVe siècle le vocable avait disparu et l'église était dédiée aux saints Boris et Gleb. Jaropolk-Pierre, le pèlerin de Rome, est vénéré comme saint par les orthodoxes de Volhynie. Il y avait aussi une église latine dans la forteresse même de Kiev durant toute l'époque prémongolienne — signe manifeste qu'elle y fut bâtie par un souverain catholique.

Un autre sanctuaire de Russie où l'influence occidentale se fit sentir est le vénéré monastère des Cryptes de Kiev, centre de pèlerinages non seulement pour les Ukrainiens, mais pour tous les Russes. Le *Paterik* des Cryptes nous parle des relations entre les saints Antoine et Théodose et le variague Simon. Parmi les favoris de saint Théodose, il faut compter le voévode de Kiev, Jan, et sa femme, Marie. L'influence variague (occidentale et latine) dans la fondation du célèbre monastère kiévien a été relevée par de nombreux historiens. Sans doute, le *Paterik* nous avertit que le variague Simon (appelé ensuite Siméon), qui avait été en rapports si étroits avec tous ces événements, abandonna le latinisme et fut converti à l'orthodoxie par saint Théodose; mais on s'explique l'anachronisme de cette supposition en se rappelant que ce passage du *Paterik* ne date que du XIIIe siècle.

Sur les rapports de la Russie avec l'Occident après Cérulaire, voir surtout B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle. Rapports religieux des Latins et des Gréco-Russes sous le pontificat d'Urbain II (1088-1099)*, Paris, 1924; D.-N. Egorov, *Rapports des Slaves et des Allemands au Moyen Age*, 2 vol., Moscou, 1915 *(Slavjano-germanskija otnošenija...)*; Th. Ediger, *Russlands älteste Beziehungen zu Deutschland, Frankreich und zur römischen Kurie*, Halle, 1911; I.-A. Linničenko, *Rapports mutuels de la Russie et de la Pologne jusqu'à la fin du XIIe siècle (Vzajmnyja otnošenija...)*, dans *Kievskie universitetskije izvestija*, 1882-1883; I.-A. Ljaskoronskij, *Hist. de la terre de Perejaslavl depuis l'époque la plus reculée jusqu'au milieu du XIIIe siècle (Istorija Perejaslavskoj...)*, 2e éd., 1930; du même, *La citadelle de Kiev à l'époque des principautés et de la vêče (Kievskij vyšgorod)*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, avril 1913, étude précieuse; Vl. Abraham, *Origine de l'organisation de l'Église lat. en Russie* (en polonais : *Powstanie organizacyi...*), Lwow, 1904; M. von Taube, *Rom und Russland in der vormongolischen Zeit*, dans le recueil *Ex Oriente*, Mayence, 1927.

Voir aussi H.-V. Sauerland et A. Haseloff, *Der Psalter Erzbischof Egberts von Trier (Codex Gertrudianus in Cividale)*, Trèves, 1901, et l'importante recension de cet ouvrage dans *Vizantijskij Vremennik*, 1902, p. 198-216; H. Woroniecki, *Papst Gregor VII. und das junge Russland*, dans *Ex Oriente*, Mayence, 1927; N. Kondakov, *Une famille princière de Russie représentée dans des miniatures du XIe siècle* (en russe : *Izobraženie russkoj...*), Pétersbourg, 1906; S.-N. Severianov, *Codex Gertrudianus*, dans *Sbor. Otd.*, t. XCIX, 1923.

L'influence occidentale sur le droit primitif de Russie, tant ecclésiastique que civil, a été relevée par beaucoup d'historiens. Pour le droit civil, citons l'ouvrage classique de L.-K. Goetz, *Das russische Recht*, t. I-IV, Stuttgart, 1910-1913; une édition phototypique de la *Russkaja Pravda* a été faite récemment par E.-F. Karskij, *Russkaja Pravda d'après le ms. le plus ancien* (en russe), Leningrad, 1930. Pour le droit ecclésiastique, voir la polémique entre Suvorov et Pavlov au sujet du *Nomocanon* (sic) de saint Vladimir : N.-S. Suvorov, *Traces du droit canonique occidental et catholique dans les monuments de l'ancien droit russe*, Jaroslav, 1888 (en russe : *Slědy zapadno-kat...)*; A. Pavlov, *Fausses traces du droit...* (en russe : *Mnimyje slědy zapadno-kat...)*, Moscou, 1892; réplique de Suvorov : *A propos de l'influence occidentale sur l'ancien droit russe (K voprosu o zapadnom...)*, Jaroslavl, 1893; N. Nikolskij, *A propos de l'influence occidentale sur l'ancien droit canonique russe (K voprosu...)*, dans *Bibliografičeskaja lětopis*, t. III, 1917, p. 110-121. L'édition la plus récente du *Nomocanon* de saint Vladimir a été faite par V.-N. Beneševič, dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. XXXVI, 1920.

Il y a une abondante bibliographie sur le monastère des Cryptes, particulièrement pour l'époque prémongolienne. Citons J. Martynov, *De P. Aretha monacho Cryptensi Kioviæ in Russia*, dans *Acta sanct.*, octobr. t. X, p. 863-883, où l'on trouvera aussi tout un traité sur Simon, évêque de Vladimir, un des auteurs du *Paterik;* L.-K. Goetz, *Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Zeit*, Passau, 1904; D. Abramovič, *Étude sur le Paterik de Kiev en tant que document historique et littéraire* (en russe *Izsledovanie...)*, dans *Izv. Otd.*, 1901-1902. Une bonne édition du *Paterik* a été publiée avec l'aide de la Commission archéographique de Saint-Pétersbourg, en 1911, par D.-I. Abramovič. Nous donnerons ailleurs quelques renseignements bibliographiques sur Saint-Théodose des Cryptes.

Longtemps après Cérulaire, le peuple russe ignorait qu'il y eût un schisme entre l'Orient et l'Occident. Les prélats russes s'en rendaient peut-être compte, mais les métropolites grecs installés en Russie par le patriarche de Constantinople menaient une vigoureuse polémique antilatine et défendaient énergiquement à leurs ouailles de permettre des mariages entre latins et orientaux. Personne n'y prenait garde ! Les mariages princiers (avec des étrangers ou étrangères) au cours du XIIe siècle furent en immense majorité des mariages occidentaux. Cf. Baumgarten, *Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes*, dans *Orientalia christiana*, t. IX, 1927, n. 35. D'ailleurs en Occident aussi à cette époque, il arrivait que papes et antipapes s'excommuniassent sans que les fidèles en fussent troublés outre mesure. Mais cet état de chose ne pouvait durer. Avant l'invasion des Mongols, Russes et Occidentaux se rebaptisaient déjà.

II. Polémique antilatine avant l'invasion des Mongols. — Avant de parler de la polémique antilatine, quelques remarques générales sont nécessaires sur la littérature russe prémongolienne.

Il s'est produit une controverse assez importante à ce sujet entre MM. Nicolas Nikolskij et E. Golubinskij. Nikolskij soutenait que cette période peut se caractériser par un développement assez notable de la culture littéraire en ancienne Russie. Golubinskij soutenait plutôt le contraire. Les remarques que nous ferons sur différents ouvrages littéraires au cours de ce paragraphe et des deux suivants montreront, croyons-nous, que la littérature russe connut alors une splendeur qu'elle ne devait plus retrouver pendant plusieurs siècles.

E.-E. Golubinskij, *Hist. de l'Église russe* (en russe), t. I *a;* P.-V. Vladimirov, *L'ancienne littérature russe de la période kiévienne (XIe-XIIIe siècles)* (en russe : *Drevnaja russkaja...)*, Kiev, 1900; recension de V. Istrin, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, mars et août 1902, p. 213-244, 400-436; N.-V. Volkov, *Statistique des livres écrits en russe ancien aux XIe-XIVe siècles qui nous ont été conservés (Statističeskija svedenija...)*, dans *Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, t. CXXIII, Pétersbourg, 1897; V.-M. Istrin, *Études dans le domaine de l'ancienne littérature russe*, Pétersbourg, 1906, travail paru d'abord dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, 1903-1906; le même auteur, qui est peut-être le meilleur connaisseur des chronographes d'ancienne Russie, a aussi publié une *Esquisse de l'histoire de l'ancienne littérature russe*, Pétrograd, 1922, qui a été très appréciée (en russe : *Očerk istorii...*); N. Nikolskij, *Matériaux pour un catalogue provisoire des écrivains russes et de leurs ouvrages*, Pétersbourg, 1906, nous

a rendu les plus grands services; du même, *Matériaux pour l'histoire de la littérature ecclésiastique en ancienne Russie* (en russe : *Materialy...*), dans *Izv. Otd.*, 1902-1903; autre édition *(Izsledovanija...)*, dans *Sbor. Otd.*, t. LXXXII, 1907; A.-I. Sobolevskij, a publié beaucoup d'études sur cette période dans *Izv. Otd.*, ou *Sbor. Otd.*, ce sont là ses meilleures études, plus fouillées que celles qu'il imprima au début de sa carrière dans le *Russkij filolog. Vêstnik* de Varsovie; citons en particulier ses *Matériaux et remarques sur l'ancienne littérature russe*, dans *Izv. Otd.*, 1912-1916; ses *Matériaux et recherches dans le domaine de la philologie et l'archéologie slaves*, dans *Sbor. Otd.*, t. LXXXVIII, 1910; A.-I. Jatsimirskij, *Petits textes et remarques sur la littérature staroslave et russe*, dans *Izv. Otd.*, févr. 1897, avril 1898, févr. 1899, avril 1900, janv. 1902, févr. 1906, janv., févr. 1916. Cette période est également traitée avec plus ou moins de détail par tous les historiens de la littérature russe, Porfiriev, Pypin, Sevirev, etc.

Pour la polémique antilatine proprement dite, consulter : A. Popov, *Revue historico-littéraire des travaux polémiques staro-russes contre les latins*, Moscou, 1875, et A. Pavlov, *Essai critique sur l'histoire de l'ancienne polémique gréco-russe contre les latins*, Pétersbourg, 1878; Pavlov avait commencé à écrire une recension du livre de Popov, mais son ouvrage prit de telles proportions qu'il en fit une brochure. Voir aussi M. Čel'tsov, *Polémique entre grecs et latins au sujet des azymes* (en russe : *Polemika mezdy...*), Pétersbourg, 1879.

Nous examinerons brièvement : 1° la chronique primitive; 2° l'épître de l'archevêque Léon sur les azymes; 3° les discours antilatins attribués à saint Théodose Pečerskij; 4° la lettre du métropolite Georges; 5° celle du métropolite Jean; 6° celles de Nicéphore, enfin 7° divers écrits des XIIe et XIIIe siècles.

1° *La chronique primitive.* — D'après la *Chronique* dite *de Nestor*, le philosophe grec qui vint prêcher la religion chrétienne à saint Vladimir ne reprochait aux latins que l'usage des azymes : « Il n'y a pas une grande différence entre leur religion et la nôtre, dit-il; dans la liturgie, ils se servent de pain non fermenté, c'est-à-dire d'azymes. » Lors du baptême de saint Vladimir à Cherson, toujours d'après la même source, les prêtres grecs l'avertirent sérieusement de ne pas accepter les erreurs des latins, et à cette occasion, ils dressèrent un catalogue d'erreurs... Ils inventèrent le pape Pierre le Bègue qui était destiné à avoir une vogue incomparable en Russie. Il est manifestement impossible de considérer l'une et l'autre affirmation comme étant de 987 et de 988. Le catalogue d'erreurs latines dépend d'ailleurs du Περὶ τῶν Φράγγων, un écrit polémique composé durant la seconde moitié du XIe siècle. Golubinskij a attribué tout le récit sur la conversion de saint Vladimir que nous lisons aujourd'hui dans Nestor à un Grec du XIIe siècle. Nikolskij, *Matériaux pour un catalogue provisoire...*, p. 16-40; Golubinskij, *Hist. de l'Église russe*, t. I *a*.

2° *Épître de l'archevêque Léon sur les azymes.* — Ce Léon, parfois appelé archevêque de Russie, ou encore de Preslav en Russie, n'a pas été identifié jusqu'ici. Quelques savants exclusivement russes, égarés par le titre de *Russie* qu'on donnait à l'occasion, paraît-il, aux archevêques de Bulgarie orientale, ont traduit Preslav par Perejaslav sur le Dnieper (petite forteresse, renouvelée par Vladimir, qui défendait les terres des princes kiéviens contre les incursions petchenègues), y envoyèrent ce Léon qu'ils crurent pouvoir identifier avec un métropolite Léont, envoyé par Photius *(sic!)* à saint Vladimir, d'après la chronique primitive. La gloire d'avoir eu en Russie le premier polémiste antilatin sur la question des azymes leur fit manquer quelque peu de sérénité. Après le Russe Čel'tsov et le Grec Dimitracopoulo, le Bulgare Tsuklev et le P. Leib, S. J., reconnaissons que l'auteur de ce traité sur les azymes fut métropolite en Bulgarie et écrivit en grec à une époque plus tardive, certainement après Léon d'Ochrida et Cérulaire. Nous n'avons donc pas à nous en occuper. Il convient cependant de noter que Benešević qui fit une édition critique de cette lettre en 1920, la datait encore de l'an 1000. Cf. Nikolskij, *Matériaux...*, p. 43-47; V. Benešević, *Monuments de l'ancien droit canonique russe*, t. II *a*, dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. XXXVI, 1920.

3° *Saint Théodose Pečerskij.* — On a attribué au célèbre fondateur du monastère des Cryptes de Kiev deux écrits antilatins. Izjaslav, grand-prince de Kiev, aurait demandé au saint moine ce qu'était la foi variague. Théodose aurait répondu en faisant un catalogue d'erreurs latines. Mais il nous semble impossible d'attribuer ces écrits à Théodose qui resta fidèle à Izjaslav au moment où ce dernier afficha sa foi catholique en envoyant son fils Jaropolk implorer l'aide du pape Grégoire VII à Rome et mettre la Russie sous la protection de Saint-Pierre. L'adversaire d'Izjaslav d'ailleurs, le grand-prince Svjatoslav, recevait alors comme ambassadeurs des prélats allemands qui étaient ses parents par alliance. Un examen sérieux de l'écrit principal de Théodose (dont la recension la plus ancienne — il y a quatre recensions différentes de cet écrit extraordinairement répandu à une époque plus tardive — est connue par un manuscrit du XIVe siècle) démontre qu'il ne peut être attribué au troisième quart du XIe siècle. Les sources en sont Photius, Cérulaire, le Περὶ τῶν Φράγγων et le Τὰ αἰτιάματα τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας qui dépend à son tour du Περὶ τῶν Φράγγων. Aussi la plupart des chercheurs plus récents, Golubinskij, Sakhmatov, Nikolskij attribuent ces écrits au XIIe siècle. Voir Nikolskij, *Matériaux...*, p. 157-197, surtout p. 188-194; A. Ljaščenko, *Remarques sur les œuvres de Théodose, écrivain du XIIe siècle* (en russe : *Zametki o sočinenijakh*), Pétersbourg, 1900; A.-A. Sakhmatov, *Le Paterik des cryptes de Kiev et la chronique des cryptes (Kiev-Pečerskij)*, dans *Izv. Otd.*, 1897, p. 827-833.

4° *Le métropolite Georges.* — Il nous est difficile d'admettre l'authenticité de la *Dispute avec un latin* attribuée au métropolite Georges qui ne siégea à Kiev, semble-t-il, que durant l'année 1072. Georges lui-même, venu de Byzance, devait sans doute partager les idées qui étaient en vogue alors à Constantinople; il n'eut guère en tous cas la faveur du prince Iziaslav qui le chassa bien vite quand, avec l'appui du Saint-Siège, il se trouva de nouveau en possession de sa capitale. La *Dispute* a vingt-huit griefs contre les latins (quoique le titre exact soit *Dispute avec un latin : 70 accusations*). Les sources sont Cérulaire pour la majeure partie des griefs, le Περὶ τῶν Φράγγων, Théodose, Τὰ αἰτιάματα et quelque source non encore identifiée. La seule énumération des sources rend difficile l'attribution de la *Dispute* à l'année 1072. On a remarqué aussi une parenté textuelle entre cet ouvrage et une lettre du métropolite Nicéphore à Vladimir Monomaque. Il est vrai que la plupart des savants russes ont admis l'authenticité de l'écrit de Georges, mais depuis l'énergique négation de Pavlov qui voulut en faire un écrit du XIIe siècle tout au plus, on a commencé à hésiter davantage. Voir N. Nikolskij, *Matériaux...*, p. 201-202, qui donne bien l'état de la question sur l'authenticité du document; édit. V. Benešević, *Monum. de l'anc. droit canon. russe*, t. II *a*, Pétrograd, 1920, dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. XXXVI.

5° *Le métropolite Jean.* — Plus connue et beaucoup plus importante est la lettre du métropolite Jean à l'antipape Clément III (1080-1100) en réponse à un appel à l'union. Le métropolite, un Grec (comme tous les auteurs antilatins cités jusqu'ici), au lieu de multiplier les « erreurs romaines » n'en donne que « quelques-unes choisies parmi beaucoup » : il parle des azymes, du jeûne du samedi, de l'omission du jeûne durant la première semaine du carême, du

célibat des prêtres, de la confirmation conférée par un simple prêtre que les latins refusent de reconnaître comme valide et, enfin et surtout, du *Filioque*. Le ton est modéré. Jean invite Clément à écrire au patriarche de Constantinople.

Quand plus tard on traduisit cette lettre slave et qu'on en fit une recension à l'usage exclusivement indigène, on enleva tous ces ménagements. Jean montre une intolérance plus marquée dans ses *Réponses canoniques* au moine Jacob. Non seulement il interdit la *communicatio in sacris*, mais, à moins de scandale ou d'inimitié, il défend même de manger en commun avec les latins. Cependant il montre un esprit plus large que les antilatins futurs. Sa treizième réponse est sévère : « Il est indigne et tout à fait inconvenant que les filles des nobles princes soient données en mariage à ceux qui communient *in azymis*. Ceux qui font cela devront être excommuniés. » La menace du métropolite n'eut aucun effet. Les mariages mixtes continuèrent encore longtemps. C'est que les laïques ne partageaient pas l'exaltation antilatine de leurs hiérarques. Le métropolite Jean siégea jusqu'en 1089 (on ne sait quand son pontificat commença, ce fut après 1072). Or, durant le dernier quart du XIe siècle, il y eut trois alliances princières avec les cours allemandes, un mariage suédois, un hongrois, un polonais et un poméranien. Il n'y eut pas une seule alliance byzantine. Nikolskij, *Matériaux...*, p. 211-225. La lettre a été éditée par Pavlov, *Essais critiques sur l'histoire*, Pétersbourg, 1878, p. 169-186. Les *Réponses canoniques* se trouvent dans *Monuments de l'ancien droit canonique russe (Pamjatniki drevne-russkago...)*, dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. VI (2e éd., 1908), n. 1, et dans le dernier supplément de ce même ouvrage, p. 321.

6° *Le métropolite Nicéphore* (1104-1121). — Il vint lui aussi de Grèce. Il nous a laissé deux écrits antilatins qui semblent avoir l'un et l'autre d'excellentes garanties d'authenticité : d'abord son épître à Vladimir Monomaque (1113-1125), qui ressemble tellement à la *Dispute* du métropolite Georges que l'on se demande quelle est au juste la relation mutuelle de ces deux documents. Nous n'avons ici que vingt erreurs latines ; il en manque donc huit par rapport à l'écrit de Georges. On a remarqué aussi que Nicéphore suivait bien plus rigoureusement l'ordre de la lettre de Michel Cérulaire à Pierre d'Antioche. Cette double raison nous porte à conclure que la *Dispute* de Georges est postérieure à l'écrit de Nicéphore. Une seconde lettre, semblable à la première, est adressée à Jaroslav de Volhynie.

Nicéphore donc (si l'on exclut l'épître du métropolite Jean qui est d'un ton plus calme) aurait fourni le premier traité à peu près sûrement daté.

Tous ces écrits, sans exception, sont d'origine grecque. Les auteurs russes : Théodose (au moins dans ses ouvrages qui ont quelque probabilité d'authenticité), Cyrille de Turov, Clément de Smolensk, Nestor, l'hagiographe des Cryptes, Hilarion, ne soupçonnent pas, semble-t-il, l'immense tragédie qui vient de déchirer l'Europe chrétienne. Au cours des événements sanglants qui se déroulèrent en Russie au milieu du XIIe siècle, les princes (surtout ceux de la maison régnante de Kiev) ne semblent pas se douter qu'ils ont une autre religion que les Hongrois et les Polonais, leurs alliés. Le prince de Vladimir-sur-Kliazma, André Bogoliubskij, fort irrité contre Constantinople, parle de proclamer l'autocéphalie en Russie. Le peuple ne croyait pas encore à une scission ecclésiastique. Un bel exemple de cette union, qui régnait encore entre les cœurs, nous est donné par l'higoumène de la terre russe, Daniel, qui nous a laissé un délicieux *Itinéraire en Terre sainte*. Nous le voyons recevoir l'hospitalité des croisés (dont les chefs étaient d'ailleurs cousins des princes de Kiev), des moines latins, des moines grecs, des évêques... et en même temps que l'hospitalité, il recevait également les bénédictions des uns et des autres. « Dans ce contact des pèlerins slaves avec les Francs, l'entente paraît régner sans ombre (nous avons relevé cependant l'un ou l'autre indice qui manifeste les préférences de l'Église russe pour la liturgie grecque : l'allusion aux azymes, les lampes allumées). Daniel est reçu à la métochie de Saint-Sabas, un monastère de rite grec, mais nous le voyons, lui et ses compagnons, fraterniser avec les Latins, soit au Thabor, soit à Jérusalem ». Leib, *op. cit.*, p. 284 ; cf. A. Leskien, *Die Pilgerfahrt des russischen Abtes Daniel ins Heilige Land*, dans *Zeitschrift des Deutsch-Palaestina Vereins*, t. VII, Leipzig, 1884; Malinin, *Vie et pèlerinage de l'higoumène de la terre russe, Daniel*, dans *Trudy*, janvier 1884. Une excellente édition a été publiée par M. Venevitov, dans *Pravoslavnyj Palestinskij sbornik*, fasc. 3 (1883), 9 (1885), compte rendu dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, août 1884, p. 248-258.

7° *Niphon et autres*. — Un des premiers auteurs de polémique antilatine qui fut peut-être russe est l'archevêque Niphon de Novgorod (1130-1156). Il fut le champion du parti grec en Russie et reçut pour cette raison le titre d'archevêque du patriarche de Constantinople. Les Novgorodiens l'accusèrent continuellement d'avoir envoyé de l'argent à Constantinople et même d'avoir dépouillé Sainte-Sophie à cet effet. Ce Niphon est l'auteur d'une série de réponses canoniques faites à un certain Kirik qui cherchait à s'instruire non seulement auprès de Niphon, mais aussi auprès du pire ennemi de l'archevêque de Nogvorod, le métropolite Clément de Smolensk, et de quelques autres encore. Ces *Réponses canoniques* donnent un tableau vivant des mœurs de l'époque. On y trouve de tout : des coutumes intéressantes observées dans l'administration des sacrements, les purifications rituelles qui ne manquent pas d'une certaine saveur hébraïque, des indications sur ce qu'on peut manger à différents jours (c'était là la grande préoccupation des Russes d'alors), les restes de superstition, etc. Voici, d'après Niphon, la manière de recevoir les latins qui veulent se faire orthodoxes : « 10. *(Que faut-il faire) si quelqu'un qui a été baptisé dans la foi latine désire se joindre à nous?* Réponse : Qu'il aille à l'église durant sept jours, tu lui donneras d'abord un nom, tu feras les prières des catéchumènes sur lui quatre fois par jour durant trois jours; il gardera le silence; il ne mangera pas de viande et il ne boira pas de lait; le huitième jour il prendra un bain et il viendra vers toi; tu feras sur lui les prières rituelles; tu lui mettras des habits (littéralement : des pantalons) propres (ou il le fera lui-même); tu lui mettras l'habit baptismal et la couronne; tu l'oindras du saint chrême et tu lui donneras un cierge. Pendant la liturgie, tu lui donneras la communion et il suivra les pratiques des néo-baptisés jusqu'au huitième jour. » On ne rebaptise donc pas encore, mais peu s'en faut. Toutes ces pratiques semblent incompréhensibles à Novgorod, car l'influence latine y est puissante à cause des relations commerciales avec un grand nombre de villes allemandes. Mais Niphon n'est pas Novgorodien. Il a été envoyé de Kiev par le métropolite Michel qui aimait placer des Grecs à la tête des évêchés russes (Manuel à Smolensk, Théodose à Vladimir de Volhynie). Aussi plus d'un savant russe, Ikonnikov en particulier, avance, au moins comme une hypothèse bien fondée, que Niphon était grec. Dès lors tout s'explique. Les auteurs russes sont toujours unanimes à ne pas s'occuper du schisme grec et il y a un Grec de plus à ajouter à notre liste de polémistes. Les *Réponses* de Niphon se trouvent dans les *Monuments de l'ancien droit canonique russe*, dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. VI (2e éd., 1908), n. 2.

Mais déjà les écrits antilatins se font de plus en plus nombreux. Après l'invasion des Mongols, ils vont entrer jusque dans les recueils juridiques de l'Église russe. Les quelques *Kormčaja* de l'époque prémongolienne (ms. de la bibliothèque synodale du XIIe siècle, ms. du musée Rumjantzev du XIIIe que l'on croit être une copie du *Nomocanon* de saint Méthode) ne contiennent pas de traités antilatins. L'*Efremovskaja Kormčaja* contient des traités contre les bogomiles et les autres hérétiques, une profession de foi pour les convertis du judaïsme, de l'islam, « de ceux qui ont été baptisés dans l'hérésie », mais rien au sujet des latins, sauf la lettre du métropolite Jean à l'antipape Clément III et les réponses de Niphon.

C'est des Balkans que vinrent les *Kormčaja* antilatins. Le premier qui parut en Russie, fut, ce semble, celui qui fut envoyé par le despote Jacques Svatoslav de Bulgarie au métropolite Cyrille en 1262. Il disparut, mais nous avons quatre autres *Kormčaja* de cette même fin de siècle : l'un de rédaction serbe *(serbskago pis'ma)* de 1262, celui de Rjazan de 1284, celui de Novgorod de 1280 et celui de Volhynie de 1286. Ici nous avons déjà toutes les productions classiques : lettre de Cérulaire à Pierre d'Antioche, lettre de Léon d'Ochrida, Διάλεξις de Nicétas Stéthatos, Περὶ τῶν Φράγγων, etc. Dès lors, la Russie devient de plus en plus antilatine. V.-I. Sreznevskij, *Examen des anciens manuscrits russes de la Kormčaja*, dans *Sbor. Otd.*, t. LXV, 1899, n. 2.

III. Polémique antijuive jusqu'a l'invasion des Mongols. — On sait que l'influence juive se fit sentir fortement en ancienne Russie jusqu'au règne de Vladimir Monomaque (c'est-à-dire jusqu'au pogrom de Kiev de 1113). Sans nous arrêter ici aux hypothèses de Firkovič et de Daniel Chwolson sur l'existence de larges colonies karamites en Crimée et sur les documents vrais ou faux, découverts (ou fabriqués) en 1839 par le même Firkovič, rappelons qu'avant l'avénement d'Oleg, une grande partie de la Russie méridionale, Kiev en particulier, se trouvait sous la domination khazare. Or, les Khazars étaient juifs: c'était le seul peuple qui ait été converti au judaïsme depuis la prise de Jérusalem. Aussi l'influence juive se fit-elle fortement sentir partout où leur empire s'étendait. Un savant juif converti à l'orthodoxie, G. Baratz, a fait paraître une série de brillantes études sur les rapprochements littéraires à faire entre certains ouvrages de l'ancienne Russie et tel passage du Talmud. Nous sommes loin de partager toutes ses hypothèses, en particulier quand il affirme que la chronique primitive de Russie (Nestor, ou son prédécesseur) et la *Vie de saint Vladimir* sont des documents littéraires basés presque uniquement sur des sources juives, mais il semble avoir démontré que plusieurs ouvrages, notamment la parabole de l'aveugle et du boiteux (ou dans sa forme plus abrégée, la parabole du corps et de l'âme) attribuée à saint Cyrille de Turov est prise directement du Talmud. On peut en dire autant du *Discours à un certain caloyer sur la lecture des livres*, et d'autres ouvrages encore.

G.-M. Baratz, *Parallèles biblico-agadiques avec la narration de la chronique sur saint Vladimir* (en russe : *Biblejsko-agadičeskija Paralleli...*), Kiev, 1908; du même, *Les compositeurs du « Récit des années écoulées » et ses sources surtout juives* (en russe : *O sostaviteljakh...*), Berlin, 1924, cet ouvrage fut très critiqué par R. Salomon dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XXVI, 1926, p. 448; cf. A. Brückner, dans *Archiv f. slav. Philologie*, t. XL, 1926, p. 141-148; G.-M. Baratz, *Questions cyrillo-méthodiennes*, dans *Trudy*, août 1891, p. 606-680.

Aussi ne nous étonnons pas de remarquer une forte influence juive à Kiev. Dans la *Vie de saint Théodose des Cryptes*, il est rapporté que celui-ci avait l'habitude de sortir en secret de sa cellule et du monastère, le soir, pour aller chez les juifs et disputer avec eux sur le Christ; il les réprimandait et les appelait apostats, car, ajoute son biographe, « il désirait être tué pour la confession du Christ... » Théodose était obligé de se limiter à des désirs, car les juifs d'alors étaient aussi inoffensifs que ceux d'aujourd'hui, mais il est manifeste qu'ils exerçaient alors à Kiev une influence considérable.

Sous Svjatopolk Izjaslavič, l'influence juive augmenta encore. « Svjatopolk, rapporte Tatiščev dans son histoire, était fort avaricieux, aussi il donna aux juifs beaucoup de privilèges au détriment des chrétiens dont beaucoup perdirent leur commerce et leur industrie. » A la mort de Svjatopolk il y eut un pogrom, le premier signalé dans l'histoire de Russie (1113). Les Kiéviens commencèrent par attaquer les partisans de Svjatopolk, ils dévastèrent la maison d'un certain Putiata Tysetskij, puis se portèrent aux maisons des juifs « car ceux-ci avaient causé beaucoup de torts aux chrétiens dans les marchés ». Les juifs se retirèrent dans leur synagogue, et se défendirent comme ils purent. La noblesse de Kiev envoya un exprès à Vladimir (Monomaque) pour le faire venir et arrêter les désordres. Le prince fut accueilli par la ville comme un sauveur. On lui demanda de proclamer un édit contre les juifs; il refusa d'abord de le faire, alléguant que les juifs avaient été tolérés par d'autres princes et que c'était leur faire une injustice que de les dépouiller. Il promit cependant de réunir les princes russes pour discuter à ce sujet. Le meeting princier promulgua la loi suivante : « On chassera maintenant tous les juifs de toute la Russie avec toute leur propriété et on ne les laissera plus s'y établir, et s'il y en a qui viennent en secret, il sera permis de les tuer et de les piller. » En 1151, on parle encore des portes juives à Kiev, mais c'est la dernière notice.

La polémique antijuive, à l'inverse de la polémique antilatine, n'intéresse pas les prélats grecs, mais elle constitue un des lieux communs de la littérature nationale.

Pour le Xe-XIe siècle, voir toujours N. Nikolskij, *Matériaux...*; Dr Levitskij Jaroslav, *Les premiers prédicateurs ukrainiens et leurs œuvres*, L'viv, 1930 (en ukrainien : *Perši ukrains'ki...*).

1° *Le métropolite Hilarion.* — Ce premier métropolite de nationalité russe qui ait siégé à Kiev écrivit, entre 1037 et 1050, son fameux discours *Sur la loi et la grâce*. Ce discours, le monument de la littérature russe du XIe siècle le plus universellement connu et apprécié, est divisé en deux parties : la première démontre la supériorité de la foi chrétienne sur la loi juive; l'auteur, s'inspirant de l'épître aux Romains, développe la comparaison d'Agar et de Sara; il nous parle ensuite des deux fils de Joseph : Éphraïm et Manassé. Gédéon commanda qu'il y ait rosée sur la toison et il en fut ainsi; seul le peuple juif reçut la rosée divine; puis le peuple juif se dessécha et toute la terre fut baignée de rosée. Puis l'orateur décrit le mystère de l'incarnation : une personne en deux natures, les attributs de l'une et de l'autre depuis la naissance du Sauveur jusqu'à la résurrection; enfin, il traite de la réprobation des juifs du fait qu'ils crucifièrent le Sauveur. La doctrine d'Hilarion sur l'incarnation est parfaitement orthodoxe. Nous connaissons d'ailleurs une profession de foi du même auteur qui est également catholique.

Le *Discours sur la loi et la grâce* ne dépend pas des écrits byzantins antijuifs dont quelques-uns (*Dispute de Gregentios, évêque de Tarphar avec le juif Herban — Vie de Jacques le Juif — Sermons de saint Jean Chrysostome contre les juifs)* furent traduits en slave

à une époque plus ou moins reculée. Il n'exerça pas une influence très notable sur la polémique juive postérieure.

N. Nikolskij, *Matériaux*, p. 75-90, décrit les éditions de ce document, p. 81-82; cf. G.-M. Baratz, *Sources du discours sur la loi et la grâce* (en russe : *Istočniki...*), Kiev, 1916 (compte rendu dans *Bibliografičeskaja lètopis*, t. VIII, 1917, 54); I.-N. Ždanov, *Discours sur la loi et la grâce et éloge du kagan Vladimir* (en russe : *Slovo o zakone...*), dans *Œuvres complètes*, t. I, 1904, p. 1-80; N.-K. Nikolskij, *Rédaction commentée du « Discours sur la loi et la grâce » avec des fragments du Commentaire des Prophéties d'Upir Likhov* (en russe : *Tolkovaja redaktsija...*), dans *Sbor. Otd.*, t. LXXXII, 1907, p. 28-55; M.-N. P-ij, *Hilarion, métropolite de Kiev et Domentian, hiéromoine de Khilandar*, dans *Izv. Otd.*, t. XIII, 1908, p. 81-133; Th.-M. Pokrovskij, *Fragment du discours du métropolite Hilarion sur la loi et la grâce dans un ms. du XIIe-XIIIe siècle* (en russe : *Otryvok slova...*), dans *Izv. Otd.*, t. XI, 1906, p. 412-417; B.-M. Sokolov, *Au sujet du « Discours sur la loi et la grâce » d'Hilarion* (en russe : *Po povodu...*), *ibid.*, t. XXII, 1917, p. 314-319. On consultera aussi les historiens Golubinskij, Istrin, etc.

La polémique antijuive postérieure fut influencée davantage par un *Commentaire des prophètes, avec réfutation des juifs*, anonyme, qui contient des passages de la Genèse, d'Isaïe, de Baruch, de Daniel et d'Ézéchiel commentés dans un sens antijuif. D'après Evseev, la source principale de cet ouvrage serait dans les *Prophéties commentées (Tolkovyja proročestva)* composées en Bulgarie sous le règne de Siméon. Les autres sources du traité russe seraient la *Dispute* de Gregentios avec Herban que nous avons déjà nommée et les *Paroles des saints prophètes*.

Evseev attribue une grosse importance à ce traité et le donne comme la première rédaction d'une partie de la *Tolkovaja Palea*, ce recueil massif de polémique antijuive dont nous reparlerons. Il le fait sans doute avec prudence et n'avance son affirmation que comme « une opinion non sans fondement ». Quoi qu'il en soit, l'hypothèse ouvre de vastes aperçus.

I.-E. Evseev, *Remarque sur l'ancienne traduction slave de la sainte Écriture* (en russe : *Zametka...*), dont la publication a commencé dans *Izvestija Imperat. Akad. Nauk*, t. VIII, 1898; t. X, 1899 et s'est terminée dans *Izv. Otd.*, t. V, 1900, p. 788-823, nous n'avons utilisé que ce dernier fascicule; du même, *Commentaires de quelques passages des prophètes avec incrépations contre les juifs* (en russe : *Tolkovanija...*), dans *Izv. Otd.*, 1900.

2° *Saint Cyrille de Turov.* — On trouve des traces de polémique antijuive dans les sermons de saint Cyrille, évêque de Turov (en 1130-1182), en particulier dans son sermon sur les Rameaux, dans celui du dimanche après Pâques, l'éloge de Joseph d'Arimathie et ailleurs. On peut dire que, dans toute l'œuvre de l'évêque de Turov, on peut discerner un courant de polémique antijuive d'autant plus frappant qu'il n'y a pas de trace de sentiment antilatin, pas même là où le célèbre orateur parle des azymes... Fort intéressant est le sermon pour le sixième dimanche de Pâques (guérison de l'aveugle de la piscine de Siloé) où, ayant rapporté une longue controverse entre les juifs et l'aveugle, l'orateur conclut : « Nous autres, ayant laissé la malice juive, louons l'homme dont Dieu a eu compassion. » Nous donnerons la bibliographie sur Cyrille de Turov dans le paragraphe sur les traités oratoires et doctrinaux.

On trouve encore dans un recueil du XIIIe siècle un *Sermon sur l'incarnation adressé à un juif.* Dans la fameuse épître du métropolite Clément de Smolensk au prêtre Thomas, on trouve aussi un fragment antijuif; enfin, dans les *Bylines*, les poèmes épiques populaires de l'ancienne Russie qui ont survécu dans la tradition orale avant d'être consignés par écrit au cours du siècle dernier, on voit constamment apparaître le juif dans les rôles ingrats.

3° *La Tolkovaja Palea.* — L'ouvrage monumental de polémique antijuive est la *Tolkovaja Palea* qui est une sorte d'encyclopédie historique à l'usage des Russes pieux du XIIIe siècle et d'une époque plus tardive. Il y a plusieurs recensions de la *Palea* : il y a celle qu'on est convenu d'appeler la *Palea istoričeskaja* dont l'original grec a été identifié et dont le texte slave a été publié par Popov dans les *Lectures de la Société impériale d'histoire et d'antiquités russes*, de Moscou. Mais beaucoup plus importante pour l'histoire de la pensée religieuse de Russie est la *Tolkovaja Palea* ou la *Palea* avec commentaires, dont il convient de distinguer diverses formes : il y a celle du manuscrit de Kolomna *(Kolomenskaja Palea)*, éditée par les élèves du professeur Tikhonravov; elle est probablement le type primitif : c'est une histoire de l'Ancien Testament arrangée de façon à réfuter les prétentions juives. La *Sinodal'naja Palea* est déjà postérieure; l'intérêt antijuif était tombé et l'ouvrage ressemblait davantage à un immense recueil historique où l'on traitait de l'histoire de l'Ancien Testament. Plus tard on y ajouta l'histoire byzantine et la conversion de la Russie. On trouvera dans Istrin les autres types ou sous-types de la *Tolkovaja Palea* ainsi qu'une excellente étude sur leurs relations mutuelles.

On a beaucoup étudié la *Palea* et ses rapports avec d'autres documents. Sakhmatov l'appela une « encyclopédie bulgare du Xe siècle », mais c'est là une opinion extrême. Depuis les études de Mikhailov et d'Istrin, indépendantes les unes des autres, mais parvenant aux mêmes conclusions, on est à peu près d'accord pour dire que la *Palea* ne fut pas écrite en Russie avant le XIIIe siècle, mais probablement vers la fin de ce siècle ou plus tard encore. Mikhailov a proposé récemment comme auteur le moine Barsanuphe qui vécut à la fin du XIVe siècle, mais ceci n'est qu'une conjecture. L'existence et la popularité de cet énorme recueil (il en existe un grand nombre de manuscrits) semble indiquer que la polémique antijuive était assez bien accueillie à l'époque de la formation de l'État moscovite.

Nous reparlerons de la polémique antijuive à l'occasion de la querelle des judaïsants.

Il y a une abondante bibliographie spéciale sur la *Palea* : V. Adrianova, *L'histoire littéraire de la Palea* (en russe : *K literaturnoj...*), dans *Trudy*, 1909, n. 9 et 10 (excellent article); K.-K. Istomin, *Au sujet des rédactions de la Tolkovaja Palea* (en russe : *K voprosu*), dans *Izv. Otd.*, 1905-1913; du même, *Réponse à M. Istrin*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, nov. 1906; V. Istrin, *Remarques sur la composition de la Tolkovaja Palea*, dans *Izv. Otd.*, 1897-1898, ou encore *Sbor. Otd.*, t. LXV, 1899, n. 6, et la recension qui en parut dans *Byz. Zeitschrift*, t. VII, 1898, p. 226 et t. VIII, 1899, p. 230; du même, *Les rédactions de la Tolkovaja Palea (Redaktsija)*, dans *Izv. Otd.*, 1905-1906, ou séparément, Pétersbourg, 1907; du même, *La Tolkovaja Palea et la Chronique de Georges Hamartolos*, dans *Izv. Otd.*, 1921; A.-D. Karneev, *Sur les relations mutuelles entre la Tolkovaja Palea et la Zlataja Matitsa*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, févr. 1900 *(K voprosu...)*; M. Mikhailov, *De l'origine et des sources littéraires de la Tolkovaja Palea (K voprosu)*, dans *Izv. Otd.*, janv. 1928; A.-V. Rystenko, *Matériaux pour l'histoire littéraire de la Tolkovaja Palea (Materialy)*, dans *Izv. Otd.*, févr. 1908; A. Sakhmatov, *Une encyclopédie bulgare du Xe siècle*, dans *Vizantijskij Vremennik*, t. VII, 1900.

La *Palea istoričeskaja* a été publiée par A. Popov dans *Čtenija*, janv. 1881, sous le titre de *Kniga bytija nebesi i zemli;* par les élèves de Tikhonravov, Moscou, 1892-1896; en partie à Pétersbourg, 1892.

IV. TRAITÉS DOCTRINAUX ET ORATOIRES, CANONIQUES ET HISTORIQUES COMPOSÉS A LA MÊME ÉPOQUE. — 1° *Cyrille de Turov* est l'orateur le plus connu de l'époque prémongolienne et peut-être de toute l'ancienne Russie. Né à Turov au début du XIIe siècle, il s'appliqua de bonne heure à l'étude, entra au monas-

tère de Zaruba, puis, suivant l'attrait caractéristique des moines orientaux pour la solitude, monta sur une colonne et vécut quelque temps en stylite (la chose est rare en Russie où les hivers sont rigoureux), « jeûnant, priant et travaillant et écrivant beaucoup sur les divines Écritures ». Il devint bientôt fameux dans la région et fut consacré évêque de sa ville natale. Il écrivit divers ouvrages, mais il est surtout connu par ses sermons dont un certain nombre nous est parvenu.

On lui en attribue beaucoup; il y a tout d'abord ceux qu'il composa pour le temps liturgique qui va du dimanche des Rameaux jusqu'au dimanche des 318 Pères de Nicée, donc une série de beaux discours pour la semaine sainte et le temps pascal. Beaucoup d'autres lui ont été attribués par divers auteurs. Ainsi, il y a un sermon sur l'Épiphanie, attribué par d'autres, plus justement peut-être, à Jean, l'exarque de Bulgarie; il y a aussi le célèbre sermon sur « la sortie de l'âme et les douze épreuves » que l'âme doit subir avant d'arriver à la gloire.

Cyrille de Turov, suivant l'exemple des auteurs byzantins de la dernière époque, est un symboliste qui aime surtout à commenter les détails. Ainsi, dans son sermon sur le dimanche des Rameaux, après avoir décrit la glorieuse et honorable maison du Christ (l'Église), bâtie par les « patriarches, métropolites, évêques, higoumènes, prêtres et tous les docteurs de l'Église », il commente l'évangile du jour : les « filles de Jérusalem » sont les âmes; l'ânon sur lequel monte Notre-Seigneur représente les gentils et, à cette occasion, Cyrille lance aux juifs la pointe accoutumée; les habits que les apôtres jettent devant Notre-Seigneur symbolisent les vertus chrétiennes; ceux qui arrachent les branches des arbres sont les pécheurs et les humbles qui préparent la voie du Seigneur par leur contrition et leur pénitence; enfin, c'est une description lyrique de tout Jérusalem qui va au-devant du Seigneur. Dans son sermon du dimanche après Pâques, il y a toute une allégorie sur le printemps spirituel : le ciel, ce sont les apôtres qui, ayant laissé de côté leur frayeur, illuminés par l'Esprit-Saint, prêchent la résurrection contre les juifs; la lune (l'ancienne loi) fait place à la loi nouvelle; le printemps ensoleillé, c'est la foi au Christ; les vents sont les mauvaises pensées; la terre, la nature humaine qui a reçu la semence de la parole divine d'où fleurit l'esprit de salut. N'allons pas croire que Cyrille de Turov se soit uniquement arrêté à ces considérations subtiles qui nous semblent exagérées. Il a de belles envolées oratoires comme par exemple quand il célèbre les grandeurs du jour de Pâques. Ailleurs, il s'adresse à ses auditeurs avec une simplicité qui rappelle la belle époque des orateurs byzantins; il sait rabrouer son auditoire pour son manque d'exactitude; puis il recommande à ceux qui sont venus de répéter aux absents ce qu'ils viennent d'entendre : « La reine de Saba est venue voir Salomon, ajoute l'orateur non sans mélancolie..., si tous les jours je vous distribuais de l'or ou de l'argent, ou même de l'hydromel *(med)* ou de la bière *(pivo)* ne viendriez-vous pas? » (v[e] dimanche après Pâques.)

Le contenu théologique des sermons n'est pas remarquable. Cyrille est plus orateur que théologien. Nous avons relevé son allusion à la hiérarchie ecclésiastique. Sa doctrine sur l'incarnation ne diffère pas de l'exposé traditionnel. A l'occasion du sermon sur les 318 Pères (de Nicée), il transmet la doctrine classique sur la Trinité, sans se douter qu'à cette heure il y avait de farouches écrits publiés contre les latins et le *Filioque*. Il trouve le moyen de parler longuement des azymes sans faire une allusion à la pratique de l'Église latine; il se limite à réfuter les juifs.

On a attribué aussi à Cyrille de Turov une série de prières qui doivent être récitées après l'office les divers jours de la semaine. Il y en a plusieurs à Notre-Dame qui sont très belles. Le jeudi, après matines *(utreni)*, il y a une prière aux apôtres, en particulier une éloquente invocation de Pierre « solide rocher de la foi, inamovible fondement de l'Église, pasteur du troupeau spirituel *(slovesnago)* du Christ, porte-clef du royaume des cieux », etc.

On trouvera un nombre important des sermons de Cyrille dans Jar. Levickij, *Les premiers prédicateurs ukrainiens et leurs ouvrages*, Léopol, 1930 (en ukrainien), voir aussi K. Kaljadovič, *Monuments de la littérature russe du XII[e] siècle* (en russe : *Pamjatniki...*), Moscou, 1821; une traduction russe sans nom d'auteur a été publiée par I.-I. Malyševskij, *Ouvrages de Cyrille, évêque de Turov...* (en russe : *Tvorenija...*), Kiev, 1880; V.-P. Vinogradov, *Le caractère de l'œuvre oratoire de Cyrille, évêque de Turov* (en russe : *O kharaktere...*), Sergiev Posad, 1915.

Toutes les histoires de l'ancienne littérature russe parlent de ce fameux évêque qu'on a nommé le Chrysostome russe. Voir aussi : L.-K. Goetz, *Die Echtheit der Mönchsreden des Kyrill von Turov*, dans *Archiv für slavische Philologie*, t. XXVII, 1905, p. 181 sq.; I.-P. Eremin, *La parabole de l'aveugle et du boiteux dans l'anc. littér. russe (Pritča...)*, dans *Izv. Otd.*, 1925, p. 323 sq.; Khr. Loparev, *Sermon pour le samedi saint* (en russe : *Slovo v Velikuiu Subbotu*), dans *Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, t. XCVII, 1893; N.-K. Nikolskij, *Vie de Cyrille, évêque de Turov*, dans *Sbor. Otd.*, t. LXXXII, 1907, n. 4, p. 62 sq.; E. Petukhov, *Les auteurs du nom de Cyrille dans l'anc. littér. russe (K voprosu o Kirillakh avtorakh...)*, dans *Sbor. Otd.*, t. XLIII, 1887, n. 3; I. Platonov, *Étude sur les apologues ou proverbes de saint Cyrille (Izsledovanie...)*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, mai 1868; M.-I. Sukhomlinov, *Les œuvres de Cyrille de Turov* (en russe : *O sočinenijakh...)*, dans *Sbor. Otd.*, t. LXXXV, 1908, p. 273-349.

2° *Clément de Smolensk* (en russe : Klim Smoljatič). — Il fut choisi comme métropolite sur la demande du grand-prince de Kiev, Izjaslav II. La chronique dite de Nikon rapporte qu'il fut un écrivain fécond. Nous connaissons de lui une épître au prêtre Thomas commentée par le moine Athanase. La première partie de l'épître qui donne un vif tableau de la culture russe à l'époque d'Izjaslav II (milieu du XII[e] siècle) est certainement de Clément. Il connaissait non seulement ses recueils liturgiques, mais aussi (au moins de nom) Homère, Aristote et Platon. La seconde partie de l'épître, de style presque illisible et de contenu vague et désordonné, est sans doute liée à la première, mais il est malaisé de déterminer ce qui est de Clément et ce qui appartient à Athanase. Les sources de cette seconde partie sont Jean, l'exarque de Bulgarie, la *Théologie* de saint Jean Damascène, le *Testament* apocryphe *du patriarche Juda*, enfin et surtout les huit questions-réponses de Théodoret de Cyr sur le Pentateuque. Quant aux sermons qu'on a voulu lui attribuer, il n'y en a pas un qui ait une probabilité sérieuse d'être authentique.

Pour l'épître de Clément, voir Khr. Loparev, *Épître de Clément au prêtre de Smolensk Thomas* (en russe : *Poslanie...*) dans *Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, Pétersbourg, t. XC, 1892; elle a été éditée en même temps par N. Nikolskij, *Les travaux littéraires du métropolite Clément de Smolensk, écrivain du XII[e] siècle*, Pétersbourg, 1892 (en russe : *O literaturnykh trudakh...*); voir la recension de Vladimirov, dans les *Izvestija* de l'université de Kiev, t. I, 1893, p. 15-31. Golubinskij, dans son *Histoire de l'Église russe*, t. I, s'attaque énergiquement à Nikolskij. Du même Nikolskij, voir *A propos d'une homélie inédite du métropolite Clément de Smolensk*, dans *Izv. Otd.*, t. I, 1891, par Levickij, *Les premiers prédicateurs... (K voprosu...)*, qui s'efforça en vain d'attribuer quelques homélies au métropolite de Smolensk.

3° *Saint Théodose des Cryptes.* — On a attribué toute une série d'homélies à l'higoumène des Cryptes, saint Théodose qui vécut au XI[e] siècle. Il y en a d'abord cinq qui furent prêchées au cours de la troisième semaine du carême (elles traitent surtout de la patience), il y en a d'autres sur les châtiments divins,

et sur divers sujets. Le contenu dogmatique de ces sermons n'est pas intéressant.

Vers 1143, un moine grec des Cryptes, nommé lui aussi Théodose, traduisit, pour le prince Svjatoslav Davidovič, devenu moine sous le nom de Nicolas (après la mort de son épouse Anna Svjatopolkovna), l'épître de saint Léon le Grand au concile de Chalcédoine; il y ajouta une préface et une conclusion. Dans l'introduction, il explique qu'une lettre sage et dogmatique est venue « de Rome, pour notre foi », qu'elle est « pleine de l'Esprit-Saint, pleine de sagesse, et qu'elle fut appelée conseil et colonne de l'orthodoxie par le IVe concile œcuménique ». La phrase est obscure : elle peut signifier que la lettre fut composée à Rome (par Léon le Grand) ou encore, ce qui est une interprétation plus vraisemblable, que la lettre fut envoyée de Rome en Russie « à cause de la foi ». De la conclusion, ajoutée par le même Théodose, nous retiendrons simplement qu'« il convient de remarquer que le pape Léon n'alla pas en personne au concile; il ne le fit que par cette épître, étant en possession du trône apostolique suprême ». Cette phrase, qui contient un témoignage implicite en faveur de la primauté romaine nous empêche d'attribuer à ce même Théodose les écrits antilatins composés par un Théodose à l'adresse d'un prince Izjaslav. Voir supra, col. 218. Le texte russe de l'épître de saint Léon avec la préface et la conclusion de « Théodose » a été imprimé dans *Čtenija*, 1848 (3e année, n. 7), par O. Bodianskij.

Pour être complet, il faudrait encore déterminer l'origine et faire l'analyse de nombreux sermons composés, traduits ou recopiés à l'époque prémongolienne. On avait déjà beaucoup publié de textes de sermons semblables sans encore les étudier suffisamment. Le désordre survenu dans les bibliothèques de Russie depuis la révolution de 1917, retardera ces études de plusieurs générations.

A.-K. Arkhangelskij, *Les œuvres des Pères de l'Église dans l'ancienne littérature russe (Tvorenija otsov...)*, 4 vol. dont les deux premiers réunis, Kazan, 1889-1890; Beneševič, « *Les commandements des saints Pères* » *de la période prémongolienne (Zapovedi...)*, dans *Izv. Otd.*, t. XXII, 1917, p. 10-15, Beneševič l'attribue à Grégoire de Novgorod (1186-1193); G.-A. Il'inskij, *L'importance du Mont Athos dans l'histoire de la littérature slave (Značenie Athona...)*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, nov. 1908, p. 1-41; A. Nikolskij, *Matériaux pour l'histoire de l'ancienne littérature russe*, dans *Izv. Otd.*, 1903; seconde édition dans *Sborn. Otd.*, t. LXXXII, 1907; du même, *Matériaux pour un dictionnaire des propriétaires de manuscrits, des copistes, traducteurs, correcteurs et bibliothécaires du XIe au XVIIe siècle*, I (A-B), dans *Izdanja drevnej pis'mennosti*, t. CXXXII, 1913; M. P-ij, *Discours sur la nativité de la Mère de Dieu*, dans *Izv. Otd.*, mars 1902, p. 115 sq.; A.-S. Pavlov, *Documents inédits du droit ecclésiastique russe du XIIe siècle : Homélie de l'évêque de Novgorod, Élie-Jean* (en russe : *Neizdannyj...*), dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, oct. 1890; A.-I. Ponomarev, *Monuments de l'ancienne littérature doctrinale ecclésiastique de Russie (Pamjatniki drevne-russkoj tšerkovno učitel'noj literatury)*, I-IV, Pétersbourg, 1891-1898; E. Petukhov, *Anciennes homélies pour les dimanches du grand carême* (en russe : *Drevnija poučenija...*), dans *Sborn. Otd.*, t. XL, 1886, n. 3; du même, *Matériaux et remarques sur l'histoire de l'ancienne littérature russe (Materialy i zametki...)*, dans *Izv. Otd.*, t. IX, 1904, p. 141-172, n. 4; la première partie de cette étude (I-III), parut sous le même titre, Kiev, 1894; A.-I. Sobolevskij, *Dans le domaine de l'ancienne prédication slave (Iz oblasti...)*, dans *Izv. Otd.*, 1903-1906; M.-N. Speranskij, *Sur les rapports entre les littératures russe et jugoslave*, dans *Izv. Otd.*, t. XXVI, 1921, Pétrograd, 1923; I.-A. Sliapkin, *Homélie russe du XIe siècle à l'occasion de la translation des reliques de saint Nicolas le Thaumaturge*, dans *Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, XIX (X), Pétersbourg, 1881; A.-I. Jatsimirskij, *Menus textes et remarques sur la littérature staroslave et russe*, dans *Izv. Otd.*, 1899-1916.

4° *Recueils ou Sborniki*. — Les Russes cherchèrent longtemps leur nourriture théologique ou ascétique dans des recueils de morceaux choisis plutôt que dans des ouvrages déterminés. Les deux plus anciens recueils que nous connaissons nous sont parvenus sous le nom de *Recueils de Svjatoslav*. Il y en a deux : l'un, daté de 1073 et dont nous avons une magnifique édition phototypique, avait été traduit du grec pour le prince bulgare Siméon, puis copié pour le prince russe Izjaslav Ier, dont le nom fut effacé ensuite pour faire place à celui de Svjatoslav Jaroslavič, son frère et heureux rival. Le texte grec de ce recueil, publié par Barsov dans les *Čtenija* de Moscou, existe dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris. Le recueil est composé en grande partie des *Réponses* d'Anastase le Sinaïte; il contient aussi quelques extraits du livre V de saint Basile contre Eunome, quelques passages du Dialogue de saint Cyrille avec Hermias, la profession de foi de Michel le Syncelle (dont une traduction, défigurée dans un sens semi-arien, devait entrer dans l'ancienne chronique russe), un opuscule sur « les six saints conciles », où l'activité des pontifes romains reçoit un relief extraordinaire et quelques autres fragments (pseudo-Justin, S. Maxime, S. Athanase, S. Grégoire de Nysse, S. Jean Chrysostome). Le second *Recueil de Svjatoslav* dont l'origine est disputée, date de 1076. Au XIIe siècle nous avons déjà une quantité intéressante de ces recueils dont le contenu est varié : fragments de Pères de l'Église, sermons, textes hagiographiques, etc. Ainsi, un *sbornik* du XIIe siècle, de caractère plutôt hagiographique, celui-là, contient le texte le plus ancien que nous ayons de la « légende pannonienne » de saint Méthode et l'office liturgique des apôtres des Slaves.

En dehors de ces recueils, plus ou moins vagues, il en est d'autres dont le contenu peut être déterminé avec plus de précision et dont l'origine remonte au XIIe, au XIIIe, au XIVe siècle ou encore plus tard, quoiqu'il soit difficile de leur fixer une date plus exacte.

Mentionnons en particulier la *Chaîne d'or (Zlataja Tsěp)*; c'est un recueil de sermons pour le carême. On y a découvert les discours du seul écrivain russe qui ait prêché des sermons qui nous soient parvenus de la fin du XIIIe siècle, l'évêque Sérapion de Vladimir. Beaucoup plus important est le *Zlatoust* (Bouche d'or, Chrysostome); il y en a deux espèces : Le Chrysostome *abrégé* est composé des sermons pour les dimanches du carême (à l'instar de la *Chaîne d'or*), des sermons pour Pâques et pour les dimanches après Pâques jusqu'à la fête de tous les saints. Le compilateur pouvait quelque peu varier les sermons; le titre du recueil venait de ce que la plupart des sermons étaient pris aux œuvres (authentiques ou non) de Jean Chrysostome. On y trouvait aussi des sermons d'autres prédicateurs. Le Chrysostome complet *(prostrannyj)* contenait des sermons pour toutes les fêtes de l'année; il se subdivisait à son tour en plusieurs catégories. Ces recueils servaient aux services liturgiques publics et ils doivent être considérés comme l'expression de la prédication officielle. Du même genre étaient l'Évangile commenté *(Evangelie učitel'noe)* et les recueils pour solennités *(Toržestvenniki)*.

A ces recueils de caractère officiel il faut en joindre d'autres destinés à l'usage privé des fidèles : les *Zlatostruj* (Onde d'or), recueils de sermons tirés aussi en grande part des œuvres de Jean Chrysostome. Le premier de ces recueils remonte au tsar bulgare Siméon qui, suivant quelques historiens — surtout bulgares — aurait non seulement choisi les sermons de son recueil mais les aurait lui-même traduits du grec. Du même genre que le *Zlatostruj*, sauf que la variété de son contenu est plus grande, est l'*Izmaragd* (Émeraude). Le sujet des sermons varie peu : il s'agit

surtout de la pureté du cœur, de l'obéissance, de la patience, etc. Le *Zlatostruj* suit plutôt l'ordre de l'année liturgique tandis que l'*Izmaragd* groupe les sermons suivant les matières. L'*Émeraude*, recueil à l'usage des gens du monde, semble avoir été compilé par un laïc. Ceux-ci, d'ailleurs, comme on le voit par les écrits du prince Vladimir Monomaque, étaient non seulement aussi (et souvent plus) cultivés, mais ils étaient tout aussi bons théologiens, quand ils le voulaient, que les moines eux-mêmes.

Plus tardive est la *Margarit* (Pierre précieuse) traduite vers la fin du XIIIe siècle. Nous avons encore la *Source d'or*, la *Pierre précieuse*, la *Profondeur*, le *Livre de la colombe*, etc. La plupart de ces recueils ont été étudiés du point de vue littéraire, artistique et philologique. Sobolevskij, Petukhov, Nikolskij, Pypin, Arkhangelskij et d'autres se sont rendus célèbres pour leurs études sur les anciens monuments littéraires de Russie. Une étude d'ensemble sur le contenu doctrinal de ces écrits reste encore à faire. Ce serait un travail minutieux, difficile aujourd'hui après que les bibliothèques ont été en partie désorganisées, très intéressant au point de vue psychologique, qui apporterait sans doute de jolies contributions à la théologie ascétique et peut-être mystique, mais nous croyons que l'apport dogmatique serait peu considérable.

Pour les recueils de Svjatoslav, voir : *Recueil de 1073*, édition phototypique, *Izdanja drevnej pis'mennosti*, Pétersbourg, 1880; une autre édition (textes grec et slave) avec introduction, a été publiée dans les *Čtenija* de Moscou, 1882, ms. n. *4*.

A. Rozenfeld, *La langue de l'Izbornik de Svjatoslav de 1073 (Jazyk...)*, dans *Russkij filologic. vêstnik*, 1899, n. 1, 2; Leonhard Masing, *Studien zur Kenntnis des Izbornik Svjatoslava vom Jahre 1073 nebst den Bemerkungen zu den jungeren Handschriften*, dans *Archiv für slavische Philologie*, t. VIII, 1885, p. 337 sq.; A.-A. Sakhmatov, *Zur Textkritik des Codex Svjatoslav vom Jahre 1073 nach der photolithogr. Ausgabe*, *ibid.*, t. VI, 1882, p. 599 sq.

Recueil de 1076 : V. Simanovskij, *Sbornik Svjatoslava de 1076*, Varsovie, 1894; recension de Nekrasov, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, oct. 1897; et de S. Kulbaken, fév. 1892; Bobrov, *Hist. de l'étude du « Sbornik de Svjatoslav » de 1076* (en russe : *Istorija izučenija...*), Kazan, 1902; V. Jagič, *Die Ausgabe des altruss. Codex vom Jahre 1076 nebst den Berichtingungen Simony's*, dans *Archiv für slavische Phil.*, t. XI, 1888, p. 233 sq.; 368 sq.

On trouvera de précieux renseignements sur les *sborniki* en général dans : V.-M. Istrin, *Esquisse de l'hist. de l'anc. littér. russe* (en russe : *Očerk...*), Pétrograd, 1922, que nous avons souvent citée; voir aussi A.-G. Il'inskij, *Le « Zlatostruj » de Th. Bychov du XIe siècle*, éd. de l'Acad. des sciences de Bulgarie, Sofia, 1929; V.-M. Istrin, *Le livre appelé « Kaath », c'est-à-dire « Sobornik »* (en russe : *Kniga naritsaemaju...*), dans *Izv. Otd.*, 1897; I. Zdanov, *La conversation des trois évêques et les Joca monachorum (Beseda...)*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, janv. 1892; V. Malmin, *Étude du « Zlatostruj » d'après un manuscrit du XIIe siècle* (en russe : *Izsledovanie...*), Kiev, 1878; P.-A. Lavroskij, *Description de sept manuscrits de la biblioth. publ. impér.* (*Opisanie...*), dans *Čtenija*, avril 1858; V. Moculskij, *Analyse historico-littéraire du « Livre de la colombe »*, Varsovie, 1887, recension dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, oct. 1888; I.-I. Streznevskij, *« Zlatostruj », notices et remarques*, XXI, XXII (t. I, p. I sq.), Pétersbourg, 1867; A.-A. Sakhmatov et P.-A. Lavrov, *Izbornik du XIIe siècle de la cathédrale de l'Uspenskij à Moscou*, dans *Čtenija*, fév. 1899, éd. de la plus grande partie de ce recueil fameux, d'importance surtout hagiographique; on y trouvera la vie de saint Théodose de Kiev, des saints Boris et Gleb et de saint Méthode.

5° *Littérature juridique.* — Le droit canon, en ancienne Russie, eut une importance secondaire pour la théologie. Nous avons dit comment le *Nomocanon* original ne contenait pas de littérature antilatine. Nous n'avons pas à nous arrêter aux diverses traductions du *Nomocanon* apportées ou faites en Russie. De l'époque primitive semble dater le noyau de ce qui sera appelé plus tard, injustement d'ailleurs, le *Nomocanon de saint Vladimir* dont l'importance historique ne peut être sous-estimée. Le texte latin du *Nomocanon* ressemble beaucoup à des textes analogues d'origine latine et occidentale. Beaucoup de personnes et de causes étaient réservées à la juridiction épiscopale : ainsi les évêques jugeaient des litiges au sujet des héritages, géraient les établissements de charité et de bienveillance, s'occupaient des orphelins, des veuves et des pauvres, surveillaient les poids et les mesures. Leur pouvoir dépassait largement celui de leurs confrères de Byzance. Le *Nomocanon de saint Vladimir* ne nous est pas parvenu dans sa forme originale. Jaroslav Vladimirovič laissa lui aussi un *Statut ecclésiastique* semblable à celui de son père. L'un et l'autre documents illustrent les influences occidentales sur la constitution du droit russe.

Mentionnons aussi les *Réponses de Niphon de Novgorod aux questions de Kirik de Savva et d'Élie* (quoique plusieurs réponses soient d'autres personnages), document embrouillé, mais qui connut une grande vogue et que Herberstein publia en appendice à ses *Rerum Moscovitarum commentarii*, Bâle, 1556, pour l'édification de l'Occident. D'intérêt secondaire pour les théologiens, le document jette une vive lumière sur l'état de la Russie au XIIe siècle, ses coutumes plus ou moins chrétiennes, sa discipline ecclésiastique, son code pénitentiel extraordinairement sévère pour des fautes surtout extérieures, les rapports entre catholiques latins et orientaux qui faisaient le désespoir de certains prélats, les pratiques liturgiques d'ordinaire semblables aux pratiques byzantines. L'influence grecque semble peser si lourdement sur ce document que M. Zernin a cru devoir avancer l'hypothèse (qui n'appartient d'ailleurs pas à lui seul) que Niphon était d'origine grecque. C'est une confirmation de ce que nous disions ailleurs au sujet de ce prélat.

La grande préoccupation qui tenait constamment en éveil les intelligences russes au XIIe siècle semble avoir été celle du jeûne. Déjà dans divers documents canoniques, on voit que les esprits étaient inquiets de ce qu'on pouvait ou l'on ne pouvait pas manger à certains jours. Mais cette question obtint un grand retentissement après que l'évêque de Rostov eut défendu de manger de la viande tous les mercredis, même si ces jours coïncidaient avec une fête de Notre-Seigneur ou de la Vierge. Ce même Léonce, s'il faut en croire l'historien Tatyščev, qui eut à sa disposition des chroniques qui ont disparu depuis lors, était partisan du célibat ecclésiastique. On lui causa de graves difficultés, d'abord à Rostov, puis à Kiev, enfin à Constantinople où il faillit être mis à mort. Ses doctrines furent reçues en Russie par un certain nombre de personnes et, en 1169, un grand concile se réunit à Kiev pour discuter du jeûne monastique. Le concile fut réuni par le prince Mstislav II; c'est le seul concile (on ne peut guère appeler de ce nom quelques autres réunions privées d'évêques, comme celle de 1072 pour la translation des reliques des saints Boris et Gleb) de la Russie prémongolienne sur lequel nous ayons quelques détails. Tant évêques, qu'higoumènes, prêtres et moines, il y eut environ cent cinquante ecclésiastiques. Les princes locaux se passionnèrent, et quand on parla d'en référer à Constantinople, un des plus puissants d'entre eux, André Bogoliubskij, prince de Vladimir, s'écria que de Constantinople ne venaient que des malheurs, et il proposa franchement d'établir l'autocéphalie en Russie. Les avis furent très partagés (au sujet du jeûne), trois évêques s'en allèrent bruyamment; le concile ne prit aucune décision.

Nous avons donné col. 216 quelques notes bibliographiques sur le *Nomocanon de Vladimir*. Voir aussi A.-A. Pavlov et V.-N. Beneševič, *Monum. de l'anc. droit canon.*

russe (en russe : *Pamjatniki...*), dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. VI (2ᵉ éd., Pétersbourg, 1908).

6° *Histoire ecclésiastique.* — Nous n'en dirons que quelques mots, laissant l'étude de détail aux dictionnaires spécialement consacrés à l'histoire. Rappelons tout d'abord la chronique, ou plutôt les chroniques dont nous avons déjà eu l'occasion de parler en étudiant l'authenticité de la profession de foi antilatine proposée à saint Vladimir lors de son baptême. La Chronique de « Nestor » donne d'abondants détails sur la vie monastique à Kiev et de temps à autre contient d'amples développements édifiants sur la Providence, le châtiment des pécheurs, etc. Il y a d'autres chroniques aussi, généralement plus sobres, importantes cependant elles aussi pour l'histoire ecclésiastique. D'autres ont disparu. La littérature hagiographique est intéressante. Il y a l'éloge de sainte Olga et de saint Vladimir par le moine Jacob, les vies des saints martyrs Boris et Gleb (martyr, ici, veut dire simplement tué injustement; l'idée de témoignage de la véritable religion n'est même pas sous-entendue) assassinés par leur frère Svjatopolk, la vie de saint Théodose des Cryptes, la vie de saint Abraham de Smolensk qui date déjà du XIIIᵉ siècle. Mentionnons aussi le *Paterik* du monastère des Cryptes ou recueil hagiographique des moines considérés comme saints au XIIIᵉ siècle.

Nous renverrons seulement à V.-S. Ikonnikov, *Essai sur l'historiographie russe* (en russe : *Opyt russkoj...*), 2 vol., Kiev, 1891-1898, ouvrage extrêmement précieux, quoiqu'un peu vieilli. Voir aussi V. Istrin, *Esquisse de l'hist. de l'anc. littér. russe (Očerk istorii...)*, Pétrograd, 1922.

La première période de l'histoire littéraire de Russie se termine avec l'invasion des Mongols; telle est du moins la division classique que l'on retrouve chez tous les historiens, mais elle nous semble un peu artificielle. Nous dirions plutôt qu'une nouvelle période s'ouvre dès le milieu du XIIᵉ siècle avec l'hégémonie de Vladimir.

Tant que Kiev resta la capitale des Rurikides, la littérature religieuse de Russie connut un vif éclat. On attendra longtemps, à Moscou, avant de retrouver une pléiade d'auteurs comme Hilarion et Théodose, Nestor et les chroniqueurs Clément de Smolensk et Cyrille de Turov, pour ne nommer que les plus connus. Le fonds théologique durant cette période prémongolienne est constitué par ce qui a été reçu des Grecs; les dogmes principaux sont rappelés (non étudiés ou discutés) dans les œuvres des auteurs russes. C'est la doctrine sur la Trinité, l'incarnation, les sacrements, mais proposée avec simplicité. Le monachisme, surtout celui qui a Kiev pour centre, paraît être le foyer principal d'où jaillit presque toute l'activité religieuse et littéraire. Les relations fréquentes avec l'Occident donnent aux auteurs russes une attitude parfois sympathique, jamais hostile aux latins. Tout à fait caractéristique est la polémique antijuive, si commune alors comme dans la suite, à tous les auteurs russes.

Mais, après le sac de Kiev par les troupes d'André Bogoliubskij et ses alliés barbares (1169), on prévoit les divisions futures, l'hégémonie du Nord avec son isolement culturel. La Russie « européenne » de saint Vladimir et de Jaroslav le Sage disparaît et l'on voit surgir deux Russies; celle qui dans la suite tombera sous la domination polono-lithuanienne et se ressentira des influences occidentales; l'autre, celle du Nord, qui s'enfermera dans un cercle de fer, resserré encore par la domination mongole d'une part et l'impérieux despotisme des prélats byzantins de l'autre. C'est à cette dernière que nous allons désormais conserver toute notre attention. Nous verrons comment ce peuple, extraordinairement tenace, tombé dans une servitude humiliante à l'époque où le reste de l'Europe développait ses universités, saura, malgré tout, créer une civilisation qui, malgré les emprunts étrangers, n'en reste pas moins son grand titre de gloire.

V. L'INVASION DES MONGOLS ET LE SYNODE DE 1274. — 1° *Situation de la Russie sous les Mongols.* — Lors de la prise de Kiev par les Tartares (1240), le métropolite Joseph, un Grec qui était arrivé en Russie en 1237, mourut ou plus probablement encore s'enfuit; en tout cas il disparut sans laisser de traces. Les chroniques russes laissent le siège vacant jusqu'en 1248; mais les sources occidentales connaissent un « Pierre, archevêque de Russie », qui vint avec le prince Michel (de Černigov?) au concile de Lyon (1245). Un savant ukrainien récent a cru pouvoir identifier cet archevêque de Russie avec un métropolite, Pierre de Kiev (1241-1245), inconnu jusqu'aujourd'hui. Ses arguments rencontrèrent de la faveur; on l'écouta moins quand il ajouta que ce métropolite était le boiar Pierre Akerovič dont parle la chronique laurentienne en 1230. Ce métropolite, d'après son attitude à Lyon, fut catholique, probablement russe. Il accepta donc l'union à Lyon. Nous ne savons rien d'autre à son sujet.

Voir S. Tomašivs'kij, *Un prédécesseur d'Isidore : Pierre Akerovič, un métropolite inconnu de Russie (1241-1245)*, dans *Analecta ord. S. Basilii Magni*, 1927 (en ukrainien : *Predteca Isidora...*); du même, *Boiar ou higoumène? Ibid.*, 1928. (Ce dernier article est une réponse à la critique du baron de Taube.)

En 1248, huit ans après la chute de Kiev, le prince Daniel de Galicie, tout en maintenant les relations les plus cordiales avec Rome, envoyait à Nicée le moine Cyrille pour y être consacré métropolite de Galicie. Le nouveau prélat était à peine rentré que Daniel, ayant accepté l'union, se faisait couronner roi de Galicie par les légats du pape. Cyrille aimait trop peu les latins pour rester auprès d'une cour catholique. Il partit donc pour « au delà des forêts », vint à Vladimir-sur-Kliazma, où en 1274 il réunit un concile.

L'invasion des Tartares avait laissé la Russie dans un état déplorable : la fleur de la vieille noblesse variague disparut sur le champ de bataille de la Kalka au cours d'une première rencontre. Lors de l'invasion définitive de 1237, un grand nombre de princes périrent; d'autres se soumirent et cherchèrent à la Horde, en y mettant le prix, la confirmation de leur dignité de prince local ou encore de grand-prince. Car la poussée tartare, après les massacres des premiers moments, n'avait pas détruit l'ancien système politique et social de l'époque antérieure. L'ancienne distribution du pays en apanages restait et nous y retrouverons des princes locaux à Vladimir, à Suzdal, à Tver, à Nižnij-Novgorod et ailleurs. On comprend la possibilité d'intrigues et de meurtres que cet état de choses signifiait. Pour reprendre l'expression du P. Pierling, c'était ordinairement le prince le plus riche et le moins fier qui obtenait gain de cause. Ajoutons aussi que c'était le moins scrupuleux dans le choix des moyens: en fait, c'est bien grâce à l'appui tartare que les princes de Moscou, souvent plus riches et toujours moins fiers et moins regardants que leurs compétiteurs, finirent par s'en débarrasser. Les métropolites russes qui jouirent d'une considération exceptionnelle auprès des envahisseurs jetèrent tout le poids de leur influence du côté de Moscou et c'est pour cette raison que deux d'entre eux, Pierre et Alexis furent canonisés. Ce fut le malheur de l'Église russe.

Nous renvoyons aux historiens pour une bibliographie sur l'invasion mongole. Voir J. Hammer-Purgstall, *Gesch. der goldenen Horde in Kiptschak, das ist : der Mongolen in Russland*, Pesth, 1840; V. Tizenhausen, *Recueil de matériaux ayant trait à l'histoire de la Horde d'or*, Pétersbourg, 1884, t. I

(en russe : *Sbornik materialov...*); G. Soranzo, *Il Papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, Milan, 1930, excellent ouvrage avec abondante bibliographie, on y trouvera aussi une littérature considérable sur le moine franciscain Giovanni del Piano Carpine (Jean de Plan-Carpin); voir C. Pullé, *Hist. Mongolorum. Viaggio di fra Giovanni dal Pian del Carpine ai Tartari nel 1245-1247*, Florence, 1913; Matrod, *Notes sur le voyage du frère Jean de Plan-Carpin*, dans *Études franciscaines*, t. XXVII, Paris, 1912.

Un des premiers princes russes à faire sa soumission aux envahisseurs fut Jaroslav Vsevolodovič, grand-prince de Vladimir-sur-Kliazma; aussi nous le voyons durant les années mêmes de l'invasion en lutte avec l'Occident. Son fils, Alexandre Nevskij, l'année même de la chute de Kiev, partait en guerre contre les Suédois et les mettait en déroute dans la bataille historique qui lui a valu son surnom de Nevskij.

Jaroslav mourut peu de temps après sa soumission, empoisonné, dit-on, par les Tartares, et — du moins Jean de Plan-Carpin rapporta le fait à Innocent IV — après avoir fait sa soumission au pape. Ses deux fils Alexandre Nevskij et André allèrent chercher à la Horde l'héritage de leur père empoisonné. André, le cadet, reçut Vladimir. Alexandre, l'aîné, dut se contenter de Kiev, et du reste de la Russie. Il en fut mécontent et en voulut au prince de Vladimir. Il commença par armer les Tartares contre son frère.

Quelle étrange figure que celle d'Alexandre Nevskij pour peu qu'on la dégage de l'auréole dont une légende tardive l'a entourée! L'année même de la chute de Kiev, nous l'avons dit, il se battait contre ses voisins occidentaux. Il fut aussi le premier prince russe à amener une bande de Tartares contre un autre prince russe : son propre frère André. Le motif de la lutte était pure convoitise, car dès que l'aîné eut dépouillé le cadet, il se réconcilia avec lui. On a voulu faire de Nevskij le farouche défenseur de l'orthodoxie dissidente et c'est peut-être son plus grand titre de gloire pour tant de Russes contemporains, mais on connaît deux lettres d'Innocent IV adressées à ce prince : la première est une invitation à l'union, et la seconde le félicite d'avoir fait sa soumission au Saint-Siège et d'avoir promis, en signe de fidélité, de bâtir une cathédrale latine à Pskov. La Vie d'Alexandre, qui, nous dit-on, fut écrite par un « contemporain », nous montre les Tartares épouvantés au seul nom du redoutable prince russe, et les mamans effrayant leurs bébés en disant « Alexandre arrive, Alexandre arrive », alors que les relations d'Alexandre avec les Tartares ne pouvaient pas être plus cordiales. N'est-ce pas Alexandre lui-même qui amène une bande de Tartares à Novgorod pour y lever le tribut? Et quand les libres citoyens de la fière république qui n'avait jamais connu la honte de l'invasion bondissent sous l'outrage, n'est-ce pas encore Alexandre qui les châtie horriblement, coupant le nez aux uns, arrachant les yeux aux autres, et qui protège les percepteurs? Il y a encore aujourd'hui des historiens qui prétendent que Nevskij eut une vision de génie en forçant Novgorod à accepter le tribut tartare; on dit que c'est en faisant sa soumission aux envahisseurs que cette ville resta liée avec la Russie de Vladimir et de Moscou, tant il est vrai que cette Russie du Nord doit son évolution historique à l'influence mongole. C'est là l'immense différence entre la Russie de Moscou et celle de Kiev. La Russie de Moscou ne connaîtra jamais l'union avec l'Église catholique. La barrière que les Tartares auront élevée contre l'Occident fermera la Russie du Nord aux influences de la civilisation occidentale. C'était alors, à l'Ouest, la période glorieuse des universités médiévales; la théologie et la philosophie y arrivaient aux plus hauts sommets qui furent jamais atteints par la pensée humaine. La Russie du Nord, humiliée, démoralisée par la dure servitude que lui imposèrent ses conquérants barbares fut totalement écartée de ce splendide mouvement d'idées. Seuls les eurasiens farouches peuvent y voir un avantage.

On trouvera les lettres d'Innocent IV dans A. Turgenev, *Historica Russiæ monimenta*, t. I, Pétersbourg, 1841, p. 68-69, et dans Theiner, *Monumenta historica Poloniæ et Magni Ducatus Lithuaniæ...*, t. I, p. 46. Voir aussi S.-A. Bugoslavskij, *Sur le texte original de la vie du grand-prince Alexandre Nevskij* (en russe : *K voprosu...*), dans *Izv. Otd.*, janv. 1914; M. Khitrov, *Le saint, pieux grand-prince Alexandre Jaroslavič Nevskij* (en russe : *Svjatyj blagovernyj...*), Moscou, 1893; voir surtout l'ouvrage classique de V. Mansikh, *Vie d'Alexandre Nevskij* (en russe : *Žitie Al. Nev.*), dans *Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, t. CLXXX, 1913; La brochure de N.-A. Klepinin, *Le saint et pieux prince Alexandre Nevskij* (en russe : *Svjatyj i blagovernyj*), Paris (s. d.), est écrite du point de vue eurasien et a peu de valeur scientifique.

2° *Le synode de Vladimir* (1274). — En 1274, le métropolite Cyrille retiré, comme nous l'avons dit, à Vladimir-sur-Kliazma, réunit en cette ville un synode, l'un des rares de la Russie mongole sur lequel nous ayons quelques détails. Les évêques de Novgorod, Rostov, Perejaslavl, Polotsk, s'étaient réunis pour consacrer Sérapion, évêque de Vladimir. Dans un court préambule, le métropolite fait allusion aux nombreux abus qui ont pénétré en Russie par le fait de l'ignorance des canons, qui, jusqu'alors, étaient « obscurcis par les nuages de la langue grecque ». Cyrille annonce qu'il a une traduction non seulement des canons eux-mêmes, mais aussi de leurs commentaires. Il s'agit de la *Kormčaja* qui venait d'être apportée de Bulgarie en 1262 et qui semble être à l'origine des commentaires antilatins introduits dans les recueils canoniques d'ancienne Russie.

Après cette introduction, il y a neuf chapitres : 1. *Contre la simonie*, et à cette occasion on énumère tant les qualités requises pour recevoir le sacerdoce que les péchés qui en écartent; le confesseur doit se porter garant du candidat, ce qui laisse à entendre que la loi sur le secret de la confession ne recevait pas une application universelle; on parle aussi des interstices à observer; enfin, et c'est la partie principale du canon, les tarifs de la métropole devront être appliqués à toute la Russie. Cette question des tarifs pour l'administration des sacrements semble avoir été une des plus importantes. 2. *Du baptême*, ou plutôt des différentes onctions à faire lors du baptême. Relevons celles de la confirmation qui se font « sur le front, les yeux, les oreilles, les narines, la bouche et nulle part ailleurs ». La formule est « Sceau et don du Saint-Esprit ». La communion subséquente est considérée comme une partie intégrale du rite : « Qu'on ne baptise jamais sans communion » et l'on défend de baptiser à l'avenir par infusion. Cette prohibition ne peut être considérée comme absolue, car les rituels des XIVe et XVe siècles semblent envisager le baptême par infusion comme une pratique courante. Dans un document presque contemporain (1278), le patriarche de Constantinople lui-même autorisa l'évêque Théognoste de Saraj à baptiser parfois par infusion : « Question : Si quelqu'un vient des Tartares et veut être baptisé, et s'il n'y a pas de bassin assez grand, où faut-il le baptiser? » Réponse : « Verse de l'eau sur lui trois fois en disant : Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » On comprend cette attitude plus large de Constantinople en se souvenant qu'en Occident les deux manières de baptiser étaient alors usuelles. Le baptême par infusion n'était pas encore la manière spécifiquement occidentale, pas plus que le baptême par immersion n'était la propriété exclusive de l'Orient.

Les autres canons de 1274 n'ont pas d'importance

dogmatique; 3. *Des superstitions et jeux diaboliques;* 4. *Des diacres* qui entrent dans le sanctuaire et reçoivent la communion avant les prêtres; 5. *De l'ivrognerie du clergé;* 6. *De l'abus* qui permet à des laïques de bénir des fruits ou autres comestibles apportés à l'église, le même canon détermine les attributs du diacre, du clerc *(diak)* et du bedeau *(ponomar);* 7. *De certaines coutumes* bizarres observées à Novgorod à l'occasion des mariages; 8. *De certains actes immoraux;* 9. *De la coutume* de tracer une croix sur la terre ou sur la glace.

Les actes du concile de Vladimir se trouvent dans A. Pavlov et V. Beneševič, *Monuments de l'ancien droit canonique russe*, dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. VI, Pétersbourg, 1908, n. 6. Les réponses du patriarche de Constantinople à Théognoste se trouvent dans le même recueil, n. 12.

Le métropolite Cyrille, antilatin et malheureusement à l'écart des grands mouvements d'union religieuse qui remuaient l'Occident, était un prélat consciencieux qui visitait son territoire. Chose vraiment extraordinaire, si nous interprétons correctement le silence des chroniques, il ne se mêla pas aux dissensions politiques et aux guerres qui occupèrent alors Alexandre Nevskij et ses fils. Cela seul lui mériterait une gloire immortelle. Il fut aussi le premier prélat russe à partir pour la Horde et obtint des empereurs tartares le premier de ces classiques *jarlyki* ou privilèges qui devaient consacrer les droits de l'Église orthodoxe. Les Tartares laissèrent à l'Église une indépendance et une liberté qu'elle ne connut jamais et qu'elle ne connaîtra pas sous la tutelle des souverains orthodoxes.

E.-E. Golubinskij, *Hist. de l'Église russe*, t. II *a;* V.-V. Grigoriev, *Sur l'authenticité des jarlyks donnés par les khans de la Horde d'or au clergé russe* (en russe : *O dostovêrnosti...)*, Moscou, 1842; M.-D. Priselkov, *Les jarlyks des khans concédés aux métropolites russes* (en russe : *Khanskie jarlyki...*), Pétrograd, 1916; voir la recension sévère de Veselovskij, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, mars-avril 1917, p. 118-130. Nous n'avons pas eu accès aux travaux récents de A.-N. Samojlovič, *Quelques corrections à l'édition et à la traduction des jarlyki de Tokhtamyš*, Simféropol, 1927.

VI. Les premiers métropolites de Moscou. — Le successeur de Cyrille (1249-1281) fut un Grec du nom de Maxime (1283-1305); il transféra le siège métropolitain de Kiev à Vladimir-sur-Kliazma (1299). Constantinople n'autorisera cette translation que quarante ans plus tard, quand la métropole aura été fixée depuis longtemps à Moscou. Maxime n'a pas laissé d'autre souvenir dans l'histoire de Russie.

Son successeur fut « saint » Pierre (1308-1326), un Russe de Galicie. Il avait été envoyé de Galicie à Constantinople pour y être consacré métropolite des évêchés relevant du prince de Galič. L'union du roi Daniel avec Rome n'avait pas duré et Constantinople avait déjà autorisé la création d'un métropolite de Galicie (dont le nom ne nous est pas resté) quelques années auparavant. Entre temps, le prince Michel Jaroslavič de Tver, grand-prince de Russie de 1304 à 1319, avait lui aussi envoyé à Constantinople son candidat à la succession de Maxime, le moine Géronte. Pierre obtint d'être nommé métropolite de toute la Russie, mais on n'est pas sûr que ce fût sans simonie. Quand il arriva en Russie, il fut traduit devant un concile réuni à Perejaslavl (1309) et accusé précisément de ce délit. Toutes les chroniques passent cette histoire sous silence, et l'on n'y trouve que quelques rares allusions dans la *Vie de saint Pierre* écrite par le métropolite Cyprien dans un but d'édification. Même la chronique de Tver est silencieuse... Cet épisode d'histoire ecclésiastique semble devoir être certainement relié à la lutte séculaire qui s'engageait entre Moscou et Tver pour la suprématie. Le droit était manifestement du côté des princes de Tver, qui d'ailleurs montrèrent plus de noblesse de cœur et d'attachement à la religion orthodoxe que leurs adversaires moscovites. Michel Jaroslavič de Tver fut assassiné sur ordre du prince de Moscou, puis canonisé. Pierre se rangea néanmoins du côté de son rival, le prince Juri de Moscou; il transféra le siège métropolitain de Vladimir à Moscou. Ce fut là son titre principal à la canonisation. Nous dirons plus bas quelques mots de ses épîtres.

Son successeur était grec. Il venait de Constantinople et s'appelait Théognoste (1328-1353). Il jeta lui aussi son influence du côté de Moscou. Il excommunia le prince Alexandre de Tver dont le seul crime avait été d'infliger une sanglante défaite aux Tartares qui avaient voulu forcer les Tvériens à abandonner leur foi. Ce sont là des pages peu glorieuses dans l'histoire de Moscou, des pages bien sombres dans l'histoire ecclésiastique de Russie. Le malheur de l'invasion mongole ne fut pas tant la perte immense de matériel et de vies humaines; ce fut surtout la démoralisation d'une grande partie du peuple russe et de presque tous ses princes, en dehors de ceux de Tver qui nous paraissent à travers l'histoire comme auréolés de gloire et de noblesse.

Avant la mort de Théognoste, le prince de Moscou, Siméon Ivanovič (1340-1353), méditait déjà sur les moyens à prendre pour assurer la primauté religieuse à son apanage agrandi. Le 6 décembre 1351, le métropolite grec consacrait comme évêque de Vladimir un fils de noble famille, devenu moine sous le nom d'Alexis, et qui jouissait de la confiance totale du souverain. Le nouveau prélat était considéré comme vicaire de Théognoste avec future succession et on avisa Constantinople de ne pas envoyer d'autre candidat. En fait, Théognoste était à peine mort qu'Alexis partit se faire consacrer à Constantinople. Le prince lithuanien Olger y envoyait lui aussi son candidat, ou plutôt ses candidats successifs, Théodoret et Romain. Il n'avait pas tout à fait tort, car Alexis, devenu régent de Moscovie durant la minorité de Dmitri Donskoj (1362-1389), s'occupait davantage d'étendre l'hégémonie moscovite que de gouverner l'immense territoire qui relevait de lui comme métropolite. Alors commença une période encore plus sombre de l'histoire ecclésiastique de Russie : excommunications, guerres civiles, invasions, trahisons, envoi d'apocrisiaires en Russie de la part de Constantinople, envoi d'argent (et quelles sommes!) tant de Moscou que d'autres parties de Russie. Après la mort d'Alexis (1378), la situation s'embrouille tellement que nous ne pouvons songer à la résumer ici; elle ne se clarifia qu'en 1390 quand, par la mort du prince de Moscou, Dmitri Donskoj (1389), et de divers candidats à la métropole (Pimin en 1389 et Denis en 1385), il ne resta plus que le Bulgare (ou Moldave?) Cyprien qui avait déjà été plus ou moins métropolite depuis 1378; il obtint alors juridiction sur toute la Russie et l'on commença quelque peu à respirer.

On comprend que la production théologique et littéraire de cette période extrêmement troublée ait été à peu près nulle. Tout au début de l'invasion mongole, nous avons un prédicateur, l'évêque Sérapion qui avait été élu au siège de Vladimir par le synode de 1274 (ci-dessus col. 234). Il nous a laissé sept courtes homélies dans lesquelles il tonne contre les péchés, rappelle les sévérités de la justice divine et invite ses auditeurs à la pénitence. Les sermons sont bien faits, ne manquent pas d'élégance et ont fait naître chez quelques-uns la supposition que Sérapion avait été formé en Galicie chez des maîtres latins, mais, l'historien Golubinskij le note avec un profond

regret, Sérapion est le seul évêque prédicateur que nous connaissions, après l'invasion des Mongols, pour une période d'environ trois siècles (*Hist. de l'Église russe*, t. II *a*, p. 146-151). Voir aussi E.-V. Petukhov, *Sérapion de Vladimir, prédicateur russe du XIIIe siècle. Étude et édition en supplément des « Homélies de Sérapion de Vladimir » d'après le plus ancien manuscrit*, Pétersbourg, 1888.

Nous omettons un court document canonique attribué au métropolite Maxime; l'activité du métropolite Pierre semble avoir eu quelque importance : il y avait au XVIe siècle un livre qui était intitulé *Pierre de Russie (Petr Russkij)*. Il ne reste que peu de chose de ces écrits du premier métropolite moscovite. Mentionnons tout d'abord son encyclique aux prêtres et laïques où il empêchait les prêtres veufs de continuer à célébrer : « Si la femme d'un prêtre vient à mourir, qu'il entre au monastère et il conservera sa dignité sacerdotale; s'il veut rester dans l'état de faiblesse et s'il aime les joies du monde, qu'il ne chante pas; s'il n'obéit pas à mes paroles, qu'il soit maudit (c.-à-d. non béni) lui et tous ceux qui communient de sa main. » Désormais les prêtres veufs, en Moscovie, seront déposés au rang de sacristain, à moins qu'ils n'entrent au monastère. Les deux autres épîtres de saint Pierre au clergé de Russie ne présentent pas d'intérêt. En 1909, M. Nikolskij a publié un autre petit sermon du même métropolite, où il encourageait les fidèles à respecter le clergé, à faire pénitence et où il leur faisait un très bref commentaire des béatitudes. Voir Golubinskij, *op. cit.*, t. II *a*, p. 116-120 et A. Nikolskij, *Matériaux pour l'histoire de l'ancienne littérature religieuse russe*, dans *Khr. Čten.*, 1909, n. 2. L'épître sur le clergé veuf se trouve dans A.-S. Pavlov, *Monum. de l'ancien droit canonique russe*, dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. VI, n. 17.

Le métropolite Alexis écrivit une épître à tous ses fidèles lors de son accession au siège métropolitain où il leur rappela les devoirs de bons chrétiens; il écrivit aussi deux autres lettres : l'une aux habitants de Nižnij-Novgorod et une autre aux habitants de Cervlenyj-Jar dont le contenu est assez semblable à celui de son encyclique. On lui a attribué aussi une traduction du Nouveau Testament, qu'il aurait faite quand il était simple moine au couvent des Čudov; en tous cas on ne connaît pas d'autre manuscrit qui ait conservé cette recension. Voir Leontij, métropolite de Moscou, *Le Nouveau Testament de N.-S. Jésus-Christ, traduction du métropolite Alexis* (en russe : *Novyj Zavět...*), édition phototypique, Moscou, 1892.

La littérature hagiographique, pour cette période, n'est guère plus abondante. Depuis l'invasion des Mongols jusqu'au concile de Florence, il n'y eut guère que sept et peut-être huit Vies de saints dont la majorité furent d'ailleurs écrites sous le pontificat de Cyprien. Une série de récits, dont quelques-uns sont fort bien composés, se trouvent encore dans les recueils manuscrits; d'autres ont été incorporés dans les chroniques.

En 1343, l'archevêque novgorodien Basile (on était toujours si positiviste à Novgorod!) s'efforça de prouver l'existence d'un paradis terrestre matériel à l'évêque Théodore de Tver. Les arguments de Basile sont tirés des apocryphes ou de Vies de saints; ainsi, « Saint Macaire habita à 20 *poprišč* du paradis terrestre; saint Euphrosine fut au paradis terrestre et il en rapporta trois pommes du paradis qu'il donna à son higoumène Basile, et elles firent beaucoup de guérisons »; il y a aussi un argument *ex ratione theologica* : tout ce que Dieu a créé reste sans être détruit jusqu'à la création d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle. Enfin, et c'est l'argument final, des marchands novgorodiens ont *vu* le paradis terrestre; c'étaient Moislav et ses fils. Partis en mer avec trois bateaux, ils furent longtemps ballottés par les tempêtes et arrivèrent enfin au pied d'une très haute montagne; une lumière extraordinaire baignait tout le paysage; on entendait des voix angéliques. On envoya un homme au sommet de la montagne, afin de voir et de revenir ensuite. Il monta, battit des mains et s'enfuit de l'autre côté. On envoya un second qui fit de même. Moislav et Jacob en envoyèrent alors un troisième, mais par prudence, ils lui mirent une corde aux pieds. Arrivé au sommet de la montagne, ce troisième explorateur se réjouit lui aussi, battit des mains et voulut s'enfuir. On tira sur la corde et il mourut. Ce qui restait des Novgorodiens revint à Novgorod et, conclut l'archevêque, « les enfants et petits-enfants de ces hommes, ô frère, sont encore vivants et en bonne santé ». C'est là l'unique ouvrage religieux entre l'invasion des Mongols et le concile de Florence, indiqué par Golubinskij dans son *Recueil de littérature théologique;* il était difficile de trouver un exemple plus saisissant pour faire comprendre combien l'invasion mongole et les luttes intestines qui s'ensuivirent apportèrent de malheurs à la Russie. Voir Golubinskij, *op. cit.*, t. II *a*, p. 208-210.

Sous le pontificat de Cyprien, nous relevons l'activité liturgique de ce métropolite, une renaissance littéraire due aux influences bulgares et la lutte contre l'hérésie des *strigolniki;* cette lutte fera l'objet d'un paragraphe spécial.

Tout en continuant à recevoir de Constantinople et des Balkans les divers livres liturgiques, on avait gardé en Russie le vieux *typicon* studite, délaissé depuis longtemps dans le Sud pour celui de Jérusalem. Aussi, les livres liturgiques ne répondaient plus aux indications des vieux *typica;* d'où une série de difficultés et de confusions qu'on ne pouvait enlever qu'en mettant le *typicon* d'accord avec les livres liturgiques. Au lieu de prendre cette mesure radicale, on préféra résoudre les diverses questions individuellement. Cyprien travailla beaucoup, mais, soit impossibilité, soit manque de courage, il ne put faire une réforme d'ensemble.

Son euchologe est intéressant : il ne contient pas seulement le missel, mais aussi le rituel; le théologien y glanera plus d'une indication importante. Cyprien donne le texte de trois liturgies, celle de saint Jean Chrysostome, celle saint Basile et celle des présanctifiés; il n'y a pas d'épiclèse; il est indiqué simplement que le prêtre « prie en lui-même » et après cette prière (sans paroles déterminées), on parle déjà de la sanctification des dons. L'intérêt théologique de ce détail n'échappe à personne.

Quelques particularités dans l'administration des sacrements ont aussi une importance dogmatique; le rite du mariage, par exemple, est longuement décrit; mais il n'y a pas de paroles rituelles prononcées lors de la transmission des anneaux; le prêtre ne pose pas de question pour s'informer s'il existe un empêchement de lien; les paroles « le serviteur de Dieu se marie... la servante de Dieu se marie » (litt. est couronné[e]) manquent également; il n'y a qu'une formule déprécatoire. L'euchologe ne contient pas le rite du baptême; mais Cyprien nous a laissé sa doctrine dans une *Réponse* qui réprouve le baptême par infusion, classé comme pratique latine. Cyprien exagère. Le baptême par infusion était répandu à cette époque, surtout pour ce qui concerne les enfants, en particulier les enfants faibles : « On tient l'enfant avec la main gauche, déclarent les rituels, et avec la main droite on prend de l'eau tiède et on la verse sur la tête, car, l'enfant étant faible, on observe l'infusion. » A ce témoignage qui suit à un peu plus d'un demi-siècle de distance la *Réponse* du patriarche de Constantinople

à l'évêque de Saraj dont nous avons parlé plus haut (col. 234), on pourrait en ajouter d'autres.

I.-D. Mansuetov, *Le métropolite Cyprien et son activité liturgique*, Moscou, 1882; ce travail parut aussi à la même époque dans la revue de l'académie ecclésiastique de Moscou, *Pribavlenija k izdaniu tvorenii sv. Otsov;* deux importantes recensions de E.-V. Barsov, dans *Čtenija*, mars 1882, et de I. Pomjalovskij, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, mai 1883. L'euchologe de Cyprien est décrit dans le *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque synodale de Gorskij et Nevostruev*, part. III, Livres liturgiques, I, n. 344. Sur l'évolution de la proscomédie à cette époque voir les deux notes de Belokurov dans Golubinskij, *op. cit.*, t. II *b*, p. 126-427.

Dès le milieu du XIVe siècle, c'est-à-dire dès l'arrivée de Cyprien comme apocrisiaire, on commence à noter en Russie un renouveau d'influence bulgare. Nous avons parlé ailleurs des rapports entre l'ancienne Russie et la Bulgarie. Après la conquête de la Bulgarie par Basile le Bulgaroctone, les relations entre les deux pays s'étaient d'abord amoindries, puis avaient presque totalement cessé. Les traductions russes et les œuvres russes des XIe-XIIIe siècles, hormis quelques rares exceptions, restèrent inconnues en Bulgarie; de même le peu qui parut dans les Balkans au cours des XIIe-XIIIe siècles ne passa pas dans le Nord. Mais, vers la fin du XIIIe siècle, alors qu'en Russie, par suite de l'invasion mongole et des discordes entre les princes, les ténèbres s'amoncelaient, dans le Sud au contraire on assistait à une véritable renaissance; on se mettait à reviser les anciennes traductions de l'Écriture sainte et des Pères, on en faisait de nouvelles, non pas seulement de livres religieux, mais de presque toute la littérature grecque; le vocabulaire s'enrichissait, parfois un peu maladroitement; quelques écrivains de valeur, Euthyme de Trnovo en particulier, écrivaient des livres originaux. Parmi les traductions, qui parurent les unes après les autres, citons les œuvres ascétiques de saint Basile, d'Isaac le Syrien, de Dorothée, de Grégoire le Sinaïte, de Siméon le Nouveau Théologien; les ouvrages de polémique antilatine de Grégoire Palamas, de Nil Cabasilas, de Nicétas Stéthatos, du patriarche Germain, etc. Ces traités, traduits par les moines bulgares, soit dans leur propre pays, soit encore et surtout à Constantinople et à l'Athos trouvèrent vite le chemin de la Russie. C'est là un fait de toute importance dans l'histoire de la pensée religieuse en Russie, car — M. A. Sobolevskij l'a remarqué — les traductions ont occupé une place plus importante en ancienne Russie que les travaux originaux. L'immense multitude d'apocryphes qui pullula en Russie à cette époque n'eut-elle pas elle aussi une origine bulgare? En tous cas, le métropolite Cyprien composa une liste d'apocryphes prohibés et l'on se demande si l'hérésie des *strigolniki* dont l'origine est si mystérieuse ne doit pas être mise en rapports avec les sectes bulgares dont les adhérents, sous le nom de « bougres » avaient déjà envahi l'Occident.

VII. L'HÉRÉSIE DES STRIGOLNIKI. — Le premier renseignement que nous ayons sur elle date de 1375. En cette année, les hérétiques Nikita le Diacre, Karp (probablement diacre lui aussi) et un troisième, dont le nom est resté dans l'oubli, furent précipités dans la Volkhov du haut d'un pont. C'était la manière traditionnelle de châtier les hérétiques à Novgorod. Nous apprenons un peu plus de détails sur leur hérésie par des lettres qui furent écrites contre eux par le patriarche Nil de Constantinople (vers 1382), le métropolite Photius de Russie (1416 et 1427) et surtout par la lettre de l'évêque Étienne « Peremyskij » dans laquelle on est à peu près unanime à reconnaître le célèbre missionnaire des Zyrians, saint Étienne de Perm, l'Illuminateur du nord de la Russie. De tous les traités antistrigolnikiens, le sien est certainement le meilleur. *Strigolnik*, paraît-il, veut dire barbier; c'était la profession des fondateurs de la secte; leur nom passa à leurs adhérents. Ils n'étaient pas strictement des hérétiques; ils protestaient plutôt contre la conduite de leur clergé. La simonie, en fait, semble avoir pris alors des proportions inquiétantes : on ne pouvait se faire ordonner diacre ou prêtre, tonsurer moine, encore moins aspirer à quelque higouménat sans payer comptant de fortes sommes. Les protestations contre la simonie sont trop fréquentes dans la littérature de l'époque et dans les conciles subséquents pour que l'on puisse mettre en doute l'exactitude des plaintes des « barbiers ». Le clergé, surtout les hiérarques, réunissait d'immenses biens fonciers et les monastères, au moins les principaux d'entre eux, étaient en passe de devenir d'énormes exploitations agricoles. Cyprien le métropolite avait bien cherché à réagir contre cette tendance trop répandue, mais ses efforts allaient trop à l'encontre de la voie plus facile pour être couronnés de succès. Ceci n'allait évidemment pas sans exciter de graves mécontentements, surtout à Novgorod où la *věčě* (assemblée populaire) avait habitué les citoyens à avoir des idées nettes et à les défendre énergiquement. Les uns parlaient même de passer aux « latins » ce qui « attrista profondément » le patriarche Nil de Constantinople; les autres, avec un radicalisme encore plus outré, nièrent la légitimité de la consécration des patriarches, des métropolites (il est vrai que lors des troubles ecclésiastiques de tout ce XIVe siècle, on avait levé des sommes folles dans toute la Russie pour appuyer à Constantinople les divers candidats au siège métropolitain), des évêques et des prêtres; en un mot, ils niaient toute la hiérarchie. Ce n'est pas sans raison que ce mouvement éclatait à Novgorod et à Pskov. Nous avons déjà fait allusion aux habitudes d'indépendance acquises à la *věčě;* Pskov dépendait ecclésiastiquement de Novgorod dont l'archevêque regardait Pskov comme une excellente prébende. Novgorod, d'autre part, on l'avait bien vu lors des difficultés qui éclatèrent pendant la visite du métropolite Cyprien à Novgorod, fournissait à Moscou le plus clair de ses revenus. Pskov, à plusieurs reprises, avait cherché à obtenir son propre évêque et Novgorod s'était non seulement mise en relations directes avec le patriarche de Constantinople et parlait à l'occasion de passer aux latins, mais elle était allée jusqu'à se révolter ouvertement contre l'autorité judiciaire du métropolite de Moscou afin de ne pas avoir à lui payer les droits importants de justice. Si le métropolite de Moscou et les évêques (surtout l'archevêque de Novgorod) étaient les gros percepteurs, la même rapacité se révélait à tous les échelons de la hiérarchie. Il y avait là un grave abus contre lequel on réclamait depuis longtemps, mais personne n'y trouvait un remède efficace.

Les *strigolniki* savaient lire; ils citaient volontiers l'Évangile pour réprouver la conduite de leurs supérieurs hiérarchiques. N'ayant plus de clergé, ils ne pouvaient plus croire que les sacrements fussent nécessaires : plus de communion, plus de confession, sauf peut-être un rite bizarre de confession faite à la terre; plus d'extrême-onction, plus d'enterrements religieux. Ils sont les précurseurs des futurs *bezpopovtsy*. Ajoutons que leur conduite morale était reconnue comme excellente, si bien que leurs adversaires les plus acharnés ne pouvaient que les accuser d'hypocrisie; et l'on comprendra facilement que leur hérésie se soit rapidement propagée.

Car l'exécution de Karp et de ses compagnons ne mit pas fin aux mécontentements et par conséquent à l'hérésie; au contraire, elle semble n'en avoir marqué que le début. Sept ans après (1383), le patriarche de Constantinople envoyait à Pskov et à Novgorod

l'archevêque Denys de Suzdal, un des protagonistes dans les troubles ecclésiastiques qui avaient surgi entre la mort du métropolite Alexis (1378) et celle de prince Dimitri Donskoj (1389). Denys vint dans les deux villes et s'acquitta de sa mission. Plus tard, cependant, un métropolite de Moscou trouvera mauvais que Denys, quoique légat de Constantinople et venant à un moment où la situation ecclésiastique de Moscou était à tout le moins peu éclaircie, se soit ingéré dans les affaires de Novgorod et de Pskov; mais l'hérésie durait toujours. On en parle encore en 1427. Cette année-là on organisa une battue générale contre les *strigolniki* et le métropolite Photius félicita les Pskoviens de leur zèle à châtier les hérétiques, tout en leur recommandant de ne pas les tuer. Nous retrouverons encore des *strigolniki* à Novgorod plus d'un siècle après.

Malheureusement, nous ne connaissons la doctrine de ces singuliers hérétiques que par les écrits de leurs adversaires, en particulier par la lettre d'Étienne, évêque de Perm. Cette épître est fort intéressante au point de vue théologique, car l'évêque missionnaire, non content de réprouver simplement la doctrine adverse, donne aussi les arguments de la doctrine orthodoxe. C'est ainsi qu'il développe la doctrine sur le sacrement de l'ordre : les *strigolniki*, sans consécration ni mandat, n'ont pas le droit d'enseigner. « Car le Christ, notre Sauveur, choisit douze disciples, les nomma apôtres. Après avoir prié Dieu son Père, il leur imposa les mains et leur commanda d'aller enseigner le peuple; les apôtres, voyant que la foi au Christ se propageait et que l'enseignement de la parole divine prenait de plus grandes proportions, firent un choix entre leurs disciples et nommèrent les uns prêtres, les autres évêques, les autres patriarches et établirent le canon : deux ou trois évêques instituent un évêque... Ainsi il faut que nous considérions tous les prêtres comme les apôtres du Christ. Quand le prêtre célèbre la liturgie, il faut le considérer comme le Christ lui-même, célébrant, sur la montagne de Sion, la cène avec ses apôtres, et il faut communier de sa main comme de la main du Christ. »

Après avoir accusé les *strigolniki* de pharisaïsme, l'évêque reprend : « Vous, ô strigolniki, vous accusez les évêques et les prêtres de manger et de boire; c'est ainsi que les Juifs accusaient le Christ : « Cet homme « mange et boit, il est l'ami des publicains et des « pécheurs »; et vous, ô strigolniki, vous dites : « Ces « docteurs sont des ivrognes, ils mangent et boivent « avec des ivrognes, ils prennent de l'or, de l'argent et « des vêtements, ils pillent les vivants et les morts, « et par ces paroles insidieuses vous trompez le « peuple. » Étienne répète alors à leur adresse toutes les accusations évangéliques contre les pharisiens : orgueil, désir de paraître pieux, jeûnes en public. Les *strigolniki* se réclamaient de saint Paul pour permettre aux laïcs de prêcher; Étienne leur réplique qu'une discipline permise « quand tous étaient infidèles » ne l'est plus aujourd'hui.

Il parle ensuite de la nécessité de la confession : « Comme un malade montre ses plaies au médecin, et le médecin lui donne le remède suivant la qualité du mal, et le malade guérit; ainsi l'homme accuse ses péchés à son père spirituel qui lui enjoint de ne plus pécher, lui impose une pénitence à faire et, par ce fait, Dieu lui pardonne ce péché. » Pour prouver la nécessité de prier pour les défunts, l'auteur apporte une série de jolies historiettes comme celle du moine qui mourut dans la laure de Saint-Antoine à Kiev. Il mourut en état de péché; on l'ensevelit dans la crypte : « Il exhalait une mauvaise odeur et il y eut une apparition à son sujet; l'higoumène commanda de retirer son corps et de le donner aux chiens; mais dans la suite, par les prières des saints Pères Antoine et Théodose et des autres saints déposés dans cette crypte et par les prières des autres saints Pères vivant dans cette crypte, il lui fut pardonné et la mauvaise odeur se transforma en parfum. » On pensera tout ce qu'on voudra de cette anecdote copiée d'ailleurs dans le *Paterik* des Cryptes; il n'était pas inutile de la rappeler à ceux qui croient qu'aucun péché, pas même véniel, ne peut être pardonné après la mort.

Les *strigolniki*, tout comme plus tard les disciples de Nil Sorskij, étaient adversaires des grandes propriétés ecclésiastiques. Ce n'est pas le seul trait par lequel ils ressemblent aux moines d'au delà de la Volga. Comme eux, ils étaient dans l'ensemble plus cultivés que leurs compatriotes, lisaient volontiers et raisonnaient sur ce qu'ils lisaient. Aussi quelques auteurs, rejetant l'explication que nous avons donnée des hérésies de la secte, y voient plutôt l'effet d'un rationalisme semblable à celui qui éclatait alors en Occident. D'autres les mettent en rapports avec Grégoire Palamas, ce qui est plus difficile! On pourrait les rapprocher davantage des vaudois occidentaux et autres sectes anticléricales, qui eux aussi, scandalisés par les mauvaises coutumes du clergé, voulaient nier tout sacerdoce. Il serait peut-être intéressant de chercher à rattacher les uns aux autres ces mouvements hétérodoxes populaires reliés entre eux par une idéologie peu raffinée, mais toujours violente et extrémiste. Tout ce que nous savons des *strigolniki* peut s'expliquer par une simple protestation, mais profonde et poussée jusqu'à ses dernières conclusions, contre la cupidité du clergé et son inconduite. Ce sont des anticléricaux qui, l'Évangile en main, fulminent contre les abus et en introduisent de pires, quoique leur conduite privée, d'une rigidité parfois farouche, soit au-dessus de tout blâme.

Les documents sur l'hérésie des *strigolniki* ont été publiés de nouveau par Pavlov et Beneševič, *Monum. de l'anc. droit canon. russe*, dans *Russ. Ist. Bibl.*, 1908, t. VI. En plus des histoires générales de l'Église : Macaire, Golubinskij, voir encore E. Vorontsov. *Le mouvement des sectes dans la Russie du Nord au XIVe siècle* (en russe : *Sektantskoe dviženie...*), dans *Vera i razum*, 1900, n. 18, 19; cet auteur rejette les influences bogomiles et considère ce mouvement comme une chose locale, influencé par les inquiétudes religieuses de l'Occident catholique et par la peste qui avait éclaté à cette époque. Th.-I. Uspenskij, *Sur l'origine de l'hérésie des strigolniki (O proiskhoždenie)*, dans *Istoričeskoe obozrênie*, t. III, 1891, p. 244.

VIII. Le concile de Florence et l'autocéphalie moscovite. — Au métropolite Cyprien, qui gouverna toute l'Église de Russie (du Nord, de l'Ouest et du Sud) de 1389 à 1406, succéda le Grec Photius, qui occupa le siège de Moscou jusqu'en 1431. Ce patriarche marque un dernier effort de la part de Constantinople pour garder la suzeraineté sur l'Église moscovite.

Depuis longtemps — depuis les origines — la Russie s'efforçait de s'affranchir de la tutelle grecque. Un regard jeté sur la table des métropolites depuis l'invasion des Mongols jusqu'au concile de Florence montrerait que, normalement, Grecs et Russes alternaient. Constantinople pourtant sentait bien que la Russie lui échappait. En 1393, le patriarche Antoine écrivit à Moscou pour protester contre l'omission du nom de l'empereur dans les ecténies. En 1415, les évêques de Russie occidentale, réunis en concile à Novogrodek, se séparèrent à nouveau de Moscou et élurent un métropolite dissident, le fameux Grégoire Tsamblac qui accepta l'union de Constance, puis disparut mystérieusement; mais le métropolite moscovite Photius, après avoir récupéré son territoire, fit inclure dans le serment que les évêques devaient prononcer lors de leur consécration épiscopale « qu'ils promettaient de ne pas accepter de métropolite sinon celui qui serait

institué par Constantinople, comme nous les avons acceptés dès l'origine » (Pavlov, *Monum. de l'anc. droit canon. russe*, dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. VI, n. 52, col. 454). Photius mourut en 1431 et Basile l'Aveugle, grand-prince de Moscou, dépêcha à Constantinople l'évêque de Riazan, Jonas, pour le faire consacrer métropolite de Moscou et de toute la Russie. A Constantinople, on avait décidé de ne nommer que des partisans de l'union avec Rome. Le grec Isidore fut donc consacré et Jonas revint avec un vague espoir de lui succéder en cas d'accident; telle est, du moins, la version moscovite de l'affaire. A peine arrivé à Moscou, où il fut d'ailleurs bien reçu, Isidore parla de se mettre en route pour le concile de Florence. La chronique rapporte que Basile hésita longtemps avant de donner son consentement. Isidore partit cependant; il était accompagné d'une suite brillante parmi laquelle se trouvaient l'évêque de Suzdal, Avraamij, dont le nom se retrouve au bas de l'acte d'union de Florence, et un pope, Siméon de Suzdal qui nous a laissé un joli compte rendu de ses impressions de voyage. Sur la participation d'Isidore au concile de Florence, voir P. Pierling, *La Russie et le Saint-Siège*, t. I, Paris, 1896; G. Mercati, *Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno*, dans *Studi e Testi*, fasc. 46, Rome, 1926.

Après que l'union fut conclue et signée à Florence, les pèlerins repartirent pour leur pays. Isidore vint d'abord à Cracovie, puis à Przemysl, où il trouva la cathédrale aux mains des Polonais latins; de là, il passa à Galič, dont le siège était vacant depuis 1428, puis à Chelm; partout il proclama l'union; ce n'est qu'à Vilna qu'il rencontra des résistances. Kiev se prononça pour lui et il se mit en route pour Moscou, où il arriva le 19 mars 1441. La ville avait pourtant déjà été alertée, ce semble, par Avraamij de Suzdal et d'autres qui avaient précédé Isidore en Moscovie. A peine arrivé, le métropolite se rendit à la cathédrale de l'Assomption où il entonna un service solennel d'action de grâces; puis il célébra la liturgie au cours de laquelle il commémora le pape; enfin, la liturgie terminée, il envoya son diacre à l'ambon lire l'acte d'union signé à Florence le 5 juillet 1439. C'est la seule fois qu'un métropolite de Moscou commémora le Saint-Père solennellement dans la capitale du monde orthodoxe slave. Les boiars se taisaient, dit la chronique, de même tous les évêques russes, silencieux, somnolaient et dormaient. L'union, semble-t-il, allait être acceptée. Basile, le prince défenseur de l'orthodoxie, veillait : trois jours il garda le silence lui aussi; puis il fit mettre le métropolite en prison, le qualifia d'hérétique et de loup ravisseur couvert d'une peau de brebis et décréta la réunion d'un concile pour le condamner. « Alors, rapporte la chronique de Nikon, tous les évêques russes s'éveillèrent : les princes, les boiars, les nobles et la multitude des chrétiens orthodoxes se rappelèrent alors et comprirent l'ancienne religion grecque : ils citèrent les paroles des Pères et qualifièrent d'hérétique Isidore. » Peu après le malheureux métropolite s'enfuit du couvent des Miracles (Čudov) où il avait été emprisonné, prit la route de Tver et de Vilna, mais partout rejeté, il finit par revenir à Rome. L'union avait été rejetée à Moscou. Ce rejet, dû exclusivement au prince Basile, eut une portée historique incalculable.

Il devait dominer l'idéologie de Moscou pour longtemps. Il ouvre une période nouvelle dans l'histoire religieuse de la Russie. Pour Moscou, l'orthodoxie byzantine a failli; l'empereur de Constantinople et son patriarche ont manqué à leur mission historique. Après la première Rome, l'ancienne, celle des césars et des papes, c'est la seconde, Constantinople, qui vient de s'écrouler. La ruine de 1453, interprétée en Occident comme un châtiment divin infligé aux Grecs pour avoir rejeté l'union de Florence, sera pour les Moscovites un châtiment infligé aux Grecs pour leur apostasie. Il ne reste donc que la troisième Rome : Moscou. Ces idées se font déjà jour dans les écrits du pèlerin de Florence, Siméon de Suzdal. C'était l'impression qui devait rester : Moscou devenait le centre de l'orthodoxie dissidente, mais la figure principale de la troisième Rome était maintenant le grand-prince, plus tard le tsar, enfin l'empereur, en tous cas, toujours un laïque.

Moscou était alors en pleine anarchie. Le prince Basile y perdit la vue et y gagna son surnom d'Aveugle; ses compétiteurs les princes Semjako y laissèrent la vie. Pendant longtemps on fit traîner les affaires d'Église, quoique l'évêque de Riazan, en vertu de son ancienne candidature et de la faveur dont il jouissait auprès du prince Basile, semble avoir été considéré comme le chef hiérarchique de l'Église russe. Basile enfin eut raison de ses adversaires et la paix revint; on décida de se passer de Constantinople; un concile fut réuni (1448) et Jonas fut élu. Le consentement de Constantinople ne semble même pas avoir été demandé, car les ambassades que Moscou aurait envoyées sur le Bosphore à ce sujet semblent avoir été inventées après coup. On aimerait avoir quelques détails sur la procédure de l'élection et de la consécration. Une soixante d'années plus tard, Joseph de Volokolamsk, en rupture avec son archevêque, citera pour se justifier l'exemple de l'higoumène saint Paphnuce de Borovsk, un des saints les plus vénérés d'ancienne Russie, qui « ne voulut pas appeler Jonas... métropolite »; néanmoins l'autorité de Basile était irrésistible et Jonas fut bientôt universellement reconnu.

1° *Documents officiels.* — La correspondance (authentique?) entre Moscou et Byzance au sujet de l'élection du métropolite Jonas a été publiée dans Pavlov et Beneševič, *Monum. de l'anc. droit canon. russe*, dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. VI, n. 62 et 71.

2° *Documents littéraires.* — Avraam de Suzdal (?), *Voyage d'Avraam de Suzdal au VIIIe concile avec le métropolite Isidore (Iskhoždenie...)*, dans *Drevnaja Rossijskaja Vivliotekа* de Novikov, t. XVII, p. 178-195; ce document se trouve aussi dans Popov, *Revue hist.-littér. des ouvrages polémiques contre les latins en ancienne Russie (Obzor...)*, Moscou, 1895, p. 400 sq.; Siméon de Suzdal, *Voyage du métropolite Isidore au VIIIe concile en 6945*, dans *Drevnaja Ross. Vivl.*, t. VI, p. 27-71; *Récit du moine prêtre Siméon de Suzdal : comment le pape romain Eugène convoqua le VIIIe concile d'accord avec ceux qui pensaient comme lui (Inoka Simeona...)*, dans Popov, *Obzor...*, p. 314 sq.; du même Siméon, *Recueil choisi des saints Pères contre les latins, et comment on célébra le VIIIe concile, comment le trompeur Isidore fut renversé et comment on établit des métropolites en Russie* ; la première partie est la même chose que le travail précédent; la deuxième partie raconte la consécration de Jonas et de son successeur Théodose avec la participation du prince Basile, dans Popov, *op. cit.*, p. 360 sq. ; un clerc d'Ostrog, *Hist. du concile Listrikskij, c'est-à-dire du brigandage de Ferrare ou de Florence, écrite brièvement mais de façon véridique. (Klirik Ostrozskij istorija o Listrijskom soborě...)*, publiée dans *Apocrisis*, Ostrog, 1598, réimprimée dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. XIX, sous le titre de *Histoire du concile de brigands à Florence*. Voir aussi les chroniques russes, surtout *Sofijskaja* et *Voskresenskaja*; *Nikonovskaja* donne quelques détails complémentaires.

3° *Travaux.* — B. Bučinskij, *Traces des œuvres littéraires au sujet du concile de Florence...*, dans l'*Hist. du concile de Florence de 1598* (en ukrainien : *Slidi velikorus'kikh...*), dans *Zapiski tov. im. Ševčenka*, fasc. 115, 1913, p. 23 sq.; Th.-I. Delektorskij, *Examen des récits sur l'union de Florence* (en russe : *Obzor skazanii...*), dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, juillet 1895; du même, *L'union de Florence* (en russe : *Florentijskaja unija*), dans *Strannik*, 1893; ces articles de Delektorskij doivent être encore aujourd'hui consultés; P.-P. Sokolov, *Isidore fut-il légat à Moscou* (en russe : *Byl li*), dans *Čtenija obšč. Nestora letopistsa*, 1908,

n. xx; A.-D. Scerbin, *Histoire littéraire des récits russes sur le concile de Florence* (en russe : *Literaturnaja istorija...*), dans *Let. ist. filolog. obšč. pri Novorossijskom Universitete*, t. x, Odessa, 1902, p. 138-186; Hild. Schaeder, *Die russischen Erzählungen vom Florentiner Konzil*, chapitre de son ouvrage *Moskau das dritte Rom*, Hambourg, 1929, p. 15-28.

On accepta Jonas aussi en Pologne. Le 31 janvier 1451, Casimir Jagellon lui donnait tous les privilèges que Ladislas Jagellon et Vitovt avaient concédés à ses prédécesseurs; il commanda à tous ceux qui avaient la « foi russe » d'obéir à Jonas. Le métropolite aussitôt nomma des vicaires. L'année suivante, Daniel, évêque de Vladimir et Brest, demanda pardon d'avoir osé « se laisser nommer au siège de Vladimir par le métropolite Isidore et les autres métropolites en communion avec lui et avec le concile réuni à Constantinople ».

Mais bientôt Pie II divisait la métropolie d'Isidore. Isidore restait titulaire de Moscou; Kiev était donnée à son disciple Grégoire surnommé le Bulgare, qui vint en Pologne, fut reconnu par Casimir et rétablit l'union. Jonas bien entendu tonna contre lui et réunit à Moscou un synode composé de Théodose de Rostov, Philippe de Suzdal, Géronte de Kolomna, Vasian de Saraj et Jonas de Perm. Après avoir déploré l'arrivée de Grégoire en Ruthénie, ils signèrent un serment de rester fidèle à Jonas de Moscou et après sa mort à celui qui serait élu sur le choix de l'Esprit-Saint, suivant les canons des saints apôtres et des saints Pères et *sur l'ordre de notre seigneur le grand-prince Basile Vasilevič, autocrate russe.* On le voit, c'est toujours le pouvoir civil qui décide des destins de l'orthodoxie. Ceci est tellement vrai que, pour les successeurs de Jonas au trône de Moscou, ils ne seront pas seulement nommés sur l'ordre du grand-prince, mais on verra aussi qu'ils seront déposés, dégradés, emprisonnés, assassinés même comme de simples fonctionnaires (quitte à être peut-être canonisés dans la suite comme saint Joasaph ou saint Philippe!). Des quatorze successeurs de Jonas jusqu'à l'institution du patriarcat moscovite, cinq seulement mourront sur leur siège, les neuf autres seront ou déposés (la plupart) ou devront se retirer. Philippe fut tué.

Mais en même temps que l'on brisait avec Constantinople, que les évêques, lors de leur consécration, prêtaient serment de ne pas recevoir de métropolite venant de Constantinople (même après que Constantinople se fut de nouveau séparée des latins) et que le grand-prince de Moscou défendait à l'archevêque de Novgorod de recevoir les légats du patriarche de Constantinople, Moscou gardait contact avec l'Orient orthodoxe par le mont Athos et surtout par Jérusalem.

A Moscou, on se persuadait de plus en plus que le seul territoire vraiment orthodoxe était la Russie moscovite. Soumise aux Turcs, Constantinople ne pouvait désormais se vanter de conserver la foi orthodoxe dans toute sa splendeur : ses églises étaient tournées en mosquées; le son des cloches — et comment concevoir des fêtes sans sonneries? — était interdit. Le mariage d'Ivan III avec Sophie Paléologue, s'il causa une profonde déception à Rome, apporta du moins à Moscou un peu de la vieille gloire byzantine; les artistes italiens qui suivirent la princesse dans sa nouvelle patrie donnèrent à la ville russe un éclat incomparable. C'était vraiment la capitale d'un empire, de cet empire que lentement, habilement, les « rassembleurs de la terre russe », dont un des plus opiniâtres était bien Ivan III, avaient créé autour de Moscou. Déjà, tant qu'il pouvait, car l'entreprise n'était pas facile, Ivan se faisait appeler tsar par ses diplomates. Le métropolite Zosime l'appelait « le nouveau tsar Constantin de la nouvelle Constantinople », tandis que le moine Joseph de Volokolamsk, un des grands théoriciens du césaropapisme moscovite, le décorait du titre de Deržavnyj (autocrate) et lui appliquait toutes les attributions de défenseur de la foi que Justinien avait prodiguées à l'empereur byzantin. L'archevêque Vassian de Rostov, en invitant Ivan à lutter contre les Tartares, en le gourmandant même, car Ivan ne se distinguait pas par sa bravoure sur le champ de bataille, lui donnait ouvertement du « tsar fort et brave » ou du « tsar aimé de Dieu » ou encore du « grand tsar chrétien des terres russes ». Ce n'est pas encore d'un patriarche que Moscou a besoin pour réaliser l'idéal de la troisième Rome; mais il lui faut l'empereur orthodoxe, le basileus, le tsar.

En 1512 parut une chronographie ou histoire du monde qui se distinguait des vieilles chroniques en ce sens qu'elle était divisée en chapitres et contenait de longs récits pris d'un peu partout. Il est intéressant de remarquer la conclusion que son auteur tire de la chute de Rome et de celle de Constantinople. Après la chute de Rome (455), l'auteur (il s'agit de Constantin Manassès, un Grec du XIIe siècle, une des sources du chronographe) remarque : « Ces choses arrivèrent donc à l'ancienne Rome; mais notre Rome nouvelle, Constantinople, fleurit, grandit, est jeune et forte. Qu'elle croisse éternellement, ô empereur, souverain du monde! » Après la chute de Constantinople (1453), l'auteur du chronographe écrit : « Car tous les pieux empires, celui de Serbie, de Bosnie, d'Albanie et beaucoup d'autres, à cause de nos péchés et par la permission de Dieu ont été conquis, dévastés et assujettis à leur puissance par les Turcs infidèles, mais notre terre russe, par la miséricorde divine et les prières de la très pure Mère de Dieu et de tous les saints thaumaturges, croît, est jeune et s'élève. Que le Christ miséricordieux lui donne de croître, de s'élever et de s'élargir jusqu'à la fin des siècles! » Cette dernière phrase rappelle celle de Constantin Manassès. Jadis on disait que Constantinople avait succédé à Rome, prise par Genséric; on dira désormais que Rome, la première Rome, est tombée dans l'hérésie apollinarienne *(Filioque!)* et que la seconde Rome, saccagée par les Turcs, est encore en captivité; il ne reste que la troisième Rome, Moscou.

Le théoricien classique de cette doctrine est un moine, sans grandes prétentions intellectuelles il est vrai, mais dont les écrits sont encore aujourd'hui cités dans tous les manuels : « Je suis un villageois, disait Philothée de Pskov; j'ai appris à lire et à écrire, mais je n'ai pas examiné les subtilités grecques; je n'ai pas lu les rhéteurs astronomes, je ne suis pas né à Athènes et je n'ai pas conversé avec les sages philosophes, mais j'ai lu les livres de la loi sainte. » Ceci pour bien mettre en relief qu'il ne s'agit pas ici de cette science mondaine dont Philothée, comme tous les moines de son époque, avait horreur, mais de dogme. Il parle « de l'empire actuel orthodoxe de notre Sérénissime et Éminentissime Souverain, qui, dans tout l'univers, est le seul tsar chrétien, qui tient les rênes de tous les sièges divins de la sainte Église œcuménique, laquelle au lieu d'être à Rome ou à Constantinople, se trouve dans la ville de Moscou gardée de Dieu »... Car, dit-il ailleurs, « bien que les murs et les colonnes et les palais de la grande Rome ne soient pas en captivité, l'âme des Romains est prisonnière du démon à cause des azymes; bien que les Hagarènes (les Sarrasins) aient conquis l'empire grec, ils n'ont pas ruiné sa foi et n'ont pas forcé les Grecs à apostasier; ainsi l'empire romain est indestructible, car la puissance romaine est une figure du Seigneur. »

Dans sa lettre adressée au prince Basile Ivanovič, il lui rappelle que « l'ancienne Rome tomba dans l'hérésie apollinarienne; les Hagarènes ont taillé les portes de la seconde Rome avec leurs haches et leurs cognées;

mais la troisième Rome, celle d'aujourd'hui... brille comme le soleil »; puis il invite le tsar à considérer « que tous les empires de la foi chrétienne orthodoxe se sont conjoints dans ton seul empire, tu es le seul tsar sous le ciel ». Ou encore la phrase fameuse que les enfants russes apprenaient dans tous les manuels : « Deux Romes sont tombées, la troisième est debout et il n'y aura pas de quatrième. »

Cette doctrine, d'après Philothée, est tirée des livres prophétiques. Voici son commentaire du célèbre passage de l'Apocalypse XII, 1 sq. : « La femme vêtue de soleil, ayant sous ses pieds la lune et sur la tête une couronne de douze étoiles, c'est l'Église chrétienne, dont Jean dit qu'elle dut s'enfuir devant le dragon dans le désert. Elle quitta la vieille Rome à cause des azymes, car Rome la Grande tomba dans l'hérésie apollinariste; la femme s'enfuit alors à la Rome nouvelle, la cité de Constantin, mais là aussi elle ne trouva pas la paix, car ils s'unirent aux latins dans le VIIIe concile (le VIIIe concile dans les sources russes est toujours le concile de Florence); elle s'enfuit alors à la troisième Rome qui se trouve dans la nouvelle grande Russie; elle resplendit maintenant, l'Église une et apostolique, plus brillante que le soleil, dans tout l'univers et le pieux tsar seul la dirige et la protège. » Ces idées sur la Russie seule dépositaire de la vérité et de son souverain, le tsar aimé de Dieu, seul protecteur et dirigeant de l'Église sont à la base de la fierté et de l'orgueil que les Russes affichaient vis-à-vis des étrangers au cours du XVIe siècle. Elles connurent une vive popularité; elles subirent des modifications quand le *raskol* éclata; elles sont aujourd'hui à la base de certain messianisme russe que plus d'un moderniste orthodoxe affiche.

Sur Philothée de Pskov, voir surtout V. Malinin, *Le starets Philothée du monastère de Saint-Éléazar et ses lettres*, Kiev, 1901 et les importantes recensions de A. Sobolevskij, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, déc. 1901; de Smirnov, dans *Bog. Vêst.*, fév. 1902, et de Kazanskij, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, oct. 1902. Quelques lettres de Philothée avaient été déjà éditées dans *Prav. Sob.*, fév. 1861, janv. 1863.
Voir encore : A. Kadlubovskij, *Vie du bienheureux Paphnuce de Borovs écrite par Vassian Sanin*, Nezin, 1898; A.-A. Sakhmatov, *De l'origine du chronographe* (en russe : *K voprosu o*), dans *Sbor. Otd.*, t. LXVI, 1900; du même, *Pacôme le logothète et le chronographe*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, janv. 1899; du même, *Le voyage de M.-G. Misura Munekhin en Orient et le chronographe de 1512 (Putešestvie...)*, dans *Izv. Otd.*, janv. 1899; V. Jablonskij, *Le Serbe Pacôme et ses travaux hagiographiques*, Pétersbourg, 1908. La recension qui devait paraître dans *Khr. Čten.*, janv. 1909, p. 114-135, et qui avait été préparée par Nikolskij fut écartée par la censure; voir une recension dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, juin 1909, de A. Sobolevskij où l'auteur est appelé Javorskij.
Le meilleur ouvrage sur la question de Moscou, troisième Rome, est celui de Hildegard Schaeder, *Moskau das dritte Rom*, Hambourg, 1929.

Tout au cours de ce même siècle il y eut une littérature abondante pour démontrer aux Russes que leur Église était l'héritière de Rome et de Constantinople; mais la personne toujours mise en vedette est celle du souverain; l'Église reste toujours à l'arrière-plan. Rappelons en premier lieu la légende du bonnet de Monomaque et des insignes impériaux envoyés en Russie par Constantin Monomaque (†1054), mais qui n'apparaissent en Russie qu'au XVIe siècle. Il y a celle de l'origine romaine des Rurikides. Ils descendent d'un certain Prus qui fut frère d'Auguste et l'ancêtre de la famille impériale de Russie.

Il y a encore d'autres récits plus ecclésiastiques, mais pour trouver leur origine, il faut toujours aller, ce semble, à Novgorod. Il y a l'histoire de l'icone de Notre-Dame de Tikhvin. Elle avait été peinte à Constantinople par ordre du patriarche Germain; lors de l'hérésie iconoclaste, il l'envoya à Rome où elle resta cent trente ans; puis elle revint à Constantinople, mais, soixante-dix ans avant la chute de la capitale byzantine, l'image s'enfuit miraculeusement à travers les airs et, après s'être posée en diverses localités du territoire de Novgorod, resta définitivement à Tikhvin. Il serait intéressant d'examiner s'il n'y a pas quelque rapport entre ce récit et l'histoire de Lorette.

C'est alors aussi qu'on développa l'histoire de la visite et de la prédication de l'apôtre André à Novgorod, afin de donner une origine apostolique à l'Église de Russie, histoire qu'Ivan le Terrible citera un jour au jésuite Antonio Possevino, quand celui-ci cherchera à le persuader de laisser les Grecs pour Rome. Depuis longtemps, Moscou n'avait rien à envier à la cité du Bosphore.

Une des légendes les plus caractéristiques de l'époque traite d'une mitre blanche donnée par Constantin au pape Sylvestre, c'est l'adaptation slave de la célèbre « Donation de Constantin ». L'histoire de la mitre blanche *(bêlyj klobuk)* suit de très près la *Donatio* jusqu'au baptême de Constantin. Puis, une fois baptisé, l'empereur voulut faire des dons au pape, en particulier, il tenait à lui offrir une couronne royale. Le pape refusa en alléguant qu'il avait fait la profession monastique. Constantin, attristé, reconduisit le pape et alla se coucher. Il eut durant la nuit une vision des saints Pierre et Paul qui lui montrèrent une mitre blanche. Constantin fit donc faire la mitre suivant le modèle qu'il avait vu en songe, et la donna au pontife « qui s'en servait seulement pour les fêtes du Seigneur ». Les autres jours, le *klobuk* blanc restait à l'église sur un plat d'or orné de pierres précieuses. Constantin laissa Rome à Silvestre et partit pour Constantinople comme il est écrit dans la *Donatio*. Longtemps après la mort de Sylvestre, les papes et les évêques orthodoxes honorèrent la mitre blanche, mais ils cessèrent de le faire quand le tsar Charles (Charlemagne) et le pape Formose défaillirent dans l'hérésie apollinarienne et se servirent d'azymes. Dès lors la mitre blanche resta dans l'oubli. Après des péripéties extraordinaires, accompagnées de miracles et de visions, la mitre blanche dut être abandonnée par les Romains et vint à Constantinople, mais le patriarche Philothée, à qui elle arriva, reçut l'ordre de la transmettre à Novgorod; une vision lui apprit que la mitre blanche avait laissé Rome à cause de l'hérésie apollinarienne, et qu'elle devait laisser Constantinople à cause de l'imminente invasion turque : « Dans la troisième Rome, qui est la Russie, la grâce de l'Esprit-Saint rayonne; sache donc, ô Philothée (nous citons les paroles de la vision au patriarche de Constantinople), que tous les empires chrétiens arrivent à leur terme et s'unissent entre eux dans le seul empire de Russie (on dirait que ces expressions ont été copiées dans Philothée)... Car la grâce et la gloire et l'honneur ont été enlevés à l'ancienne Rome; ainsi de même la grâce de l'Esprit-Saint sera ôtée à la ville impériale qui sera conquise par les infidèles et toutes ses choses saintes seront livrées par Dieu à la terre russe au moment opportun; le Seigneur élèvera le tsar russe au-dessus de toutes les nations et beaucoup de tsars d'autres nations seront sous son empire. La dignité patriarcale sera transmise à son tour de cette ville impériale à la terre de Russie pour y être sous sa domination, et le pays s'appellera la sainte Russie. » Sous une forme quelque peu rajeunie, cette doctrine presque dans les mêmes termes, est formulée par plus d'un slavophile.

A.-I. Kirpičnikov, *Un récit russe sur la vierge de Lorette* (en russe : *Russkoe skazanie...*), dans *Čtenija*, mars 1896; ce récit devint fréquent dans les manuscrits du XVIIe siècle; il arriva en Russie en 1528; I. Zdanov, *Récits sur Babylone*,

dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, juill., sept. 1891, où il est question des légendes sur la famille impériale de Russie. Il existe une édition des œuvres complètes de Zdanov; A. Jatzimirskij, *Échos moldaves des légendes moscovites sur les dons de Monomaque* (en russe : *Moldavskie otgolosky...*), dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, oct. 1903; A.-S. Arkhangelskij, *Éducation et littérature en Moscovie, de la fin du XVe au XVIIe siècle*, 3 fasc., Kazan, 1898-1901; V. Savva, *Les tsars de Moscou et les basileis de Byzance*, Kharkov, 1901 (en russe : *Moskovskie tsari...*); cf. recension dans *Byzant. Zeitschrift*, t. XII, 1903.

La légende sur le *Bělyj klobuk* (la mitre blanche) a été publiée par M. Kostomarov, dans *Monum. de l'anc. littér. russe*, t. I, Pétersbourg, 1860, p. 287-303; voir aussi A.-S. Pavlov, *La fausse donation de Constantin le Grand au pape Sylvestre, dans le texte complet de sa traduction grecque et slave* (en russe : *Podložnaja...*), dans *Viz. Vremennik*, 1896, p. 19 sq.

Le couronnement impérial d'Ivan le Terrible était l'aboutissement logique de toute cette évolution qui s'était faite dans les esprits moscovites depuis le concile de Florence et la chute de Constantinople. Cet événement, qui ne fut au début qu'un événement local, célébré avec une pompe extraordinaire, devait être gros de conséquences pour tout l'Orient orthodoxe. Ivan le Terrible fut couronné tsar par son métropolite Macaire le 16 janvier 1547. Tout le rituel de ce couronnement, autrement pompeux que celui des empereurs byzantins, insiste sur le caractère sacré de la cérémonie et les prérogatives de l'autocrate oint de Dieu. Après son couronnement, Ivan partit en guerre contre les Tartares de Kazan et ajouta un nouvel empire à sa couronne. C'était un gage de la bénédiction divine sur le nouveau souverain orthodoxe. Ce n'est qu'en 1556 qu'il commença à s'intéresser à Constantinople. Un métropolite grec était venu mendier à Moscou; on le pourvut d'argent et on le renvoya dans son pays, avec des aumônes destinées à diverses personnes, pour demander la reconnaissance par Constantinople du fait accompli; il était spécifié qu'on voulait une reconnaissance conciliaire, que celle du patriarche seul ne suffisait pas. La réponse vint en 1561; elle fut composée par le patriarche Joasaph et par le métropolite Joasaph; mais sur les trente-sept signatures apposées au document, il n'y en avait que deux d'authentiques (celles des deux Joasaph; c'est Regel qui a démontré ce fait extraordinaire!), cf. *Analecta byzant.-slav.*, Pétersbourg, 1891, p. LIII-LVI; voir aussi la reproduction de ce document à la fin de l'ouvrage de Regel. Le légat devait cependant couronner à nouveau Ivan le Terrible au nom du patriarche, car seuls, disait-il, les patriarches de l'ancienne et de la nouvelle Rome ont le droit de couronner les empereurs. On ne prêta aucune attention à ces exigences.

Dès lors le tsar était vraiment le chef politique de toute l'orthodoxie et l'on enjoignit à tous les métropolites des quatre patriarcats grecs de faire commémoraison de lui dans les prières liturgiques sous peine d'excommunication. Mais ce n'est qu'un demi-siècle plus tard que le patriarcat moscovite sera institué.

E.-V. Barsov, *Documents d'ancienne Russie sur le sacre des tsars (Drevne-russkie pamjatniki...)*, dans *Čtenija*, janv. 1883; on trouvera dans cette étude les textes du cérémonial pour le sacre d'Ivan le Terrible et d'autres souverains; *Esquisse historique du cérémonial du sacre impérial en Russie et ses rapports avec le développement de l'idée impériale en Russie*, *ibid.* (en russe : *Istoričeskij očerk...*); il y eut toute une littérature à ce sujet en 1896. Voir en particulier K. Popov, *Le cérémonial du couronnement impérial*, dans *Bog. Věst.*, avril-mai 1896; V. Einhorn, *Le sacre impérial des souverains russes*, Moscou, 1896 (en russe : *Venčanie...*), recension dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, nov. 1896, p. 151.

IX. L'HÉRÉSIE JUDAISANTE. CONCILES DE 1490 ET DE 1503. — Malgré la bibliographie considérable qui a été consacrée à l'étude de cette curieuse hérésie, il faut reconnaître encore aujourd'hui que bien des problèmes n'ont pas encore trouvé leur solution.

On lui a assigné les origines les plus diverses. Malheureusement, ici encore nous n'avons que des documents de l'Église officielle et il est presque impossible, avec eux seulement, d'écrire une histoire impartiale des événements. Nous croyons cependant qu'il est impossible de considérer cette hérésie comme une chose homogène. Nous dirions volontiers qu'on a groupé toute une série de manifestations politico-religieuses sous ce titre général. La passion s'en mêla et l'on en fit une question dogmatique.

1° *Gennade à Novgorod.* — Quand Ivan III vint à Novgorod en 1479-1480 pour en finir avec les dernières franchises de la vieille ville républicaine, il fit une gigantesque confiscation de biens d'Église (la mense épiscopale y perdit 87 % de ses terres), et emmena à Moscou l'archevêque Théophile (24 janvier 1480) qui, au bout de deux ans de prison dans le monastère des Miracles, finit par signer son abdication. Il fut le dernier prélat élu librement à Novgorod. Son successeur, Serge, fut élu suivant le vieux rite novgorodien, il est vrai : on choisit trois noms et l'on tira au sort; mais la cérémonie se fit à l'*Uspenskij* (l'Assomption) de Moscou et Serge venait de Sergiev Troitsa. Il fut le premier archevêque moscovite de Novgorod. Il fut consacré le 4 septembre 1483. Le clergé novgorodien lui fit grise mine, si bien qu'au bout de quelques mois il donna sa démission. On ne passa même pas par la formalité d'une élection et d'un tirage au sort pour lui donner un successeur. Gennade, archimandrite du monastère des Miracles du Kremlin de Moscou, l'ancien geôlier de Théophile, fut purement et simplement désigné pour prendre la succession. On ne se trompera pas en affirmant que ce n'était pas le métropolite Géronte qui l'avait nommé. Gennade était l'envoyé d'Ivan III. Il devait aider le bras séculier à assujettir Novgorod et l'un de ses mérites est précisément d'avoir introduit à Novgorod le culte des saints moscovites Pierre et Alexis.

Gennade était déjà une personnalité influente dans la politique ecclésiastique du Grand-Duché de Moscou. Né autour de 1410 — mais s'agit-il ici de notre Gennade? Il donnera en tous cas des preuves d'énergie qu'on n'associe pas ordinairement à une vieillesse avancée — il avait été dès son jeune âge disciple de saint Sawathee, le célèbre cofondateur du monastère de Solovki. On le perd de vue jusqu'en 1477 quand il fut consacré archimandrite des Miracles à Moscou. Dès lors son autorité s'affirme de plus en plus. En 1479, lors de l'âpre dispute entre Ivan III et le métropolite Géronte sur la manière de faire les processions (l'un disait qu'il fallait tourner selon, l'autre contre le cours du soleil), Gennade fut un des deux ecclésiastiques qui s'opposa au métropolite. Les esprits furent vivement agités par ce problème. Géronte se retira dans un monastère et donna sa démission. Ivan III dut s'humilier devant lui, le prier de reprendre son trône et de faire les processions comme bon lui semblait. Mais le métropolite garda une furieuse rancune contre l'archimandrite des Miracles. En 1482, pour une vétille, Gennade était arrêté. Il chercha d'abord à se cacher dans le palais d'Ivan; le prince, comme d'habitude, céda devant l'énergie du métropolite qui, semble-t-il, savait affirmer son autorité avec une fermeté à laquelle les princes moscovites n'étaient pas accoutumés. Gennade fut mis aux fers et ne fut libéré que sur une nouvelle intervention du prince qui exhorta le métropolite au pardon des injures. L'année suivante, Gennade partait pour Novgorod.

Il était à peine arrivé que le prince Boris Vasilevič de Vologda se permit de remarquer — et l'on avouera que ce n'était pas sans de bonnes raisons — que

Gennade avait été consacré avec « l'appui des puissants de ce monde ». Il s'attira une verte réplique du nouvel archevêque qui lui rappela ses devoirs de soumission à l'autorité ecclésiastique. Entre temps les choses s'aggravaient à Novgorod. Ivan III y avait envoyé comme lieutenant un certain Jacob Zakharič dont les exactions réduisirent les Novgorodiens à l'exaltation du désespoir. On voulut le tuer, mais il fut assez habile pour écarter le danger et se livra alors à d'épouvantables représailles. Ivan III, las de tant de résistances, transplanta une partie considérable de la population de Novgorod en Moscovie : à Moscou, Vladimir, Murom, Nižnij-Novgorod, Perejaslavl, Jur'ev, Rostov, Kostroma, etc., dispersant ainsi les derniers survivants de l'ancienne aristocratie et de la bourgeoisie de l'antique république. En même temps il envoyait ses soldats, qu'il n'avait pas payés depuis longtemps, hériter des terres des exilés. Or, Jacob Zakharič, le Cromwell moscovite à Novgorod, fut l'intime collaborateur de Gennade dans toute cette affaire de l'hérésie judaïsante.

Il était nécessaire de rappeler l'état de surexcitation des esprits de Novgorod; toutes les condamnations de l'hérésie novgorodienne nous viennent de Moscou ou de personnes absolument dévouées à l'idée moscovite. Sans vouloir insinuer quoi que ce soit, on ne peut que regretter qu'il n'y ait pas de documents novgorodiens sur ce pénible incident.

Gennade était par ailleurs un esprit cultivé. En collaboration avec le dominicain Benjamin, dont la présence au palais épiscopal d'un archevêque orthodoxe n'a pas encore été expliquée par les historiens, il prépara une traduction nouvelle de la Bible en slave, inspirée de la Vulgate, traduction qui, nous disent les savants modernes, fit époque. Il aimait aussi à se mettre en contact avec les étrangers. Il envoya une ambassade à Rome. C'est vers cette époque que se propagea à Novgorod la légende sur la mitre blanche dont nous avons parlé au paragraphe précédent. En 1486, il causa longuement avec l'ambassadeur de l'empereur d'Allemagne à Moscou, Nicolas Poppel, et fut émerveillé d'apprendre comment le roi d'Espagne avait « nettoyé » son pays d'hérétiques. Il en dressa même un compte rendu pour l'édification de son métropolite. Gennade, néanmoins, eut maille à partir avec tous ses supérieurs ecclésiastiques. Nous avons vu comment il avait souffert aux mains de Géronte. Il refusa de signer une nouvelle profession de foi quand Zosime fut nommé métropolite et allégua (faussement d'ailleurs) que c'était contre la coutume. Le successeur de Zosime, Siméon, déposa et emprisonna Gennade. En somme, c'est avec Zosime que Gennade se tira le mieux d'affaire, ce métropolite que, sur la foi d'un seul témoin, passionné à l'extrême, le violent Joseph de Volokolamsk, l'on accuse couramment d'hérésie. Mais Ivan III qui appréciait les services de Gennade à Novgorod ne voulut jamais le voir à Moscou. Deux métropolites et plusieurs évêques furent élus sans le suffrage de Gennade et les conciles passèrent leurs décrets sans lui (il est curieux de noter l'absence si fréquente des archevêques de Novgorod aux conciles de Moscou). Gennade en fut profondément mortifié, car, on le voit bien par ses épîtres, il se sentait une véritable vocation d'être le champion de foi orthodoxe dans toutes les affaires de l'Église russe.

2° *L'hérésie.* — Une chance lui fut offerte en 1487, à l'époque justement où les esprits étaient surexcités à l'extrême : un prêtre du nom de Naum apporta à son archevêque un psautier « judaïsant », qui servait aux offices de quelques prêtres, coupables, disait-il, d'une combinaison de juiverie et de messalianisme. En fait, on les accusait surtout d'avoir bu et mangé avant de célébrer la liturgie et d'avoir commis des malpropretés sur des icones et des crucifix. On ouvrit une enquête, mais les accusés protestèrent si vigoureusement de leur orthodoxie qu'on n'en retint que quatre qui furent d'ailleurs laissés en liberté provisoire. Dans l'espoir de trouver aide à la cour, ils s'enfuirent à la capitale où ils furent arrêtés. Gennade envoya alors son acte d'accusation, appelé le *podlinnik*, et écrivit en même temps à l'évêque Niphon de Suzdal pour l'intéresser à la cause. Gennade n'avait évidemment aucune confiance dans son métropolite et il n'en avait guère plus, avec raison ce semble, dans le prince Ivan III, dont le rôle dans toute cette affaire est énigmatique. En même temps, il lui décrivait par le menu de nouvelles horreurs : « Ils attachent des croix aux corbeaux et aux corneilles; beaucoup l'ont vu. Le corbeau vole et il porte une croix de cuivre; le corbeau vole et il porte une croix de bois. Ou encore cette autre profanation : le corbeau et la corneille se posent sur charogne et ordures et traînent la croix là-dessus. »

A Moscou il ne semble pas qu'on se soit inquiété outre mesure. Pour le chroniqueur officiel, il s'agissait simplement de quelques popes novgorodiens qui, en état d'ivresse, auraient profané des icones. Trois d'entre eux furent trouvés coupables, knoutés et renvoyés à Gennade. Le quatrième, un certain Gridia, contre lequel il n'y avait que le seul témoignage de Naum, fut acquitté par le concile et renvoyé à Novgorod pour supplément d'instruction. Gennade devait réunir son clergé, convaincre les hérétiques, pardonner aux pénitents et remettre les obstinés à Jacob Zakharič qui avait instruction de les châtier. Puis un rapport devait être fait et expédié à Moscou.

C'était beaucoup trop peu pour Gennade qui se croyait le sauveur de l'orthodoxie. Il se mit pourtant à l'œuvre avec zèle; la torture fut libéralement appliquée par les bourreaux de Zakharič et Gennade avait toujours parmi eux un homme de confiance, pour qu'il n'y eût pas de corruption. C'est juste vers cette époque qu'eurent lieu les terribles représailles de Zakharič contre les Novgorodiens... L'hérésie pourtant (mais s'agissait-il vraiment d'hérésie?) se développait. L'higoumène du monastère de Gornečno, Zacharie, accusa à son tour l'archevêque Gennade. Mais l'archevêque eut vite raison de l'higoumène. Sur plainte des moines, dit Gennade, Zacharie fut arrêté. Il paraît qu'il avait détaché quelques nobles de la suite du prince Théodore Belskij, qu'il leur avait donné la tonsure monastique, puis qu'il leur refusait la communion. Gennade lui demanda pourquoi il refusait la communion. « Je suis un pécheur », répliqua l'higoumène. « Mais alors pourquoi as-tu détaché des nobles du service de leur seigneur et leur refuses-tu la communion? », poursuivit l'inquisiteur. Alors « Zacharie manifesta son hérésie... Chez qui communier? dit-il, car tous les popes ont été ordonnés simoniaquement et de même le métropolite et les évêques... » Je répondis : « Le métropolite n'a pas été simoniaquement ordonné. » Il répliqua : « Jadis nos métropolites payaient de l'argent au patriarche de Constantinople, mais maintenant, il donne des pourboires aux boiars en secret. » Zacharie était donc un *strigolnik*. Gennade l'enferma, mais sur instances d'Ivan III le fit de nouveau libérer. Désespérant de convaincre le métropolite, qu'il soupçonnait alors et qu'il accusera plus tard de tiédeur dans l'exercice de sa charge, il écrivait à l'archevêque déposé de Rostov en l'excitant au zèle.

3° *Le métropolite Zosime.* — Entre temps Géronte mourut et Zosime fut élu sans l'intervention de l'archevêque de Novgorod (Zosime fut consacré le 26 février 1490 et laissa son trône malgré lui le 17 mai 1494). Dès que Gennade fut au courant des événements, il écrivit de longues lettres tant à Zosime qu'au concile

pour les engager à sévir. Ces documents sont importants car ils nous donnent des renseignements plus concrets et plus dignes de foi sur l'hérésie judaïsante que les diatribes postérieures de Joseph de Volokolamsk. Voici quelle aurait été la genèse de l'hérésie, surtout d'après ces documents.

Quand Michel Alexandrovič (Olelkovič) vint à Novgorod en 1470, il était accompagné par un juif nommé Skharij qui était originaire de Kiev et se distinguait par ses connaissances astrologiques et cabalistiques. Skharij convertit bientôt deux prêtres novgorodiens, Denis et Alexis, qui plurent tellement à Ivan III, quand il vint à Novgorod (1480), qu'il les emmena à Moscou. Denis devint protopope de la cathédrale de l'Assomption et Alexis celui de l'église de l'Archange.

Puis Gennade décrit l'irruption de l'hérésie judaïsante à Novgorod, sa démarche auprès du métropolite que nous connaissons déjà et la futilité de l'enquête menée par Géronte. Quand les judaïsants novgorodiens surent qu'ils pouvaient trouver protection à Moscou, ils s'y enfuirent tous et y commirent d'autres horreurs. Gennade apprenait à Zosime, par exemple, que Denis, dans l'église de l'Archange, au Kremlin de Moscou, aurait dansé sur l'autel... Ils sont donc coupables, coupables aussi ceux qui ont concélébré avec eux, coupable aussi celui qui ne les a pas excommuniés (Géronte!). Gennade invite donc le métropolite Zosime à réunir les évêques, à condamner à l'anathème les hérétiques déjà défunts, puis à maudire « tous ceux qui sont dans l'acte d'accusation, tous ceux qu'ils ont induits à leur manière de voir, tous ceux qui se portent caution d'eux, tous ceux qui intercèdent pour eux, tous ceux qui tomberont dans leur hérésie » et Gennade demande à être chargé de l'exécution du décret. Il écrivait en même temps au concile et donnait toutes les précisions sur le moine Zacharie.

Le samedi 16 octobre 1490, les évêques, après avoir chassé de la cathédrale de l'Assomption le protopope Denis qui voulait célébrer avec eux, se réunirent tous au palais du métropolite. En plus des évêques présents (il manquait comme toujours l'archevêque de Novgorod), des archimandrites, higoumènes, protopopes et moines qui avaient droit à assister aux sessions, on invita aussi les deux moines célèbres Paise Jaroslavov et Nil Sorskij. On recueillit des dépositions. Rapport est envoyé à Ivan Vasilievič, qui vient au concile. Enfin les accusés furent condamnés, dégradés et maudits. Voici le texte du décret de condamnation qui précise quels furent les griefs. Il est d'importance capitale pour l'histoire de l'hérésie.

« Beaucoup d'entre vous ont profané l'image du Christ et l'image de la Très Pure peintes sur icones, d'autres ont profané la croix du Christ, d'autres ont blasphémé contre de nombreuses saintes icones et d'autres ont craché sur des icones ou les ont brûlées; d'autres ont déchiré avec les dents des croix faites de bois d'aloès et d'autres ont jeté à terre croix et icones et jeté des ordures sur elles; d'autres les ont jetées dans des cuveaux et vous avez fait beaucoup d'autres profanations contre les saintes images peintes sur icones. Et d'autres ont prononcé des insultes nombreuses contre Notre-Seigneur Jésus-Christ et contre sa Très Pure Mère, d'autres ont refusé d'appeler Notre-Seigneur le Fils de Dieu, d'autres ont dit des paroles insolentes contre les grands évêques thaumaturges et les nombreux saints Pères, et d'autres ont insulté les sept conciles des saints Pères; d'autres ont mangé de la viande, du fromage, des œufs et du lait durant tout le carême, et durant le carême, vous avez mangé de la viande et du fromage, des œufs, du lait le mercredi et le vendredi et tous vous avez préféré le samedi au dimanche. D'autres parmi vous nient la Résurrection et la sainte Ascension du Christ. Vous avez fait tout cela selon la coutume juive, contrairement à la loi divine et à la foi chrétienne. »

Le recours de Gennade avait donc été couronné de succès. On ne pendit néanmoins personne. Quelques-uns des coupables, après un châtiment sommaire, furent envoyés en prison dans différents monastères, les autres furent expédiés à Novgorod, où Gennade était autorisé à les punir sans leur infliger pourtant la peine de mort.

Le récit que nous venons de reproduire, pris des actes même du concile, se trouve plus ou moins dans toutes les chroniques. Celle dite de Nikon ajoute que Joseph, higoumène de Volokolamsk, écrivit un ouvrage contre les judaïsants. C'est aussi la seule chronique qui porte une accusation grave contre Zosime. Relevons ce détail dès maintenant, afin d'en tirer plus tard les conclusions nécessaires. Entre temps, Féodor Kuritsyn, un noble qui jouissait de la confiance du souverain, protégeait les hérétiques. On ne reparlera de l'hérésie qu'après sa mort quand, en novembre-décembre 1503, on réunira un concile contre les judaïsants. « En cet hiver, rapporte la chronique, le grand-prince Ivan Vasilievič avec son fils le grand-prince Vasilij Ivanovič et son père le métropolite Siméon, avec les évêques et tout le saint concile enquêtèrent au sujet des hérétiques et commandèrent de les faire mourir. Volk Kuritsyn, Michel Konoplev et Ivan Maximov furent brûlés vifs le 27 décembre; Nekras Rukavov eut la langue arrachée et fut ensuite brûlé à Novgorod; ce même hiver on brûla Cassien, archimandrite de Juriev et son frère Ivan le Noir et beaucoup d'autres hérétiques; d'autres furent envoyés en exil ou dans les monastères. » D'après Joseph de Volokolamsk on arracha la langue à beaucoup d'entre eux avant de les envoyer en exil. Ce fut la fin de cette hérésie.

4° *Zosime fut-il hérétique?* — Entre 1490 et l'autodafé de 1503, de graves événements s'étaient déroulés. Le métropolite Zosime avait dû donner sa démission en 1494. Depuis lors, à peu près tous les historiens russes l'accusent à l'envi d'hérésie et de crimes contre nature. Or, toutes ces accusations, reçues dans l'historiographie officielle de Russie, reposent uniquement sur le témoignage de Joseph de Volokolamsk; une seule chronique, celle dite de Nikon, rapporte que Zosime fut déposé à cause de son ivresse et de sa vie indigne; mais cette chronique, nous l'avons dit plus haut, connaissait le *Prosvêtitel* de Joseph de Volokolamsk, qui semble être la source unique de toutes les accusations dirigées contre Zosime; on cite encore une lettre de Joseph de Volokolamsk à Niphon de Suzdal sur l'hérésie du métropolite, et on date cette lettre de 1493, car elle semble supposer que Zosime siégeait encore à l'Assomption; mais il nous paraît invraisemblable qu'on ait pu lancer publiquement de telles accusations en 1493, car il est impossible de supposer que Zosime ait été l'objet d'imputations si graves, surtout de la part d'un homme comme l'higoumène de Volokolamsk, sans que Gennade de Novgorod en ait été averti. Or, quand Zosime fut chassé l'année suivante, Gennade en communiquant son adhésion à l'élection du successeur, ne saura rien d'un tel scandale. Pour lui, Zosime aura simplement déclaré qu'il ne pouvait continuer à siéger sur le trône métropolite et aura donné sa démission en public. Comment, l'année précédente, Joseph aurait-il pu écrire à Niphon que « maintenant se trouve sur le trône (de l'Assomption) le loup impur et mauvais, déguisé en pasteur, évêque suivant l'ordre hiérarchique, mais le traître Judas lui-même d'après son origine; qui salit le grand trône pontifical enseignant le judaïsme aux uns, corrompant les autres par sa sodomie, serpent de perdition », etc.? Et l'ardent Gennade qui s'était fait le champion de l'orthodoxie dès le début en aurait été paisiblement ignorant? L'invraisemblance dépasse toute mesure. Il est plus

facile de supposer que nous sommes en présence d'un faux ou encore que Joseph de Volokolamsk a simplement antidaté une de ses lettres...

Quant à l'introduction au *Prosvêtitel*, où l'higoumène de Volokolamsk fait à sa manière l'historique de l'hérésie judaïsante, voici quelques-unes des conclusions établies par N. Popov en 1913 : « 1. La première rédaction du *Prosvêtitel* ne savait pas que Zosime avait participé au mouvement hérétique. — 6. La rédaction postérieure de ce récit, paraissant à un moment où son auteur est surexcité au suprême degré par le fanatisme qu'il avait déployé dans sa lutte contre ses adversaires, répond moins à la réalité que la première rédaction. — 7. ...Ce n'est qu'avec la plus grande réserve que nous pouvons nous servir des autres indications historiques de ce document. Si la haine put changer radicalement, à brève échéance, l'idée que Joseph avait de Zosime, n'avons-nous pas le droit de nous attendre à davantage pour ce qui est de l'idée de Joseph sur l'hérésie des judaïsants? — 8. Le récit du *Prosvêtitel* de la dernière rédaction n'obtint évidemment pas beaucoup de faveur, même au XVIe siècle, et cela non seulement auprès des moines d'au-delà de la Volga, mais même chez les partisans de Joseph parmi lesquels il faut compter le métropolite Macaire. — 9. Le bienheureux Joseph classa comme hérétiques tous ceux qui parlaient de traiter les hérétiques avec miséricorde, en particulier Nil Sorskij ». N.-P. Popov, *Le récit sur l'hérésie des judaïsants écrit par Joseph de Volokolamsk d'après les manuscrits des grandes Ménées*, dans *Izv. Old.*, t. XVIII, 1913, p. 173-197. Ces thèses de Popov viennent de recevoir une confirmation du travail récent de V. Perets, *Le Prosvêtitel de Joseph Sanin dans une traduction ukrainienne du début du XVIIe siècle*, dans *Sborn. Old.*, 1928, p. 108-167. Il manque aussi à cette traduction les invectives contre le métropolite Zosime.

Les conclusions de Popov sont accablantes pour l'higoumène de Volokolamsk. Mais dès 1905, un professeur de l'académie ecclésiastique de Sergiev Troitsa, Th.-M. Ilinskij, avait innocenté Zosime et accusé Joseph, dans un article du *Bogoslovskij Vêstnik* de son académie, 1905, 3 octobre (Le second article, quoique annoncé, n'a jamais paru.)

5° *La polémique antijudaïsante.* — D'après les développements historiques que nous venons de faire, il apparaît difficile de classer cette hérésie. Il nous semble impossible d'y voir une seule hérésie, c'est-à-dire un groupe homogène de doctrines. Il est manifeste que des juifs convertis y prirent part et que par conséquent l'influence juive s'y manifesta. D'autres auteurs y ont reconnu des apports bogomiles. Récemment, M. Félix Koneczny, professeur à Vilna, décrivant le voyage à Moscou d'Hélène la Moldave, fiancée du fils d'Ivan III, crut que dans son entourage il y avait plusieurs bogomiles; de fait, les livres dont se servaient les judaïsants manifestaient des préoccupations de ce genre. Féodor Kuritsyn, l'homme d'État qui semble avoir été un des principaux appuis que les hétérodoxes trouvèrent à Moscou, avait beaucoup voyagé à l'étranger. Il avait été ambassadeur en Hongrie et était revenu par la Moldavie et la Crimée. On reconnaît assez volontiers dans la littérature judaïsante des livres de cabale et d'occultisme. Il y a le *Sestokryl* (les six ailes), le *Mystère des mystères*, attribué à Aristote, et d'autres encore. L'attitude du prince Ivan III semble à peu près inexplicable. On condamne les popes novgorodiens accusés d'actions ordurières, mais le mouvement persévère parmi les chefs. Nous croyons qu'Ilovajskij fut bien inspiré quand il crut que l'hérésie judaïsante était surtout faite de pratiques d'astrologie. On comprendrait alors plus aisément l'attitude d'Ivan et de Kuritsyn.

En tout cas les judaïsants semblent avoir été des personnes cultivées. Dans sa lettre à l'ancien archevêque de Rostov, Gennade de Novgorod demande qu'on lui recherche « au monastère de Saint-Cyrille (c'est-à-dire de Belozero) ou de Spassokamennyj : Sylvestre, pape de Rome (la *Donatio Constantini*), le discours du prêtre Côme contre l'hérésie bogomile, l'épître de Photius au prince Boris de Bulgarie, les Prophéties, la Genèse, les Rois et les Proverbes, Ménandre, Jésus de Sirach et la Logique et Denys l'Aréopagite; car tous ces livres se trouvent dans les mains des hérétiques. » Sobolevskij a depuis identifié cette Logique avec une œuvre du rabbin Maimonides.

On a beaucoup écrit sur le Psautier judaïsant dont parle Gennade dans sa lettre à Joasaph. En 1907, Speranskij publia un Psautier traduit durant le pontificat du métropolite Philippe par un « Théodore baptisé ». Il ne s'agit pas ici de psaumes, mais de prières dont se servaient les Juifs dans leurs services liturgiques. Ces « psaumes », inspirés d'ailleurs du livre de David, ne contiennent pas les prophéties messianiques. Il y avait aussi quelques cantiques. Plusieurs auteurs ont identifié ce Théodore avec l'auteur d'une épître au peuple juif, baptisé durant le gouvernement de Basile Basilievič par le métropolite Jonas (donc de 1448 à 1461). L'auteur de l'épître semble sincère dans son attachement à l'orthodoxie. Comment put-il donc traduire un livre de prières juives de 1464 à 1473? Les uns ont cru que Théodore était un hypocrite, d'autres qu'il avait traduit le psautier avant son baptême. Speranskij penche à croire que Théodore se convertit sincèrement, mais, quand l'hérésie éclata à Novgorod, et quand Skharij qu'il avait connu dans le grand-duché de Lithuanie ou à Kiev vint en Russie, il aurait appuyé en sourdine ses anciens coréligionnaires.

Or, tout cela tombe par la base si l'on se souvient que, d'après Gennade, ce psautier contient la doctrine (littéralement tradition, *predanie*) des « hérétiques Aquila, Symmachus et Théodotion ». Or, Sobolevskij en a fourni la preuve, le seul commentaire des Psaumes qui contienne des fragments de ces trois auteurs est celui de Théodoret de Cyr qui existe précisément dans une vieille traduction slave. Gennade ne savait donc pas que le psautier en question était l'œuvre du « bienheureux Théodoret » et il cria au judaïsme.

De tous les ouvrages que l'on a pu démontrer comme étant reliés à l'hérésie judaïsante, il n'en est pas un seul qui défende des doctrines juives.

Des polémistes orthodoxes contre l'hérésie judaïsante, nous ne retiendrons que trois noms : l'higoumène Savva, Joseph de Volokolamsk et le métropolite Daniel.

Nous ne nous attarderons guère à la lettre de Savva à Dmitri Vasilievič Schein. L'auteur s'inspire presque uniquement de la *Palea* avec quelques citations de l'Évangile et du métropolite Hilarion. Sa contribution théologique n'est pas intéressante et a passé inaperçue jusqu'au début de ce siècle.

L'ouvrage classique de la polémique antijudaïsante est l'*Illuminateur (Prosvêtitel)* ou *Lucidarius* du célèbre higoumène Joseph de Volokolamsk. Cet ouvrage connut longtemps une vogue extraordinaire dans l'ancienne Russie et conserve encore l'estime des historiens de la littérature religieuse archaïque russe. Malheureusement nous n'avons à notre disposition que l'édition bien imparfaite de Kazan (1857). Popov (dont nous avons rapporté plus haut les conclusions) exprimait en 1913 le désir qu'une nouvelle édition critique en fût préparée.

Nous connaissons déjà l'introduction du *Prosvêtitel*. On y parle du juif Skharij, de la perversion des prêtres Denis et Alexis, de leur fuite à Moscou. Dès lors, du moins d'après l'édition de Kazan qui représente la

rédaction postérieure, Zosime entre en ligne comme le grand protecteur des hérétiques et, chaque fois que Joseph écrit le nom de Zosime, il l'accompagne des invectives les plus violentes qu'il puisse trouver dans l'opulent vocabulaire moscovite du XVIe siècle. Géronte était alors métropolite, mais il ne fit rien contre les hérétiques.

Après cette introduction vient l'*Illuminateur* lui-même composé, dans sa rédaction actuelle, de seize discours : 1. Doctrine de la Sainte-Trinité; l'auteur s'inspire presque uniquement de l'Ancien Testament et il prouve l'existence du Fils et du Saint-Esprit.

2. Le Christ est venu; il est Dieu. La naissance du Christ est prouvée par les prophéties de Jacob et de Daniel; à cette occasion, l'auteur donne les dynasties et fait le compte des années; ainsi il fixe la date du baptême du Sauveur. Il allègue Is., LIII, pour prouver le crucifiement du Sauveur. D'autres textes prophétiques annoncent la résurrection et l'ascension.

3. La loi de Moïse a passé; il ne faut plus offrir de victimes; la circoncision n'est plus obligatoire. L'auteur note la caducité des diverses étapes de la Loi (de Noé à Abraham; d'Abraham à Moïse).

4. Sur la rédemption et comment Dieu, ayant usé de subterfuge envers le démon, sauva le monde et le sauve encore. Les hérétiques trouvèrent cette explication indigne de Dieu : Dieu peut faire toutes choses par sa sagesse; mais il est indigne de lui que de le faire par subterfuge et de vaincre le démon par tromperie. Joseph réplique que Dieu ordonna à Moïse de tromper les Égyptiens; Samuel trompa Saül pour couronner David; Judith trompa Holopherne. Joseph fait allusion à d'autres exemples encore. Il ne faut donc pas se scandaliser des ruses divines. Joseph rapporte donc comment l'un des anges tomba et s'appela le diable. Dieu alors créa l'homme et le plaça dans le paradis; l'homme était libre : « Le feu ne pouvait le brûler, ni l'eau le noyer, ni les bêtes féroces le déchirer : il était orné de toute vertu et de toute gloire. Dieu le nomma roi (tsar) de toutes les choses visibles. » P. 181-182. Vient ensuite la création de la femme, le précepte, la chute et la condamnation du genre humain. Dieu voulant enrayer le mal, envoya le déluge; mais la corruption revint pire qu'auparavant. Dieu envoya la Loi, puis les prophètes, mais tout cela fut inutile. Or, si Dieu avait écrasé le diable par sa puissance, celui-ci aurait pu dire : « Dieu n'est pas plus juste que moi, mais il fait toutes choses par force et par violence, tout comme moi, j'ai été par force vainqueur de l'homme. » P. 184. Alors voici ce que Dieu fit (l'auteur cite ici Jean Chrysostome) : « Dieu prit notre chair afin de purifier notre âme par son âme, notre corps par son corps, etc. » Puis est rapportée la naissance du Sauveur, ses miracles et sa prédication. Le diable s'étonna de voir un homme accomplissant les merveilles d'un Dieu. Il excita contre lui les prêtres et les scribes qui le firent mourir, mais la divinité restait toujours cachée et ainsi l'âme du Christ fut conduite « par la mort et le diable » en enfer. Dieu alors leur montra sa divinité et leur parla terriblement, épouvantablement comme le tonnerre : « Je suis Dieu du Dieu éternel, je suis venu du ciel et je suis devenu homme, montrez-moi mon péché pour lequel vous m'avez tué et pourquoi vous avez conduit mon âme ici. » Épouvantés et étonnés, ils ne purent rien répondre. Dieu alors « les condamna, les envoya au feu, leur lia les mains avec des chaînes de fer », p. 186, délivra les captifs, monta au ciel, envoya l'Esprit-Saint qui illumina les apôtres, lesquels prêchèrent l'évangile. Ainsi l'homme fut sauvé « comme le pêcheur prend le poisson en mettant un ver pour couvrir l'hameçon ». Dieu ainsi couvrit sa divinité avec son humanité et captura l'ennemi.

Le reste du « discours » traite de choses diverses. Quelques-uns prétendaient qu'il n'y avait plus de miracles. Joseph répond qu'ils n'étaient pas nécessaires au salut et fait une description élogieuse de la pénitence. Avant l'incarnation il y eut peu de saints (il les énumère); maintenant il est plus facile de compter le sable et les étoiles que le nombre des saints et de ceux qui se sauvent par l'incarnation. « Il n'y a ni île, ni ville, où la prédication du Christ ne soit annoncée, comme ceux qui l'ont vu en témoignent : les Hellènes et les Romains, les Égyptiens et les Éthiopiens, les Indiens, les Babyloniens et les habitants de la grande île Apravanskij (?), la Médie, la Perse et la Russie, toutes les villes et tous les lieux sous le ciel ont reçu la prédication divine. » P. 197. Tel est, brièvement, le contenu de ce fameux quatrième sermon dont le contenu théologique faisait l'admiration des historiens de Joseph de Volokolamsk...

5. Il convient de peindre la Très-Sainte-Trinité sur icones. Les judaïsants disent que Dieu apparut à Abraham entouré de deux anges. Joseph leur réplique qu'il s'agit ici d'une vision de la Trinité et cherche à concilier les divers témoignages des Pères. La fin de ce « discours » est intéressante, car Joseph nous donne les règles de l'iconographie de la Trinité : sur trônes, avec auréoles, car le cercle représente l'infinité, avec ailes et sceptres. 6. Culte des icones et de la croix, et des autres objets sacrés, Évangile, les saints mystères vivifiants du Christ (la sainte eucharistie), les vases sacrés, reliques et églises. La prohibition de l'Ancien Testament ne s'applique pas aux icones. Il y eut des objets sacrés dans l'Ancien Testament; les juifs les vénérèrent; il en est ainsi à plus forte raison dans le Nouveau. Nous honorons aussi les reliques et la poussière du tombeau, sanctifiées par la grâce de l'Esprit-Saint et glorifiées par des miracles.

7. Il faut donc vénérer l'image de la Sainte-Trinité, l'image du Christ imprimée sur le voile envoyé à Abgar, l'image de Notre-Dame « proclamée par les apôtres, prophètes et justes, vraie Mère de Dieu car pure de cœur et de corps, elle engendra l'Emmanuel sans être corrompue, car si Dieu n'avait pas trouvé cet asile pur et immaculé, nulle chair n'aurait été sauvée, car toute gloire et honneur et sainteté lui sont donnés depuis le premier Adam jusqu'à la fin des siècles par les prophètes, les apôtres, les martyrs, les justes, les bienheureux et ceux qui sont humbles de cœur ». P. 294. Luc en fit la première image. On doit aussi vénérer la croix, sanctifiée par le sang et la sainteté du Verbe de Dieu crucifié sur elle. Le culte ne s'adresse pas seulement à la vraie croix, mais à toutes celles qui sont faites à son image. On vénère aussi le livre de l'Évangile : « De même qu'en honorant l'icone, je n'honore pas la planche sur laquelle elle est peinte... mais l'image du corps du Christ, de même en honorant l'Évangile, je n'honore pas le papier ou l'encre, mais le récit de la vie du Christ. » P. 298. Il faut aussi vénérer « les saints mystères ». Joseph nous donne la doctrine classique sur l'eucharistie. La parole « transsubstantiation » n'y est pas, mais la chose y est; elle s'opère par la vertu de l'Esprit-Saint. Comme le feu change la cire en lumière, « ainsi l'action du Saint-Esprit se mêlant *(primêšivjaščisja)* au pain, au vin et à l'eau, les transforme à la chair et au sang du Christ ». P. 302. La transsubstantiation s'opère donc par la vertu de l'Esprit-Saint. Joseph semblerait plutôt indiquer qu'elle s'opère à l'épiclèse, car « avant la sanctification, il y a pain, vin et eau, mais après la sanctification par les prières du prêtre et la venue de l'Esprit-Saint (les dons) sont sanctifiés et changés et transformés dans la chair et le sang du Christ ». P. 302-303. On vénère aussi les vases sacrés, en particulier ceux de la nouvelle loi; les icones des saints,

surtout celles de saint Jean-Baptiste, puis celles des vertus célestes, Michel, Gabriel et des autres guerriers, ils sont nos médiateurs, nos gardiens, ils portent nos prières à Dieu, prient pour nous, nous défendent du diable surtout à l'heure de la mort et portent nos âmes en haut, des prophètes et autres justes de l'Ancien Testament... des apôtres, des saintes femmes *(mironositsy)*, des martyrs, des pontifes, des femmes martyres et des bienheureuses. A l'occasion de chaque groupe, Joseph fait un court panégyrique... On vénère aussi les reliques, les églises. Puis l'auteur parle du culte rendu au temple de l'Ancien Testament et aux églises du nouveau. Il interprète dans le sens d'édifice matériel le *Tu es Petrus* et la persécution contre l'Église de Jérusalem. Quelques-uns veulent que nous vénérions les images seulement quand elles sont tournées vers l'Orient. Ceci semble absurde à Joseph : on ne salue pas le tsar seulement quand il est à l'Orient. D'autres voudraient supprimer les églises et citent Jean Chrysostome pour qui l'église n'est pas un bâtiment, mais la communauté des fidèles. L'un n'exclut pas l'autre, réplique Joseph. Il ne faut pas seulement bâtir des églises, mais aussi se sanctifier. Ces dernières polémiques montrent des adversaires non judaïsants, mais plutôt rationalistes.

Joseph explique alors comment nous devons nous saluer les uns les autres, comment honorer les souverains (et il rappelle à ce sujet les obligations des princes). Il faut honorer et servir Dieu de façon toute spéciale. Puis il répète sa doctrine sur la Trinité et la christologie : « Le Christ est consubstantiel au Père suivant la divinité, consubstantiel à sa mère suivant l'humanité. » P. 330. A propos de l'Esprit-Saint, l'auteur trouve occasion d'attaquer longuement les latins sur le dogme de la procession. Il produit contre eux les arguments qu'on peut déjà appeler classiques : Joa., xv, 26; xiv, 14-16, 25-26, et donne l'exégèse de ces textes suivant la tradition des dissidents byzantino-slaves; il cite à ce sujet d'abondants passages des Pères (avec la critique qui existait en Moscovie au xvi[e] siècle).

De là il passe aux règles pour prier : recueillement, il faut prier non seulement des lèvres, mais des profondeurs de l'âme « comme les arbres qui ont des racines profondes ne sont pas secoués par le vent ». P. 345. Quand on ne peut prier à l'église, il faut le faire chez soi. Puis il termine ce long discours en énumérant ce qu'il faut faire pour plaire à Dieu : « sois juste, sois sage, sois le consolateur des affligés, nourris les pauvres... », etc. P. 362 sq.

8. Sur la parousie : contre les hérétiques qui prétendent qu'il n'y aura pas de seconde venue du Christ. Le monde doit finir au bout de 7 000 ans, disaient-ils. Or les 7 000 ans sont révolus et le monde dure encore; il n'y aura donc pas de seconde venue du Christ. La Russie a toujours été le pays apocalyptique par excellence. On croyait alors que le monde devait finir en 1491-1492, c'est-à-dire en l'an 7000 de la création. Les judaïsants s'occupèrent aussi de ce point de doctrine. Joseph eut raison de leur dire que nous ignorions le moment de la seconde venue du Christ. Mais, reprennent les hérétiques, les Pères de l'Église se sont trompés en disant que le monde finirait après 7 000 ans; il faut donc brûler leurs ouvrages. Joseph réplique que les Pères (commentant Eccl., xi, 2) ont dit que le monde durerait sept siècles, mais ces textes doivent être interprétés dans un sens mystique. 9. Traite du même argument. 10. Discute la doctrine de saint Éphrem sur la parousie.

11. Sur la vie monastique : l'auteur commence par donner les arguments des hérétiques. « Les moines ont abandonné les commandements de Dieu : l'Évangile et la doctrine des apôtres (ceci au moins n'est pas judaïsant), et ils ont inventé et composé eux-mêmes ce genre de vie et ils observent des traditions humaines. » P. 451. Si la vie monastique était louable, le Christ et les apôtres seraient peints revêtus de l'habit monastique, mais on les voit toujours habillés en séculiers. Ce n'est pas un ange (créature de lumière) qui a donné l'habit monastique (noir) à saint Pacôme. Les perturbateurs des derniers jours (I Tim., iv, 1-2) sont les moines. Là-contre Joseph donne plusieurs exemples de vie monastique dans l'Ancien Testament : Melchisédech avant la Loi; sous la Loi, Élie et Élisée, les trois enfants de la fournaise de Babylone; Jérémie et Daniel; puis Jean-Baptiste. Il rapporte ensuite l'enseignement du Christ sur la pauvreté et l'abandon des parents; plusieurs apôtres furent vierges : Jean, Jacques son frère, Paul, André, Philippe, Thomas. Les autres apôtres laissèrent tout. L'institution de la vie monastique par les apôtres est décrite d'après les apocryphes. Le Christ est peint en laïque parce qu'il n'est pas moine et n'a pas de péchés à pleurer. « L'habit monastique est l'image de la pénitence et des larmes. » P. 484. Le Christ fit d'ailleurs beaucoup de choses que nous ne devons pas imiter : circoncision, sabbat, Pâque juive; nous en faisons plusieurs que le Christ ne pratiqua pas : symbole de la foi; renoncement au démon lors du baptême. Les apôtres qui sont la lumière du monde sont bien au-dessus des moines.

12. Quelques citations pour expliquer qu'une excommunication prononcée par un prélat hérétique n'est pas confirmée par le tribunal de Dieu. Ceci est manifestement contre l'archevêque Sérapion de Novgorod qui ne fut certainement pas hérétique.

13. Sur le châtiment des hérétiques. Ceci est dirigé contre les moines d'au delà de la Volga, surtout contre Nil Sorskij qui voulait traiter les hérétiques avec douceur. Quand ils ne font pas de mal on les traite doucement, réplique Joseph; mais dès qu'ils deviennent dangereux, il faut sévir. 14. Il ne faut pas seulement châtier les hérétiques manifestes; il faut aussi démasquer les hérétiques occultes. 15. Les hérétiques novgorodiens (ici il faut lire Nil Sorskij et son école) prétendent qu'il faut admettre à la communion les hérétiques pénitents. Joseph se refuse à admettre la sincérité de ces conversions. Puis il refait l'histoire de l'hérésie judaïsante et la continue en citant beaucoup d'horreurs. Ce chapitre montre aussi jusqu'où allait la passion aveugle de l'higoumène de Volokolamsk. 16. Il ne faut pas pardonner aux hérétiques, même quand ils sont condamnés à mort. Il y a grande différence entre eux et les pécheurs sincèrement repentis qui se sauvent en restant fidèles à leur pénitence jusqu'à la mort.

Tel est, très brièvement résumé, le *Prosvêtitel* de Joseph de Volokolamsk. Récemment encore les historiens russes ne trouvaient pas assez de superlatifs pour chanter ses louanges. Voir par exemple Golubinskij, *Histoire de l'Église russe*, t. ii *b*, p. 219-220. Il est certain que l'ouvrage jouit d'une grande vogue en Moscovie au cours du xvi[e] siècle. Cette vogue était-elle méritée? Peut-être, et justement parce qu'il n'y avait pas mieux. Toutefois avec la meilleure volonté du monde il est impossible d'établir même une comparaison entre l'higoumène de Volokolamsk et les théologiens qui représentaient alors la science sacrée dans les pays catholiques.

Le métropolite Daniel (1522-1539) vint du monastère de Volokolamsk, où il avait été higoumène après la mort du bienheureux Joseph. Nous dirons ailleurs quelques mots sur lui. Pour ce qui touche à l'hérésie des judaïsants, disons seulement que Daniel est l'auteur d'un recueil de seize sermons, encore inédits et fort peu intéressants. Joseph de Volokolamsk eut aussi

une controverse très importante avec Nil Sorskij sur les propriétés monastiques, mais bien qu'elle ait été au centre de la vie intellectuelle et religieuse de la Moscovie à cette époque, cette controverse ne touche guère à la théologie.

Pour l'histoire de l'hérésie des judaïsants voir les chroniques russes, en particulier celle dite de Nikon et les documents édités par Pavlov dans ses *Monum. de l'anc. droit canon. russe*, dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. VI (2e éd., Pétersbourg, 1908), p. 114 sq. On se servira avec encore plus de prudence de Joseph de Volokolamsk, *Prosvêtitel*, Kazan, 1857. L'introduction avait été publiée par Novikov dans *Drevnaja Ross. Vivlioteka*, 2e éd., t. XIX; V.-N. Perets, *L'Illuminateur de Joseph de Volokolamsk dans une traduction ukrainienne du début du XVIIe siècle* (en russe : *Prosvêtitel Iosifa Sanina...*), dans *Sbornik po russkomu jazyku*, t. I, Léningrad, 1928.

Ouvrages contemporains. — S.-A. Belokurov, S.-O. Dolgov, I.-F. Evseev, M.-I. Sokolov, *L'hérésie des judaïsants* (en russe : *O eresi židovstvujuščikh*), *Nouv. matériaux*, dans *Čtenija*, mars 1902, recension dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, oct. 1902. Belokurov a édité l'ouvrage antijudaïsant du moine Savva; Dolgov, les actes du concile de Moscou de 1490; Evseev, la traduction judaïsante du prophète Daniel; Sokolov la lettre du juif Théodore; M.-N. Speranskij, *La prière hébraïque de Juda (XVe-XVIe siècle)*, dans *Čtenija*, févr. 1908; du même, *Le psautier des judaïsants dans la traduction du juif Théodore (Psaltyr židovstvujuščikh)*, *ibid.*, 1907, mais il se trompait en pensant qu'il s'agissait du psautier dont Gennade s'était inquiété. *La porte d'Aristote ou le mystère des mystères (Aristotelevy...)*, dans *Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, Pétersbourg, 1908.

A.-I. Sobolevskij a consacré d'importants paragraphes à la littérature judaïsante dans son ouvrage classique, *Les traductions dans la littérature de la Russie moscovite aux XIVe-XVIIe siècles*, Pétersbourg, 1903; voir en particulier *La littérature des judaïsants*, p. 396-401; du même, *Matériaux et remarques sur l'ancienne littérature russe*, t. IV, *Le psautier des judaïsants*, dans *Izv. Otd.*, t. XVII, 1912, n. 3, p. 92-94 (en russe : *Psaltyr židovstvujuščikh*).

Sur Joseph de Volokolamsk il faut encore se référer à I. Khruščov, *Étude sur les œuvres de Joseph Sanin, le bienheureux higoumène de Volokolamsk*, 1866, et à la recension de vingt pages qu'en fit O.-Th. Miller, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, févr. 1868, cet ouvrage serait pourtant entièrement à revoir; N.-P. Popov, *Le récit de Joseph sur l'hérésie des judaïsants d'après les manuscrits des grandes Ménées* (en russe : *Iosifovo skazanie...*), dans *Izv. Otd.*, t. XVIII, janv. 1913, p. 173-197; F.-N. Popov, *La vie « Savvino » de Joseph de Vologda dans un remaniement du XVIe siècle, (Savvino žitie...)*, dans *Bibliografičeskaja lêtopis*, t. I, 1914; S. Ivanov, *A propos de l'histoire littéraire du « Prosvêtitel » du bienheureux Joseph de Volokolamsk (K literaturnoj...)*.

Sur le métropolite Daniel, nous avons les études de V. Zmakin, *L'attitude du métropolite Daniel, vis-à-vis des hérétiques* (en russe : *Vzgljad mitropolita...*), dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, mai 1879; du même, *Le métropolite Daniel et ses œuvres*, dans *Čtenija*, 1881, 1; voir surtout les indications sur les discours VI et VII du métropolite, fournies par Zmakin, dans *Čtenija*, 1881, 2, p. 312-361.

Voir aussi P. Bedrzitskij, *L'activité littéraire des judaïsants*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, mars 1912, p. 106 sq., l'auteur est bien documenté sur la bibliographie du sujet, mais ses hypothèses reçurent un accueil si mauvais qu'un second article, quoique promis, ne vit pas le jour; V.-G. Družinin, *L'épître du juif Théodore sur le baptême et la foi orthodoxe (Postlanie Feodora...)*, dans *Lêtopis zanjatij arkheogr. Kommissii*, t. XXI, 1909. Le rapport de D.-E. Ilovaiskij, *L'hérésie des pseudo-judaïsants*, lu au congrès archéologique d'Odessa, 1884, et publié ultérieurement dans son *Histoire de Russie*, t. II, Moscou, 1884, p. 508-522 et 580-582, eut pour conséquence une vive polémique avec A.-S. Pavlov, Th. Il'inskij, *Le métropolite Zosime et le diak Théodore Vasilevič Kuritsyn (Mitropolit Zozima...)*, dans *Bog. Vest.*, oct. 1905; Il'inskij lava le métropolite Zosime de l'accusation d'hérésie, mais la suite de son article ne vit pas le jour; du même, *Les libres penseurs russes du XVe siècle*, *ibid.*, 1905, 2, p. 436 sq.; du même, *Le diacre Théodore Kuritsy*, dans *Russkij Arkhiv*, 1895; N. Kostomarov, *Gennade, archevêque de Novgorod*, dans *Russk. istor. v žizneopisanijakh*, t. I, c. XIV; V.-N. Peretz, *Nouveaux travaux sur l'hérésie judaïsante et sa littérature*, dans *Izvestija* de l'université de Kiev, oct. 1908 *(Novye trudy...)*, p. 1, 40; Th.-M.-I., *La pseudo-hérésie du métropolite moscovite Zosime (O mnimom eretičestve...)*, dans *Russkij Arkhiv.*, 1900, 1, j'aime à croire que Th.-M.-I. n'est autre que Th. Il'inskij.

X. Maxime le Grec. — Le célèbre théologien grec, formé en Occident et appelé fortuitement en Russie, est l'intellectuel le mieux doué que Moscou ait connu durant la première moitié du XVIe siècle.

Il polémiqua contre tous les adversaires de l'orthodoxie : juifs, musulmans, païens, arméniens, latins et peut-être encore luthériens. Il lutta contre les superstitions locales et contre les prétentions anticanoniques de l'Église de Moscou; il s'efforça de relever le niveau moral et religieux auquel la conquête tartare et la domination des premiers princes moscovites avaient réduit la Russie, il finit par être anathématisé dans deux conciles, jeté dans un cachot monastique comme hérétique, libéré enfin, et puis, au cours des temps, vénéré en plusieurs endroits de Russie comme un bienheureux sans être pourtant formellement canonisé. La place de Maxime le Grec dans la littérature de Russie est fort importante; mais elle a été suffisamment indiquée à l'article Maxime l'Haghiorite, t. X, col. 460-463.

XI. Les conciles d'Ivan le Terrible; Littérature religieuse. — 1° *Le métropolite Macaire : les conciles de 1547 et 1549.* — Le couronnement d'Ivan le Terrible (16 janvier 1547), nous l'avons dit plus haut (col. 249), donna un nouvel essor à la croyance populaire que Moscou était devenue l'héritière de Rome et de Byzance. La « troisième Rome » fut admirablement servie par le métropolite Macaire (1542-1563), dont le long pontificat, durant la première moitié du règne d'Ivan le Terrible, a été très loué par la plupart des historiens de l'Église russe, en particulier par Golubinskij.

Alors qu'il était archevêque de Novgorod, Macaire avait eu l'idée géniale de réunir en une gigantesque compilation tous les ouvrages religieux qui avaient été jusqu'alors écrits en Russie. C'était doter son pays d'une véritable littérature. Il y travailla douze ans. Le résultat de cette œuvre immense est connu sous le nom des *Grandes Ménées* de Macaire. Dans ces douze énormes in-folio (un pour chaque mois de l'année), on trouve un peu de tout : vies de saints grecs, russes, et autres; les courtes vies sont tirées des *Prologues*, les vies plus longues sont prises d'ailleurs (Métaphraste a été mis à contribution pour les vies grecques); elles sont classées suivant le calendrier liturgique. On trouve à côté des Vies des saints, les écrits des mêmes saints : des homélies et parfois même des ouvrages plus étendus. On devine qu'il y a là des richesses encore inexplorées pour les anciennes traductions slaves des œuvres des Pères; à la fin de chaque mois, Macaire fit ajouter les œuvres religieuses d'autres ecclésiastiques non canonisés.

La Commission archéographique de l'académie des sciences de Pétersbourg (Pétersbourg, 1868-1915), a publié intégralement les *Ménées* pour les mois de septembre, octobre, novembre (1-25), décembre, janvier (1-11) et avril; une excellente description de ce recueil a été publiée par A.-V. Gorskij et K.-I. Nevostruev (avec préface et suppléments de E.-V. Barsov), dans *Čtenija*, 1881, 1, et 1886, 1, sous le titre de *Description des Grandes Ménées de Macaire, métropolite de toute la Russie*. L'archimandrite Iosif, *Description détaillée des Grandes Ménées de Macaire, conservées dans la bibliothèque patriarcale de Moscou* (aujourd'hui bibliothèque synodale), Moscou, 1892 (en russe : *Podrobnoe oglavlenie...*). *A propos des Ménées (O Cetiikh Minejakh)*, dans *Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, t. III, 1879, p. 39-95.

Sur le métropolite Macaire voir en plus des histoires générales, les monographies suivantes : K. Zaustsinskij, *Macaire, métropolite de toute la Russie (Makarii mitropolit...)*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, nov.-déc. 1881; G. Kuntsevič,

Récit sur les derniers jours de la vie du métropolite Macaire (15 sept.-31 déc. 1563) (en russe : *Skazanie o poslednikh...*), dans *Izv. Otd.*, t. LIV, 1909, 1; N. Lebedev, *Macaire, métropolite de toute la Russie*, Moscou, 1881 (ce travail a paru d'abord dans les *Čtenija obščestva liubitelej dukhovnago prosveščenija*, 1880-1881).

Au jeune empire il fallait un chœur de saints nationaux. C'est ce qui décida le souverain à procéder à une canonisation en masse des saints de Russie. C'était là d'ailleurs une idée chère au métropolite Macaire. Jusqu'alors il n'y avait que peu de saints russes célébrés dans tout le territoire soumis au prince moscovite. Jusqu'au métropolite Macaire, il n'y en avait que sept : quinze autres eurent leur culte étendu à toute la Russie par ce métropolite avant le concile de 1547; beaucoup avaient reçu un culte local. La pratique avait varié suivant les cas; quelques saints avaient obtenu un culte autorisé par suite d'une intervention de l'autorité suprême dans l'Église, soit de Russie (les saints Boris et Gleb), soit de Constantinople même (saint Pierre de Moscou). Plus souvent on ignore tout de l'origine du culte qui semble avoir été surtout d'inspiration populaire et approuvé par l'autorité ecclésiastique locale. Un certain nombre de ces saints anciens sont légendaires, on se demande pourquoi certains autres ont reçu les suprêmes honneurs. D'autres enfin, on l'a vu lors de la dispute entre Vassian et Joseph de Volokolamsk, étaient acceptés par les uns et rejetés par les autres.

Quoi qu'il en soit, au début du règne d'Ivan le Terrible, surtout après les grands efforts littéraires de Macaire à Novgorod, il y avait en Russie nombre de personnages dont les vies avaient été écrites, qui recevaient un culte local et jouissaient d'une réputation de thaumaturge. Macaire décida d'étendre leur culte à toute la Russie. Cinq des nouveaux saints de Macaire, d'ailleurs, n'avaient pas encore eu de culte auparavant.

La plupart des auteurs russes parlent donc d'une canonisation en masse (de fait, dans les deux synodes de 1547 et 1549 on canonisa trente-neuf personnages). Le P. Peeters, dans son étude sur les saints dans l'Église russe, a trouvé l'expression de canonisation abusive. Il suffit de s'entendre. Manifestement les synodes de 1547 et de 1549 n'ont pas « canonisé » les saints russes comme on le fait en Occident, surtout depuis les réformes qui ont introduit la pratique actuelle. Le P. Peeters écrit : « Macaire a, par ordre du tsar, élevé au rang de culte liturgique le culte populaire dont jouissaient déjà plusieurs saints personnages. Mais s'il l'a rendu obligatoire, il n'en a modifié en rien le fondement traditionnel. Les saints qu'il a canonisés ne se distinguent pas de ceux qui sont montés sur les autels par simple prescription. Comme ces derniers, ils sont invoqués par l'effet d'une persuasion qui existe dans l'âme du peuple fidèle et non en vertu d'une décision péremptoire et irréformable qui serait devenue proprement le titre juridique de leur culte. » *Analecta bolland.*, t. XXXIII, p. 398-399. Il suffit de noter que Macaire et son concile rendirent « liturgique » et « obligatoire » un culte qui auparavant n'était que « populaire ».

Il y eut deux conciles. Le premier, célébré le 2 février 1547, est connu surtout par l'acte officiel qui en fut envoyé à l'archevêque de Novgorod qui, comme toujours, semble n'avoir pas été invité au concile. On y lit vingt-trois noms : vingt et un saints devront être célébrés avec office chanté dans toute la Russie; deux seulement, Procope et Jean d'Ustiug ne seront célébrés qu'à Ustiug.

En 1549 un second concile fut réuni : « Les canons des nouveaux thaumaturges, leurs légendes, leurs miracles furent exposés devant l'assemblée, on produisit des témoignages de tous les saints conciles et il fut ordonné aux Églises de Dieu de chanter les offices liturgiques en l'honneur de ces saints. » C'est là la seule indication historique que nous ayons sur ce second concile. Une Vie de « saint » Jonas, le hiérarque moscovite rebelle aux décisions de Florence, contient les noms de ceux qui furent canonisés dans les conciles de Macaire. En soustrayant les noms de ceux qui furent canonisés en 1547, on obtiendrait la liste de ceux qui le furent en 1549. Le procédé ne nous autorise pas à des conclusions certaines sur les noms de ceux qui furent canonisés au second concile. Il y a des variantes notables dans les différentes listes qui nous sont parvenues des saints canonisés en 1547.

Il ne faut pas attacher d'importance juridique à ces conciles. L'un et l'autre restèrent pratiquement sans effet. On continua à écrire les livres liturgiques comme auparavant, sans trop tenir compte des nouvelles recommandations, tant et si bien que plusieurs saints, même des « grands thaumaturges », alors canonisés, ne se retrouvent pas dans les livres liturgiques du XVII[e] siècle. D'autres s'y introduisirent. Golubinskij va jusqu'à admettre que l'insertion des « saints » dans les livres liturgiques ou leur omission tout au cours du XVII[e] siècle dépendait purement et simplement des... typographes. Le culte des saints *in genere* fait partie du dépôt doctrinal de l'Église russe. Mais il est manifeste que l'Église orthodoxe, durant de longs siècles, n'a pas considéré comme une chose touchant au dogme l'acceptation de tel ou tel saint *in individuo* dans ses listes de personnages canonisés et proposés au culte des fidèles.

Une copie authentique du décret du synode de 1547 a été découverte par G.-Z. Kuntsevič, *Liste authentique des nouveaux thaumaturges (envoyée à) Théodose, archevêque de Novgorod et Pskov (Podlinnyj spisok...)*, dans *Izv. Otd.*, t. XV, 1910, 1, p. 252-257. Une autre liste se trouve dans la lettre du métropolite Macaire au clergé de Vologda et Belozero, *Actes de la commission archéographique*, t. I, n. 213, p. 203-204; cette liste a été traduite en français par le P. Peeters *(infra)*. *La vie de saint Jonas* se trouve en appendice dans V. Kliučevskij, *Les anciennes Vies des saints russes considérées comme source historique (Drevnerusskija žitija...)*, Moscou, 1871. On trouvera d'autres indications dans la *Vie d'Alexandre Nevskij* des *Ménées* de Macaire (23 nov.), Moscou, 1916, col. 3225, et dans la *Narration sur l'institution du patriarcat moscovite* écrite en 1629. Voir *Supplément aux actes historiques (Dopolnenija k Akt. istor.)*, II, p. 189. Pour les éditions du *Stoglav*, voir *infra*, col. 266.

V. Vasil'ev, *Les conciles de 1547 et 1549 (Sobory 1547 i 1549)*, dans *Khr. Čten.*, janv. 1889; du même, *Histoire de la canonisation des saints russes (Istorija Kanonizatsii...)*, dans *Čtenija*, 1893, ouvrage trop diffus. E.-E. Golubinskij, peu satisfait de ce travail, écrivit son *Histoire de la canonisation des saints dans l'Église russe (Istorija Kanonizatsii...)*, dans *Bog. Vest.*, juin-sept. 1894; une seconde édition entièrement refondue parut dans *Čtenija*, 1903, 1; c'est l'ouvrage capital sur la question; voir les critiques de Suvorov dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, 1903, 7, p. 263-308, et du P. Peeters, dans *Analecta bollandiana*, t. XXXIII, 1914, p. 380-420, et note complémentaire, *ibid.*, t. XXXVIII, 1920, p. 176.

2° *Le concile des Cent chapitres (Stoglav)* (1551). — C'est, de tous les conciles de l'ancienne Russie, le plus célèbre et le plus important, quoique, fait curieux, les chroniques contemporaines l'aient totalement passé sous silence. On en connaît les « actes » (si l'on peut appeler de ce nom les chapitres assez informes qui nous ont été transmis); quelques documents contemporains font allusion à une législation conciliaire de date récente; on a aussi les *Nakaznye spiski*, trois mandements qui contiennent de larges extraits du *Stoglav*, parfois en reproduisant littéralement le texte de ces actes, parfois en lui empruntant des idées exprimées sous une autre forme. Enfin, une lettre du métropolite Macaire au monastère de Simonov invite

les moines à transcrire les chapitres XLIX-LII (dans le recueil actuel, ce sont les chapitres ayant trait à la réforme monastique), LXVII-LXVIII (sur le jugement ecclésiastique) et la XXXIe question du tsar (probablement de la seconde série, où il est question des services religieux à célébrer dans les monastères), les chapitres LXXV et LXXVI (domaines monastiques et obligations de célébrer les offices pour les morts, condamnation de l'usure). On voit que ces chapitres sembleraient répondre à la division que nous avons aujourdhui. La lettre de Macaire est de juillet 1551.

On a reconnu aux actes du concile une telle importance qu'un des savants russes qui s'en est occupé le plus sérieusement, Dimitri Stefanovič, en trouva soixante et un manuscrits complets et sept fragments, nombre qu'il faudrait au moins doubler, pour ce qui est des manuscrits complets.

L'objet du *Stoglav* était de réformer l'Église de Russie, dépeinte dans les actes du concile sous des traits effrayants. Les décrets sont donc surtout disciplinaires. Il est malaisé de discerner l'apport des divers membres du synode, car, en dehors de trois ou peut-être de quatre prélats, les membres du concile ne se distinguaient ni par leur science, ni par leur intelligence.

Voici un court résumé du livre tel qu'il existe aujourd'hui, et tel qu'il semble avoir commencé à exister dès 1551.

Les premiers chapitres servent d'introduction : occasion du synode, membres qui y prirent part, court résumé; une introduction plus ou moins poétique due probablement à la plume de quelque *diak*, un petit discours d'Ivan IV; deux écrits du même, où le tsar fait l'historique des années précédentes et encourage les évêques au zèle.

Avec le c. V nous entrons en matière avec une liste de trente-sept questions posées par le tsar au synode. Il est cependant intéressant de noter quelques variantes : la plupart des questions sont vraiment adressées par le tsar aux évêques; ainsi la première : « Macaire, *mon* père, métropolite de toute la Russie, et *vous* archevêques et évêques, jetez les yeux... »; les trois suivantes sont impersonnelles, mais la Ve, où il est question des incorrections dans la transcription des livres liturgiques, contient ces paroles : « Qu'est-ce que Dieu réserve, d'après les saints canons, à cette négligence et à notre grande incurie? » On dirait que c'est le tsar qui se frappe la poitrine? La question suivante est claire : « Les élèves apprennent négligemment à lire et à écrire, mais l'Écriture sainte contient des avertissements contre cela et *nous, pasteurs*, devrons répondre entièrement de cette négligence. »

Au c. VI nous avons une introduction entièrement nouvelle et le décret sur l'institution de doyens ecclésiastiques *(popovskie starosty)*; suivent une série de décrets d'ordre principalement liturgique (c. VII-XXV; puis c. XXVI-XXX), des instructions aux protopopes auxquels on confie plusieurs charges auparavant réservées aux doyens, enfin, c. XXXI-XL, des prescriptions diverses. Plusieurs de ces chapitres répondent à quelques-unes des questions posées par le souverain au c. V.

Le c. XLI contient une série de trente-deux nouvelles questions du tsar; celles-ci sont d'ordre surtout liturgique ou encore ont trait à des superstitions. Les réponses ici suivent immédiatement les demandes. Le concile publie ensuite des instructions, des exhortations du tsar, des demandes d'ukazes, des décrets conciliaires; il s'agit surtout de la répression de la simonie, c. XLIV-XLVIII, de la réforme des monastères, c. XLIX-LII, du tribunal ecclésiastique, c. LIII-LXV, du soin des pauvres, c. LXXI-LXXIII, des biens monastiques, c. LXXV-LXXVI, et des prêtres veufs, c. LXXVII-LXXXI. Suivent d'autres décrets sur divers sujets. Beaucoup de ces décrets donnent réponse aux doutes soulevés dans la première série de questions proposées par le tsar.

Le c. XCIX raconte comment les décrets du concile furent portés à l'ex-métropolite Joasaph lequel se trouvait au monastère de Sergiev Troitsa; et le c. C contient les corrections suggérées par ce même Joasaph ; le c. CI est une addition d'importance capitale qui traite des biens d'Église.

On remarque le plus grand désordre, tant dans la distribution des chapitres, qui est arbitraire, que dans la rédaction elle-même. Parfois c'est tout le concile qui parle et tout à coup, sans transition, les paroles sont mises dans la bouche du souverain. On recommande ici au clergé, là au tsar, de prendre les sanctions nécessaires; parfois les « doyens » et parfois les « protopopes » sont chargés de l'exécution des décrets. Les répétitions abondent et les contradictions ne manquent pas.

Le *Stoglav* ne contient aucune déclaration de portée dogmatique. Les historiens russes diront que sa décision sur le triple alleluia et sur la manière de faire le signe de la croix ont un intérêt doctrinal, car c'est sur ces deux points et en s'appuyant sur l'autorité du *Stoglav*, qu'un siècle plus tard les starovières se sépareront de l'Église nationale.

Les canonistes se disputent pour savoir quelle est la portée de ce synode. L'opinion la plus courante défend l'authenticité du livre tel que nous le possédons aujourd'hui. A titre d'exemple, voici Golubinskij : « Aujourd'hui, on ne peut en douter ni même discuter la chose, le concile n'a pas seulement écrit ses décisions, mais les a confirmées et les a publiées en code législatif et c'est précisément cette collection et ce code que nous avons dans le livre appelé le *Stoglav*. » *Hist. de l'Église russe*, t. II *a*, p. 783-784. Les *nakaznye spiski*, et la lettre du métropolite Macaire au monastère de Simonov sont des arguments très forts en faveur de cette théorie. Il reste pourtant à déterminer quelles sont les parties qui proviennent du concile et quelles sont celles qui proviennent de sources diverses; on pourrait apprécier avec plus de précision l'apport du souverain; il faudrait expliquer convenablement les doublets et, l'argument est classique, donner une raison suffisante de l'immense désordre des « actes » tels que nous les possédons aujourd'hui.

Golubinskij compare le *Stoglav* au concile de Trente; c'est comparer une session de semi-lettrés réunis sous la houlette d'Ivan le Terrible à la lignée des brillants théologiens qui se succédèrent à Trente durant une longue période d'années; c'est comparer une compilation enfantine à un recueil théologique fait avec un beau plan et une clarté incomparable. Golubinskij admire aussi comment l'Église russe se mit « volontairement » à sa réforme tandis qu'en Occident tout se faisait par la volonté de l'autorité. *Loc. cit.*, p. 789. Le *Stoglav* ne semble avoir exercé aucun effet réformateur.

La première édition du *Stoglav* a été faite à Londres en 1860 et fut très critiquée; Kozančikov en fit une autre en 1863; voir *Remarques sur l'édition du Stoglav*, faites par M. Kozančikov, dans *Prav. Sob.*, 1863, n. 2 *(Zaměčanija...)*. L'édition la plus répandue en Russie est celle de Kazan, 1862 (2e éd., 1887), souvent réimprimée. N. Subbatin en fit une autre, Moscou, 1860. E. Duchesne publia une traduction française : *Le Stoglav ou les Cent chapitres*, Paris, 1920; mais on note chez cet auteur un manque de familiarité avec la théologie et la liturgie pravoslaves. Il n'y a pas encore de bonne édition critique du Stoglav.

Pour les *Nakaznye spiski* (mandements, cf. col. 264), voir Iv.-D. Beljaer, *Le Stoglav et les mandements de la*

législation conciliaire de 1551 (en russe : *Stoglav i nakaznye...*), dans *Prav. Sob.*, t. XI, Moscou, 1863; *Les mandements du métropolite Macaire sur le Stoglav (Nakaznaja gramata...)*, dans *Prav. Sob.*, 1863; A. Pavlov, *Un nouveau mandement du Stoglav*, dans *Zapiski* de l'université de Novorossojsk, t. IX, 1873.

V. Bockarev, *Le Stoglav et l'histoire du concile de 1551 (Stoglav...)*, Jukhnov, 1906; II. Beljaev, *Sur le Stoglav contre les schismatiques (O stoglavê)*, dans *Čtenija obščestva liubitelej dukhovn. prosveščenija*, nov., déc. 1875; le prêtre I.-M. Dobrotvorskij a publié une série d'importants articles sur le *Stoglav* dans *Prav. Sob.*, 1862-1863; N.-N. Durnovo, *Une des sources du Stoglav (Odin iz...)*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, fév. 1904; M.-A. Djakonov, *Remarques complémentaires sur les réformes moscovites du milieu du XVI*[e] *siècle*, *ibid.*, avril 1891; I.-N. Zdanov, *Materiaux pour l'histoire du Stoglav (Materialy)*, *ibid.*, juill.-août 1876; du même, *Le « Zemskij-sobor » ecclésiastique de 1551*, dans *Ist. Vêst.*, fév. 1880 *(Tšerkovno-zemskij sobor...)*; Zdanov défend la thèse que le *Stoglav* fut un *zemskij sobor*, c'est-à-dire ce qui correspondait aux États généraux de l'ancien régime en France; sa thèse a rencontré peu de faveur; N. Kononov, *Examen de quelques questions se rapportant au Stoglav (Razbor...)*, dans *Bog. Vêst.*, 1904, n. 1; L. I., *Un nouveau manuscrit du Stoglav, 1596 (Novoe otkrytnyj...)*, *ibid.*, 1899, n. 3; A. Pokrovskij, *Pierre le Grand et le Stoglav (Pêtr Velikij)*, dans *Čtenija*, 1910, n. 3; D. Stefanovič, *Le Stoglav, son origine, ses rédactions, son contenu (O Stoglavê)*, Pétersbourg, 1909, p. 11-320, c'est l'ouvrage principal sur le *Stoglav*, présenté comme thèse à l'acad. ecclés. orthodoxe de Pétersbourg; voir les jugements des professeurs dans *Khr. Čten.*, nov. et déc. 1910, p. 311-320; 321-324; A. Spakov, *Le Stoglav; son origine officielle ou non officielle (Stoglav. K voprosu...)*, dans *Mélanges Vladimirskij Budanov*, Kiev, 1904, p. 299-330.

3° *Les conciles de 1553-1554.* — Nous omettons l'affaire assez ténébreuse du diplomate Jean Viskovatyj, accusé par le métropolite Macaire d'hérésie « galate », pour avoir protesté contre certaines icones peintes à Moscou après le grand incendie de juin 1547. Viskovatyj fut absous de l'accusation d'hérésie, mais condamné à faire pénitence pendant trois ans pour ses imprudences de langage. Une intrigue de palais dirigée par Viskovatyj contre le fameux protopope Silvestre pour des motifs probablement plus politiques que religieux semble mêlée à cette discussion théologique.

Les conciles de Moscou contre les hérétiques du XVI[e] *siècle (Moskovskie sobory...)*, dans *Čtenija*, 1847, n. 3; O. Bodjanskij, *Enquête ou liste des blasphèmes ou des doutes concernant les saintes icones émis par le diak Ivan Mikhailovič Viskovatyj en 7062*, *ibid.*, 1858, 2; plusieurs documents ayant trait à Viskovatyj avaient déjà été publiés dans *Akty Arkheograf. Kommissii*, t. I, 1836, p. 241-249; N.-E. Andreev, *L'affaire du diak Viskovatyj (O dêlê...)*, dans *Seminarium Kondakovianum*, t. V, 1932, p. 191 sq.

Nous sommes sur un terrain plus théologique avec Matthieu Baškin. Durant le carême de 1553, ce personnage, qui semble avoir été une bonne âme, religieuse et un peu inquiète, se présenta au prêtre Siméon de l'Annonciation et lui demanda de bien vouloir entendre sa confession : « Je suis chrétien, dit-il, je crois en Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit », etc. Puis, tant en cette occasion qu'en diverses rencontres qui furent arrangées dans la suite, il fit part à son confesseur des doutes qui le tourmentaient quand il comparait les préceptes de la charité évangélique avec les pratiques qui existaient alors en Russie. Le servage surtout le scandalisait et il était offusqué de constater que le clergé qui aurait dû donner l'exemple, suivant le précepte du Sauveur, était loin de le faire. Il raconta enfin à son confesseur comment lui, Matthieu, avait libéré tous ses serfs, afin d'obéir au précepte évangélique.

Siméon, probablement, dut reconnaître dans ces affirmations de son pénitent quelques traces de la terrible hérésie anti-joséphienne; Baškin, d'ailleurs, avait fréquenté les moines d'au delà de la Volga. Il s'inquiéta et, au lieu de conseiller son pénitent comme c'était son devoir de le faire, il s'empressa d'aller raconter l'incident au protopope Sylvestre qui jouissait alors d'un crédit illimité auprès d'Ivan le Terrible dont il était le confesseur. Sylvestre et Siméon firent une dénonciation en règle au tsar. L'autre favori, Adašev et le protopope André assistèrent à cette démarche. Ivan qui revenait du pèlerinage de Belozero et devait repartir incessamment pour Kolomna confia Baškin à deux moines joséphiens, Gérasime Leonkov et Philothée Polev et les pria d'enquêter sérieusement sur leur prisonnier.

Le malheureux Baškin, au début, proclama énergiquement son innocence, mais il tomba bientôt dans une maladie inexplicable et commença à déraisonner. Il entendait la voix de la Vierge qui lui commandait de révéler les noms de ses complices et dès lors il ne déraisonna plus : il déclara avoir reçu son hérésie « des Latins, de l'apothicaire lithuanien Matthieu et d'André Choteev ». Puis il était allé soumettre ses doutes aux moines « d'au delà de la Volga », qui, au lieu de le remettre dans le droit chemin, l'avaient encouragé dans son hérésie. Il accusa encore deux autres complices, en particulier : Grégoire et Ivan Borisov. Le concile se réunit alors contre lui, en décembre 1553, et découvrit que le malheureux était plongé dans les hérésies les plus néfastes. Il aurait déclaré que Notre-Seigneur Jésus-Christ (en tant que Dieu, évidemment!) « n'était pas égal à son Père », il aurait nié la présence réelle dans le sacrement de l'eucharistie en affirmant qu'il n'y avait là que du pain et du vin, nié l'utilité d'églises en affirmant que l'Église est seulement la multitude des fidèles et que les constructions visibles ne méritent pas ce nom; il aurait appelé idoles les icones de Notre-Seigneur, de Notre-Dame et des saints ; il aurait nié le sacrement de pénitence en disant que, dès que l'on cesse de pécher, le péché est enlevé sans qu'on passe chez le prêtre; il aurait rejeté la tradition et les saints conciles en disant que tout cela avait été écrit pour autoriser le tsar et les évêques à s'emparer de tout et dominer sur tout; il aurait enfin rejeté les commentaires de l'Écriture faits par les Pères pour en proposer de nouveaux.

Telle fut l'accusation. Baškin fut trouvé coupable, condamné et emmené au monastère de Volokolamsk. Il nous semble difficile d'admettre que le pauvre malheureux ait été véritablement coupable de ces hérésies. Baškin, nous dira plus tard l'higoumène Artème, agissait en enfant et ne savait guère ce qu'il faisait. Sa démarche auprès de Siméon durant le carême de 1553 ne laisse pas soupçonner ces graves accusations. On remarque aussi que les hérésies dont il fut accusé sont en grande partie les mêmes que celles qui avaient été réfutées un demi-siècle auparavant par Joseph de Volokolamsk, dont le livre fut porté au concile de 1553 et honoré par le tsar et par tous les évêques à la seule exception de l'évêque Cassien; on a aussi l'impression que, dans ce concile, ce n'était pas tellement Baškin qui préoccupait les inquisiteurs; ils étaient bien plus préoccupés de trouver et châtier ses complices. Kurbskij nous indique où ceux-ci furent trouvés : dans les monastères d'au delà de la Volga. Ces modestes skites (ermitages) étaient d'ailleurs pour les moines de tendance joséphienne l'origine de toutes les calamités qui fondaient sur la Russie.

Parmi ces moines de l'école de Nil Sorskij, le plus célèbre alors était l'ancien higoumène de la Troitsa, le moine Artème, qui avait été chassé de son monastère peu de temps auparavant après un supériorat de six mois et avait repris sa vie de solitaire dans le *Zavolžie* (pays d'au delà de la Volga).

Artème devait alors avoir un peu plus de cinquante ans. Né dans le pays de Pskov, il avait embrassé la vie monastique dans le *Zavolžie*, au monastère de Saint-

Corneille de la Komel, puis il était allé au skite de Porphyre et de là, nomade comme tant de moines de son pays et de son époque, il était revenu à Pskov, où, semble-t-il, il jouissait d'une certaine réputation de lettré. Une fois, il poussa jusqu'à la ville livonienne de Neuhausen pour y disputer avec quelque « romain », mais bientôt il revint à la solitude de sa préférence, au skite de Porphyre dans le *Zavolžie*, où il se lia d'amitié avec plusieurs moines, dont le célèbre Théodoret, l'apôtre des Loparej et devint un des plus fervents adeptes des doctrines de Nil Sorskij. Il semble avoir été en correspondance avec Ivan le Terrible à l'occasion du *Stoglav* et dès lors on le voit adversaire manifeste des propriétés monastiques. Il le faisait par motif religieux et il se défendit d'avoir jamais encouragé le tsar à procéder à des mesures arbitraires. Puis Ivan le fit venir à Moscou et peu après le fit nommer higoumène au monastère de la Troitsa.

Le riche monastère, fondé jadis par Serge de Radonège dans le dénuement le plus absolu, était alors le plus opulent des monastères de Russie. On comprend que le pauvre solitaire, placé soudainement dans cette administration exceptionnellement compliquée, ayant affaire à des moines qui se trouvaient parfaitement satisfaits de cet état de choses et n'entretenaient vis-à-vis des solitaires du *Zavolžie* qu'inquiétude et aversion, se soit vite rendu la situation intenable. Au bout de six mois, il s'en retourna dans son cher ermitage de Porphyre. Il avait laissé un mauvais souvenir à la Troitsa et, plus tard, on trouvera plusieurs de ses anciens sujets parmi ses accusateurs les plus acharnés.

On fit venir à Moscou Artème, pour y discuter avec Baškin; celui-ci semble avoir accusé l'ancien higoumène de la Troitsa. Artème flaira un piège et repartit pour son ermitage. Ce fut là sa faute la plus grave. On comprend pourtant son hésitation à paraître devant un synode où la majorité était composée de ces joséphiens qui avaient déjà découvert et châtié tant d'hérétiques et qui, surtout, s'étaient toujours montrés si intolérants vis-à-vis des moines de l'autre école. En tous cas, on fit chercher Artème, on l'arrêta, on l'amena à Moscou et on le traduisit devant le concile en janvier 1554. Ses accusateurs furent Nectaire, higoumène de Thérapontov, Jonas, ancien higoumène de la Troitsa, Adrien, cellérier de la Troitsa, Ignace, moine de la Troitsa, Siméon, higoumène de Saint-Cyrille de Belozero, Nicodème du même monastère et enfin le métropolite Macaire lui-même.

On lui reprocha son voyage en Livonie qui devint alors une louange de la foi latine. On l'accusa d'avoir violé le jeûne du carême et même, une fois qu'il dînait chez le tsar, il aurait mangé du poisson pendant le carême. On lui fit des reproches encore plus graves sur sa doctrine : il aurait dit à Nectaire que Joseph de Volokolamsk avait mal commenté la vision d'Abraham (quand la Trinité lui apparut sous la forme de trois anges); il aurait dit au moine Jonas, ancien higoumène de Sergiev Troitsa, que le signe de la croix est inutile (encore faudrait-il voir quelle était la pensée d'Artème : ne voulait-il pas simplement condamner une multiplication de rites extérieurs non conjoints à l'esprit de mortification et de vie intérieure?); à un autre il aurait déclaré qu'il était inutile de faire chanter des services funèbres pour ceux qui étaient morts dans leurs péchés (on reconnaît ici la ressemblance avec la doctrine de Maxime le Grec sur le purgatoire). Artème aurait marqué l'incompatibilité entre chanter des canons « au très doux Jésus » et violer ses commandements; ainsi de même, disait-il, on chante des acathistes en l'honneur de la pureté de la Vierge et l'on ne réforme pas sa vie. Il fut accusé encore d'avoir douté de la justice des condamnations prononcées contre les hérétiques novgorodiens. Artème nia toutes ces accusations, sauf celle d'avoir mangé du poisson pendant le carême et s'excusa en disant qu'il dînait alors avec le tsar. On fit venir un groupe de moines d'outre-Volga qui justifièrent Artème. Il fut pourtant condamné et envoyé au monastère de Solovki. Théodose Kosoj subit la même sentence. Le bienheureux Théodoret fut envoyé à Saint-Cyrille de Belozero ; Savva Sakh, qui était connu comme « habile écrivain », fut dirigé sur un monastère de Rostov; l'évêque Cassien qui avait cherché à défendre les accusés dut renoncer à son évêché et s'en aller ; d'autres enfin furent dispersés dans divers monastères. On le voit, la répression avait été rude.

Il n'est pas aisé de déterminer au juste quelle fut l'hérésie d'Artème. Il nous semble pourtant qu'il fut condamné par un de ces excès de zèle que l'on rencontre trop souvent, hélas, dans l'histoire des joséphiens.

Artème et son compagnon Théodose Kosoj s'enfuirent de Solovki et vinrent en Lithuanie. Artème y devint un des principaux champions de l'orthodoxie et s'engagea dans de brillantes controverses avec les protestants. Théodose Kosoj tourna mal. Il renia ses vœux, prit femme et abandonna sa religion. Artème lui écrivit une lettre touchante pour le ramener dans le droit chemin.

Les documents de l'affaire Baškin, Artème, etc., ont été publiés par Stroiev dans *Akty arkheograf. expeditsii*, t. I, n. 238, 239. La lettre d'Ivan IV à Maxime le Grec sur Baškin se trouve dans *Akty istoričeskie*, t. I, n. 161; voir encore O. Bodianskij, *Les conciles de Moscou contre les hérétiques du XVI*[e] *siècle (Moskovskie sobory...)*, dans *Čtenija*, t. III, 1843, n. 3; ajouter encore l'*Annaliste russe (Lĕtopisets russkij)*, 1895, n. 3, p. 7, et l'*Hist. du royaume de Moscovie écrite par A. Kurbskij*, dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. XXXI, 1914. Les lettres de l'higoumène Artème ont été publiées *ibid.*, t. IV, col. 1359 sq.

S.-G. Vilinskij, *Les lettres du moine Artème (Poslanija...)*, Odessa, 1906; I. Emel'janov, *L'hérésie de Baškin et de Théodose Kosoj*, dans *Trudy*, 1862 (divers titres); P.-M. Zaknov, *Le starets Artème, écrivain du XVI*[e] *siècle (Starets Artemij)*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, 1887, n. 11; S. Sadkovskij, *Artème, higoumène de la Troitsa*, dans *Čtenija*, 1891, n. 4; N. Kostomarov, *Mathieu Baškin et ses associés*, Hist. russe en biographies, t. I, c. XIX.

Nous ne connaissons l'hérésie de Théodose de Kosoj que par les travaux qui furent écrits contre lui. Il y en a deux : la *Longue épître (Poslanie mnogoslovnoe)* d'un auteur inconnu, mais qui est peut-être le fameux moine Zénobe Otenskij, et surtout la *Démonstration de la vérité (Pokazanie istiny)* qui est certainement de ce moine.

La *Longue épître* fut écrite en réponse à une lettre envoyée à l'auteur par certains Lithuaniens orthodoxes, que les hérésies de Kosoj avaient émus. D'après ces Lithuaniens, Kosoj aurait nié l'utilité des églises matérielles, des icones du Christ et de sa mère, des anges, des martyrs et des saints Pères. Les arguments de Théodose Kosoj sont les mêmes qu'on avait jadis attribués aux judaïsants : la prohibition du culte des idoles dans l'Ancien Testament. Il aurait aussi nié l'utilité de la prière, surtout vocale (des ecténies, etc.) et n'aurait admis que les métanies spirituelles en rejetant les corporelles. « Qui donc, s'écriait-il, a fait la division des jours, en jours de jeûne et jours gras? Dieu a créé tous les jours égaux. » La distinction entre aliments permis et aliments interdits certains jours offusquait aussi notre novateur comme étant une « tradition humaine ».

Donnait-il aussi dans le libéralisme religieux? Il semble avoir affirmé en tous cas que « tous les hommes, Tartares, Allemands et autres nations sont une seule chose devant Dieu », mais peut-être ne rejetait-il que l'orgueil démesuré des tenants de la troisième Rome.

Il niait aussi la présence réelle de Notre-Seigneur dans le Très Saint-Sacrement; la profession monastique était rejetée comme tradition humaine; aussi bien que la pratique de se purifier après avoir eu contact avec les femmes. Ailleurs il disait : « Il ne convient pas de lire des Actes des martyrs, car cela scandalise les gens : il est écrit dans les Actes que les martyrs réprouvaient les persécuteurs, mais cela n'est pas bien; ainsi de même il ne convient pas de lire les vies des Pères... on y lit des miracles et des prophéties, alors que le Christ dit que la prophétie a cessé avec Jean, et pour cette raison les prophéties faites après le Précurseur ne viennent pas de Dieu; ainsi de même après les apôtres il n'y a plus de miracles. » Théodose accusait encore le clergé de pharisaïsme et d'hypocrisie et lui reprochait « d'avoir violemment persécuté ceux qui possédaient la vérité ».

Ce sont là les points principaux auxquels l'auteur de la *Longue épître* répond. Ses arguments sont à peu près les mêmes que ceux du moine Zénobe et c'est la raison principale pour laquelle on a attribué à ce dernier la *Longue épître*.

4° *La « Démonstration de la vérité » (Istiny pokazanie), de Zénobe Otenskij.* — L'ouvrage est assez mal ordonné : il est divisé en dix parties fort inégales qui correspondent aux dix visites que les clercs (*klyrosanie:* deux moines du monastère du Sauveur à Staronus et un laïque) firent à Zénobe pour l'interviewer sur l'hérésie de Kosoj. La première visite fournit à Zénobe de la matière pour 187 pages (p. 11-198); la seconde est beaucoup plus brève (p. 199-215). Ces visites elles-mêmes sont partagées en cinquante-six chapitres dont les dix derniers n'ont rien à voir ni avec Kosoj ni avec les *klyrosanie*. L'énorme « visite huitième » (p. 525-868) et le commencement de la suivante sont un commentaire du sermon de saint Basile sur la foi, que Golubinskij trouve excellent. Zénobe se répète beaucoup; il est diffus, souvent difficile à lire : ses titres ne donnent aucune idée du contenu : « Dans la plus grande partie de son ouvrage, a remarqué Golubinskij, il se répète beaucoup trop, il parle comme s'il faisait la leçon à de petits enfants, tellement qu'il en devient ennuyeux et même, on peut le dire, insupportablement ennuyeux. » *Hist. de l'Église russe*, t. II *a*, p. 230. Ce sont là les mauvais côtés; mais, nous l'avons dit, Zénobe est théologien; il n'est pas un *nacetčik* comme l'higoumène de Volokolamsk; aussi les historiens de la littérature russe aiment à dire que la *Istiny pokazanie* est supérieure au *Prosvětitel*.

Zinovij, inok Otenskij, *Démonstration de la vérité (Istiny Pokazanie)*, Kazan, 1863; N. Nikolaevskij fit paraître une longue étude dans le *Dukhovnyj Věstnik*, 1865, p. 19-54, à l'occasion de cette publication; Th. Kalugin, *Les travaux homilétiques du moine Zénobe Otenskij (Gomiletičeskie...)*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, 1893, n. 2, 5; du même, *Zénobe, le moine Otenskij, ses œuvres de théologie polémique et ses discours (Zinovij inok Otenskij...)*, Pétersbourg, 1894; V. Botsjanovskij a fait paraître une recension plutôt sévère de cet ouvrage dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, 1894, 11.

A.-N. Popov, *« La longue épître » de Zénobe Otenskij (Postanie mnogoslovnoe...)*, dans *Čtenija*, 1880, n. 2; S.-G. Vilinskij, *La question de l'auteur de « La longue épître » (Vopros ob avtore...)*, dans *Izv. Otd.*, 1905, n. 2.

Pour être complet, nous devrions dire quelques mots de l'activité littéraire d'Ivan le Terrible lui-même. Ses deux lettres à Kurbskij et son épître aux moines de Belozero n'ont pas seulement un intérêt historique et psychologique; elles nous montrent, sous un aspect quelque peu bizarre, il est vrai, la physionomie religieuse de cet homme extraordinaire. Il se piquait aussi de théologie. Nous avons parlé ailleurs de ses controverses avec le P. Possevino. Voir ici, t. XII, col. 2649. Il se disputa aussi avec les protestants.

I.-N. Ždanov, *Les œuvres du tsar Ivan Vasilevič (Sočinenija...)*, t. I, Pétersbourg, 1904; N.-K. Nikolskij, *Quand fut écrite l'épître de réprimande au monastère de Saint-Cyrille Bělozerskij ? (Kogda bylo...)* dans *Khr. Čten.*, janv. 1907.

L'influence religieuse de A. Kurbskij, connu par son duel littéraire avec Ivan le Terrible, s'est exercée surtout parmi les Ruthènes. Ses œuvres ont été éditées dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. XXXI, 1914. Voir aussi I. In. Bartoševič, *Le prince Kurbskij en Volhynie (Kniaz Kurbskij...)*, *Ist. Věst.*, septembre 1881; P.-V. Vilkhoševskij, *Les rédactions de la première lettre d'Ivan Groznyj à A.-M. Kurbskij*, dans *Lět. zan.*, t. XXXIII, 1926 *(K voprosu...)*; A. Jasinskij, *Les œuvres du prince Kurbskij comme matériel historique (Sočinenija...)*, dans *Izvestia* de l'université de Kiev, octobre, novembre 1899; P.-V. Vladimirov, *Données nouvelles pour l'étude de l'activité littéraire du prince Kurbskij (Novyja dannyja...)*, t. II, Moscou, 1897 (Travaux du IX[e] congrès archéologique tenu à Vilna en 1893).

Nous ne parlerons pas du premier essai d'imprimerie; voir M.-P. Pogodin, *Ivan Fedorov, premier imprimeur moscovite*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, avril, juin 1870.

XII. L'INSTITUTION DU PATRIARCAT MOSCOVITE. — La troisième Rome possédait déjà son empereur, mais à côté de lui, pour diriger l'Église, il n'y avait encore qu'un simple métropolite. Vis-à-vis des autres Églises orthodoxes, elle se trouvait dans une situation par trop humiliante.

Le 17 juin 1586, Moscou accueillit le patriarche d'Antioche Joachim. Souvent, surtout depuis deux siècles environ, les prélats orthodoxes étaient venus quêter dans la riche et accueillante Moscovie, en laissant, en échange des dons qu'ils recevaient, des bénédictions, des indulgences et des reliques plus ou moins authentiques. Mais jamais encore on n'avait vu de patriarche à Moscou. Joachim avait besoin de 8 000 *zolotykh*. Il fut reçu avec respect, mais non pas sans précautions. Il eut son audience chez le tsar Théodore Ivanovič le 25 juin, et aussitôt après fut reçu à la cathédrale par le métropolite Denys, qui s'empressa de bénir le premier le vieux patriarche, au mécontentement de celui-ci qui voyait dans cette démarche un manque d'égards flagrant. C'est que le riche métropolite de la troisième Rome se considérait comme hiérarchiquement supérieur au besogneux patriarche d'Antioche. Denys, d'ailleurs, n'agit pas en l'occurrence par une initiative personnelle. Tous les détails d'étiquette avaient été longuement et savamment prévus au Kremlin à cette époque.

Après ces démarches officielles, Boris Godunov, beau-frère du tsar Théodore Ivanovič et tout puissant régent de Moscovie, vint proposer à l'illustre visiteur d'instituer le patriarcat moscovite. Joachim s'y refusa, en alléguant que le concile de l'Église entière devait intervenir dans une affaire de cette importance. On le combla de dons et on le laissa partir en le priant de traiter l'affaire à Constantinople. On envoya aussi un courrier, Michel Ogarkov, porter d'abondantes aumônes aux divers patriarches. Bientôt une véritable procession de dignitaires grecs, serbes et bulgares apparut sur les frontières de l'empire moscovite. On prévoyait la convocation d'un concile et les prélats se rendaient compte que leurs services pouvaient être requis par Moscou dans un prochain avenir.

L'affaire pourtant traînait. A Moscou, le métropolite Denys était chassé et remplacé par une créature de Boris Godunov, Job, qui avait été récemment promu du siège de Kolomna à l'archevêché de Rostov. A Constantinople, Jérémie II venait de remonter, pour la troisième fois, sur le trône patriarcal après avoir évincé son compétiteur Théolepte. La lutte avait été ardente et le patriarche se trouvait à court de fonds. Il prit à son tour le chemin de Moscou. Il y arriva le 13 juillet 1586, accompagné du métropolite de Monembasie, Hiérothée (parfois appelé Dorothée), un sympatique grognon, qui nous a laissé une description savou-

reuse de ce voyage historique, et de l'archevêque d'Élasson, Arsène, qui était déjà venu mendier à Moscou, mais qui s'était établi à Léopol durant son voyage de retour et maintenant se trouvait enchanté de partir, cette fois pour y rester longtemps, dans l'Eldorado des prélats byzantins. Vingt-trois autres ecclésiastiques composaient la suite brillante du patriarche œcuménique.

A Moscou, on croyait toujours que Théolepte était encore patriarche et Jérémie faisait quelque peu mine d'intrus. On le garda révérencieusement à l'écart pour la semaine d'attente qui précédait d'ordinaire l'audience du tsar. Jérémie fut reçu le 21 juillet. Puis, Boris Godunov, c'est toujours lui qui apparaît dans cette affaire, car le malheureux tsar Théodore n'était guère bon qu'à sourire et à sonner les cloches, vint l'interroger sur l'état du patriarcat byzantin. Une fois qu'il fut assuré que Jérémie était vraiment patriarche, il lui proposa d'instituer le patriarcat moscovite. Jérémie commença par refuser; cette démarche, pensait-il, ne pouvait se faire sans le consentement du synode de Constantinople. L'affaire traîna donc tout le reste de cette année 1586. Les négociations se prolongèrent, mais le malheureux patriarche n'était guère en état de lutter contre ses bienfaiteurs, contre Godunov, en particulier, qui mettait une ténacité de Tartare à réaliser ses desseins. Les Grecs étaient soigneusement gardés — c'est Hiérothée qui nous en fait la confidence — avec les plus grands honneurs. Au bout de quelque temps, Jérémie parla de fonder un archevêché autocéphale « comme à Achrida ». Hiérothée protesta. Un concile était nécessaire à cet effet, et « nous ne sommes que trois », trois Grecs bien entendu car pour Hiérothée, ce semble, les Moscovites n'existaient pas! Ceux-ci, d'ailleurs, qui étaient devenus autocéphales presque un siècle et demi auparavant, à la barbe du patriarche œcuménique, n'étaient guère disposés à se contenter d'une telle solution. Enfin quelques subalternes — non parmi les dignitaires de la cour, mais parmi les officiers qui tenaient nos Grecs dans un emprisonnement honorifique — suggérèrent à Jérémie de rester lui-même à Moscou. Hiérothée se chargea bien de lui rappeler qu'il ne savait pas la langue du pays, qu'il était habitué à d'autres coutumes: Jérémie harcelé, fatigué, consentit. On accueillit cette décision avec enthousiasme. Mais comment écarter Job du siège de Moscou? C'eût été commettre un adultère spirituel. On oubliait fort à propos que l'immense majorité des métropolites moscovites, depuis le concile de Florence, avaient été remplacés de leur vivant, souvent pour de simples caprices des souverains. Job lui-même avait déjà été évêque de Kolomna (1581-1586), puis archevêque de Rostov (janvier-décembre 1586), avant de venir à Moscou prendre la place du métropolite Denys, chassé comme tant de ses prédécesseurs, pour des raisons demeurées obscures. Quoi qu'il en fût, Moscou était scandalisée à la pensée que Job pût être écarté du siège qu'il possédait alors. Il fallait tirer pourtant tout le parti qu'on pouvait de la concession patriarcale. On suggéra donc à Jérémie de rester, mais d'établir sa résidence dans l'ancienne capitale, à Vladimir-sur Kliazma, un endroit, disait le métropolite Hiérothée, qui était pire que Koukos! Mais depuis qu'il avait commencé à céder, Jérémie était perdu. Il finit par se déclarer vaincu sur toute la ligne; il promit de consacrer Job patriarche de Moscou et de toute la Russie, puis de repartir pour Constantinople.

Le 17 janvier 1589, on réunit les ecclésiastiques moscovites qui furent enfin mis au courant de ce que le tsar, ou plutôt Godunov, avait tramé jusqu'alors. Le souverain les invita à donner leur opinion sur les moyens à prendre en vue d'établir le patriarcat, mais, prudemment, ils lui laissèrent le soin de toute l'affaire. On pria donc Jérémie de rédiger le rituel de la cérémonie; mais comme celui-ci ne proposait que le rituel byzantin, beaucoup trop simple pour la circonstance, on chargea le diak Ščelkalov, secrétaire aux Affaires étrangères, de rédiger quelque chose de suffisamment solennel. On y prévoyait une élection, puis une nouvelle consécration de l'élu (ce sera la troisième fois que Job recevra la consécration épiscopale!). Jérémie accepta ce rituel. Enfin, le 23 janvier, on procéda à l'élection. On désigna trois noms, mais, évidemment, c'est Job qui sortit. On désigna aussi, d'après la même manière, les titulaires des métropoles nouvellement fondées de Novgorod et de Rostov. Le 26 janvier, Job fut solennellement consacré patriarche par Jérémie, d'après le rituel établi par Ščelkalov. Le malheureux patriarche byzantin dut rester à Moscou jusqu'au mois de mai suivant, afin de signer l'acte synodal qui consacrerait cet événement. On y parla abondamment de la « troisième Rome ». On reconnut à Moscou le droit d'avoir un patriarche, élu par ses propres évêques. La nouvelle devait être ensuite communiquée à Constantinople. Puis on établit une nouvelle distribution territoriale en métropoles, archevêchés, évêchés, qui ne sera mise que partiellement en pratique. Viennent enfin les signatures. Hiérothée de Monembasie, protestant jusqu'à la dernière minute, refusa longtemps d'apposer la sienne au bas de ces « lettres bulgares », mais quand on l'eut menacé de le jeter dans le fleuve, il finit par obtempérer. Son compatriote, Arsène d'Élasson, qui nous a laissé des récits dithyrambiques, en vers et en prose, sur ces événements ne semble pas avoir éprouvé tant de scrupules.

Jérémie put alors quitter la Russie. Il vint dans le grand-duché de Lithuanie, où il déposa le métropolite, en promut un nouveau, se choisissant en même temps un exarque qu'il exemptait de la juridiction métropolitaine, donna les plus amples pouvoirs aux confréries laïques, rendit en un mot la position des évêques orthodoxes tellement intenable que ceux-ci en vinrent à se rapprocher des évêques latins avec lesquels, au bout de quelques années, ils devaient finir par conclure l'union religieuse de Brest-Litovsk. Enfin, abondamment chargé d'aumônes, Jérémie revint à Constantinople après une absence qui avait duré deux ans.

Il réunit un synode (mai 1590). Il décrivit son voyage à Moscou, l'état merveilleux de l'orthodoxie russe, la munificence du tsar orthodoxe. Il rappela discrètement la pression qui avait été exercée sur lui, ses résistances à accomplir la volonté du souverain; enfin, il raconta l'élection et la consécration de Job. Il demanda au concile d'approuver son action. On rédigea donc une lettre synodale signée par les trois patriarches (le siège d'Alexandrie était alors vacant), quarante-sept métropolites, cinquante archevêques et quelques employés de la chancellerie patriarcale. Après avoir multiplié les louanges à l'égard du potentat moscovite, on approuva l'érection du cinquième patriarcat (on voit que la fondation du patriarcat de la troisième Rome laissait intacte la conception de la Pentarchie) et l'on donna au titulaire de Moscou le cinquième rang après Jérusalem. L'ancienne Rome était considérée comme entièrement et définitivement déchue. L'acte synodal fut porté à Moscou par l'archevêque de Tirnovo, Denys Cantacuzène Paléologue, un rejeton des illustres familles qui avaient jadis gouverné Byzance, mais le besogneux prélat devait laisser un bien mauvais souvenir en Lithuanie lors de son passage.

Moscou le reçut à peine. Il est vrai qu'on y était terriblement déçu. On avait pourtant bien spécifié que le

patriarche russe devait avoir le troisième rang, entre Alexandrie et Antioche et on avait cru que Jérémie avait promis de faire droit à ces revendications. Aussi Denys dut-il longtemps attendre son audience auprès du souverain. Il ne rencontra le patriarche Job que par hasard et longtemps après son arrivée. Pourtant, au bout de quelque temps, on trouva cette solution : un nouveau synode devait être convoqué à Constantinople, car le patriarche d'Alexandrie, « pape et juge œcuménique », avait manqué au premier. Peut-être avait-on appris à Moscou que Mélèce Pigas, le nouveau titulaire d'Alexandrie, ne ménageait pas ses critiques à l'égard de Jérémie qu'il trouvait trop autoritaire. Ce nouveau synode avait pour but de donner le troisième rang à Moscou. On dépêcha d'abondantes aumônes aux patriarches. Le 12 février 1593, un nouveau concile, bien moins nombreux que celui de 1590 fut réuni à Constantinople. Mélèce Pigas en fut l'âme. Il critiqua Jérémie, mais la même décision fut prise qu'en 1590. On reconnaissait le patriarche moscovite en lui donnant la cinquième place, après Jérusalem. Les légats de Mélèce furent jetés en prison dès leur arrivée en Moscovie.

Les sources principales sur l'institution du patriarcat moscovite ont été éditées par A.-Ja. Spakov, *Fondation du patriarcat en Russie*, Odessa, 1912 (*Mém. de l'univ. de Novorossijsk;* fac. de droit, t. VI), ce sont les trois *Grečeskie statejnye spiski*, n. 1, 2 et 3; il y a aussi le rituel composé par le diak Ščelkalov et la lettre synodale écrite à Moscou. Un autre appendice contient aussi la *Kathidrusis* d'Arsène et le livre du diak Ermolajev. Une autre édition de la *Kathidrusis* d'Arsène, et le *Chronographe* de Hiérothée (ou Dorothée), ont été édités par K.-N. Sathas. Βιογραφικὸν σχεδίασμα περὶ τοῦ πατριάρχου Ἱερεμίου Β΄, Athènes, 1870. L'épître du concile de Constantinople célébré en 1590 a été éditée par W. Regel, dans ses *Analecta Byzant.-Slav.*, Pétersbourg, 1891, p. 85-91 ; en appendice, à la fin de l'ouvrage, on trouvera une table photographique contenant les signatures apposées à ce document. Les *Actes* du synode de 1593 ont été édités par Porphyre Uspenskij, dans *Trudy*, oct. 1865, p. 237 sq. La lettre de Mélèce Pigas se trouve dans les *Anal. Byzant.-Slav.* de Regel, p. 92-115; *ibid.*, les lettres de Joachim d'Antioche et de Sophrone de Jérusalem.

Voir encore A. Dmitrievskij, *Arsène, archevêque d'Élasson et ses mémoires récemment découverts*, dans *Trudy*, 1898-1899; B.-Th. Nikolaevskij, *Les relations des Russes avec Constantinople à propos du rang hiérarchique du patriarche moscovite (Snošenija Russkikh...)*, dans *Khr. Čten.*, 1880, n. 1; du même, *Institution du patriarcat en Russie*, *ibid.*, 1879-1880 *(Učreždenie...)*. L'ouvrage de Spakov qu'on aurait désiré écrit avec un peu moins d'âpreté contre les prélats byzantins peut presque suffire à lui seul.

Durant les années qui suivirent l'institution du patriarcat moscovite, se tint un concile qui passa un décret presque incroyable sur la matière de l'eucharistie. Il y avait disette de vin liturgique en Moscovie. On devait le faire venir « de chez les païens qui ne connaissent pas le vrai Dieu » ou l'acheter « chez les Latins qui ont rejeté la grâce de Dieu et sont tombés dans de multiples hérésies ». Les marchands mêlaient d'autres substances avec le vin qu'ils vendaient à un prix énorme et faisaient remarquer aux Moscovites que, sans eux, ils n'étaient même pas capables de célébrer leur liturgie. Il était impossible, ajoute le préambule du concile, de faire venir le vin de Grèce ou de Jérusalem à cause de la distance ou de l'insécurité des chemins.

Il fallait supprimer cet abus. Le tsar (était-ce bien Théodore, ou plutôt l'esprit fertile de son ministre qui eut cette idée?) décréta que dans son territoire on devait célébrer avec du vin extrait « de baies données de Dieu, non souillées par des païens et croissant dans son propre territoire ». Il communiqua son dessein à la tsaritsa, à ses boiars et aussi au patriarche Job et à ses évêques. On décida d'enquêter à travers toute la Moscovie pour trouver les baies convenables. On s'arrêta aux cerises! Le concile passa un décret ordonnant de choisir des hommes de confiance pour en extraire le « vin » et le préparer pour le culte. Le décret ajouta que Dieu, qui avait changé l'eau en vin, changerait ce *vin* en son Précieux Sang. Suivent une série de textes plus aptes à prouver la vérité du sacrement de l'eucharistie qu'à légitimer le vin nouveau. Voir V.-N. von Beneševič, *Un concile de Moscou de la fin du XVIe siècle sur le vin d'Église (Moskovskij sobor...)*, dans *Izv. Otd.*, t. XXII, 1917, p. 1-9.

XIII. LE CONCILE DE 1620 ET LA REBAPTISATION DES LATINS. — Job n'était pas destiné à mourir sur le trône de Moscou. Les premiers titulaires de la dignité patriarcale furent entraînés dans la terrible tourmente révolutionnaire qui jeta la Russie du XVIIe siècle dans les convulsions les plus graves jusqu'à l'avènement de la dynastie des Romanov.

Après la mort du tsar Théodore Ivanovič (le dernier des Rurikides de la famille d'Alexandre Nevskij), Boris Godunov lui succéda comme tsar. Bientôt, un célèbre prétendant faisait son apparition en Pologne. Un jeune homme qui se disait Dimitri, fils d'Ivan le Terrible et de sa dernière épouse Marie Nagoj, échappé par miracle aux sicaires de Godunov, parlait de chasser l'usurpateur et de reconquérir le trône de ses aïeux. Dimitri, vrai ou faux, peu nous importe ici, fit en secret profession de foi catholique dans la résidence des jésuites de Cracovie et, puissamment aidé par la noblesse polonaise, partit pour Moscou. Le patriarche Job multiplia contre lui les anathèmes en disant que le véritable Dimitri était mort et que ce prétendant n'était qu'un défroqué du nom de Grégoire (Griška) Otrepiev. Il en faisait même une question dogmatique, car, si l'on acceptait Dimitri, le dogme de la résurrection des morts était en danger.

Ces anathèmes n'arrêtèrent pas la marche du prétendant à travers un pays qui l'acclamait avec enthousiasme comme le fils de ses tsars. Bientôt Boris Godunov mourait, son fils Théodore Borisovič le suivait prématurément dans la tombe. Dimitri arriva à Moscou, déposa le patriarche qui l'avait maudit et lui désigna un successeur (qui fut du reste élu aussi canoniquement que de coutume!) dans la personne de l'archevêque de Riazan, le Grec Ignace, qui dans la suite devait mourir catholique. Dimitri fut accueilli avec enthousiasme par toutes les classes de la société russe à la seule exception de Basile Sujskij (lui même prétendant au trône) et de ses amis qui conspirèrent contre lui dès le début. Pourtant sa cour polonaise pas toujours très discrète, la présence des jésuites qu'il avait introduits à Moscou, son mariage avec la fameuse Marina, qui, malgré son ambition démesurée, tenait énergiquement à sa religion catholique et l'affichait en pleine cathédrale de l'Assomption, lui aliénèrent une partie de la sympathie populaire. Il fut renversé par une émeute de palais et assassiné une semaine après son mariage. Ignace fut emprisonné et le nouveau tsar Basile Sujskij, se choisit un patriarche à sa dévotion dans la personne du métropolite Hermogène, un vieux soldat devenu métropolite de Kazan, d'esprit plutôt borné, mais légendaire en Russie pour sa résistance, d'ailleurs très exagérée par l'historiographie officielle, aux autorités polonaises qui devaient dans la suite s'établir à Moscou. Un nouveau « Dimitri Ivanovič » apparut bientôt, d'autres prétendants se levèrent dans divers endroits et la Russie, divisée, fut mise à feu et à sang. En même temps que deux empereurs (Dimitri II et Basile Sujskij) il y eut aussi deux patriarches, car Dimitri avait fait venir à sa capitale de Tušino l'ancien boiar Théodore Romanov (le chef de la dynastie future des Romanov), tonsuré moine par Boris Godunov et devenu métropolite de Rostov sous le « premier » Dimitri. Sujskij et Dimitri furent déposés par leurs

partisans respectifs. Hermogène fut emprisonné peu après la disgrâce de Sujskij. Le fils du roi de Pologne, Ladislas, fut élu tsar de Moscovie. Les Russes, conduits par Hermogène, lui jurèrent fidélité. Il ne régna jamais, car au lieu de venir de suite prendre possession de sa capitale, comme on l'en implorait, il fut retenu par son père Sigismond, qui était occupé à conquérir Smolensk pour la Pologne. Moscou envoya une grande ambassade à Smolensk. Elle était conduite par Philarète, qui fut retenu en captivité par les Polonais. L'armée polonaise qui occupait Moscou s'y rendit vite impopulaire. Une insurrection victorieuse, conduite par les célèbres héros Minin et Požarskij, chassa les Polonais de la capitale et présida aux États généraux de 1613 qui élirent comme tsar le premier Romanov, Michel Feodorovič, le fils de l'ancien « patriarche » de Tušino retenu alors en Pologne comme prisonnier. De 1613 (année où mourut Hermogène) jusqu'en 1619, quand revint Philarète, échangé contre d'autres prisonniers de guerre, le siège resta vacant.

Le long séjour des Polonais à Moscou eut un double résultat au point de vue religieux. Chez quelques-uns il développa l'indifférence religieuse. Tel fut le cas du prince Jean Khvorostinin qui fut accusé d'avoir douté de la résurrection des morts et de la nécessité du jeûne. Il est difficile de contrôler la vérité de ces accusations, formulées par des adversaires. Il semble certain pourtant qu'il gardait chez lui des images et des livres catholiques. Le patriarche Philarète sut vite réagir contre cet état de choses. Khvorostinin fut envoyé en pénitence dans un monastère. Au bout de quelques mois il fut assagi par la discipline monastique; il fit une profession de foi acceptable, rétracta ses erreurs et fut remis en liberté.

V.-I. Savva, *Les ouvrages du prince Khvorostinin* (dans *Ouvrages récemment découverts du XVIIe siècle contre les hérétiques, Vnov otkrytija...*) *Lêt. zan.*, 1907; S.-Th. Platonov, *Sur les ouvrages du prince I.-A. Khvorostinin (K voprosu...). Art. sur l'hist. russe*, Pétersbourg, 1903; E.-V. Petikhov, *Pages de l'hist. russe du XVIIe siècle. Le traité sur le royaume des cieux et sur l'éducation des enfants (Iz istorii...)*, dans *Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, t. XCIII, 1893. Comparer au prince Khvorostinin le prince Katyrev Rostovskij, cf. S.-Th. Platonov, *Traité contre les iconoclastes et toutes les hérésies néfastes (Sočinenie...)*, dans *Lêt. zan.*, 1907.

Mais l'ensemble du pays, surtout après le retour de Philarète, donna plutôt dans la tendance contraire et manifesta un vif acharnement contre les catholiques que l'on considérait comme les grands responsables des désastres qui avaient désolé la Russie durant les treize premières années du XVIIe siècle. Le sentiment antilatin trouva son expression dans le concile de 1620.

Ce concile fut convoqué au mois d'octobre 1620 pour juger le métropolite des Krutičy, Jonas, qui avait été gardien du siège patriarcal durant l'exil de Philarète. Jonas avait autorisé deux prêtres à donner la communion à deux Polonais, passés à l'orthodoxie, sans les avoir rebaptisés. Il y eut d'abord discussion entre le patriarche et le métropolite, mais Jonas, les canons à la bouche, refusa de se laisser convaincre. Il fut donc suspendu et un concile fut réuni pour confirmer la sentence patriarcale. Il y eut deux métropolites (Novgorod et Rostov), trois archevêques (Vologda, Suzdal et Tver) et l'évêque de Kolomna. Dans un long préambule, Philarète retraça l'histoire des années précédentes : il parla de Dimitri, du patriarche Ignace, des immenses malheurs que ce prélat causa à l'orthodoxie en refusant de baptiser Marina «, une hérétique de la foi latine », et c'est là la raison pour laquelle il fut déposé, nous dit Philarète, par les évêques de Russie. Puis, passant sous silence son propre séjour dans le camp de Tušino, Philarète chanta les gloires de son ancien rival, le « bon pasteur » Hermogène qui, en l'envoyant comme ambassadeur à Smolensk après la débâcle de Tušino, lui confia un mémoire composé d'extraits des saints canons pour insister sur le baptême de Ladislas, car les hérétiques doivent être baptisés. « Mais parmi les hérétiques, les plus immondes et les plus féroces sont les latins papistes, qui ont accepté dans leur religion les hérésies maudites des Hellènes, des juifs, des Hagarènes et de toutes les sectes hérétiques. » Aussi les latins « évidents ennemis de Dieu et indignes comme des chiens » doivent être baptisés.

Philarète décrit alors les erreurs latines . sa méthode est uniforme : il indique d'abord l'hérésie, cite ensuite les canons des conciles qui s'y rattachent, enfin donne de larges commentaires, puis passe à une autre hérésie et procède de même manière. Les latins sont donc melchisédéchiens, juifs et arméniens parce qu'ils jeûnent le samedi; ils sont montanistes parce que leurs prêtres, rejetant le mariage, se choisissent des concubines; ils ont aussi changé le temps de la Pâque; ils sont manichéens parce qu'ils règlent toutes leurs actions sur le cours du soleil et des étoiles, etc...

Ils ont de plus changé le symbole et proclamé deux principes dans la Sainte-Trinité. A cette occasion, Philarète reproduit les textes classiques cités par les grecs dans la controverse du *Filioque* et ne manque pas de dire que c'est là le péché contre l'Esprit. Les latins baptisent par infusion; ils ont changé la formule du baptême, car au lieu de dire : « Le serviteur de Dieu est baptisé », ils disent : « Moi, pope, je te baptise. » A la place des onctions, ils emploient du sel; ils n'exigent pas de pénitence avant l'absolution. Il y a aussi, naturellement, les références aux azymes et au purgatoire. On condamne le nouveau calendrier, d'après lequel la Pâque se célèbre parfois avant, parfois après, parfois en même temps, que celle des orthodoxes, mais en tous cas, « elle coïncide souvent avec celle des juifs ». Le concile cite alors des extraits d'une « épître contre les latins au sujet des azymes», donnée comme venant du VIIe concile, que nous n'avons pas pu identifier. Enfin, le concile rapporte l'histoire du pape Formose et celle de Pierre le Bègue, si populaire en Russie depuis l'époque prémongolienne; il cite un court passage de l'épître du métropolite Jean de Russie à l'archevêque de Rome, l'antipape Clément III, enfin le Περὶ τῶν Φράγγων avec ses vingt-sept chefs d'accusation antilatines.

Le 16 octobre 1620, Jonas de Sarai et Podon (des Krutičy) fut convoqué devant le concile et son cas fut examiné de nouveau : audition des témoins, confrontations, reproches. Jonas s'avoua coupable; il fit pénitence, pleura, demanda pardon, et Philarète le releva de sa suspense.

Deux mois plus tard, il y eut un nouveau décret conciliaire. Jonas, cette fois, siégea avec les autres. Il y avait en plus l'archevêque de Sibérie, Cyprien, qui d'ordinaire siégeait à Tobolsk. Il s'agissait cette fois de régler le passage des Blanc-Russiens dans l'Église orthodoxe. Si les Blanc-Russiens venant de Pologne ou de Lithuanie se disent chrétiens, il faudra commencer par les examiner : ceux qui ont été baptisés par infusion ou qui ne sont pas certains d'avoir été baptisés par triple immersion devront être baptisés et oints; ceux qui ont été baptisés par triple immersion, mais par un prêtre qui commémore le pape dans la liturgie, devront être baptisés eux-aussi, puis oints du chrême et de l'huile sainte, puis ils devront abjurer la religion latine. Enfin, ceux qui ont été baptisés par immersion et oints avec le chrême et l'huile devront jeûner durant une semaine comme font les Moscovites lorsqu'ils s'approchent des sacrements, puis ils se confesseront et dans la confession ils devront affirmer de nouveau qu'ils ont été légitimement baptisés. Le confesseur enverra son rapport au patriarche, ou au

métropolite, ou à l'évêque suivant le cas; alors le Blanc-Russien pourra recevoir la communion. Ceci, ajoute le patriarche, n'est pas une législation nouvelle, ce n'est que la confirmation de la législation antique des saints apôtres et des saints Pères. Cette discipline devait durer jusqu'au concile de 1667. Alors on introduisit en Russie la pratique grecque de recevoir les latins sans les soumettre à un nouveau baptême.

Il sera utile de parcourir l'acte d'abjuration imposé aux latins quand ils passaient à l'orthodoxie russe pour se faire une idée des préjugés moscovites à l'égard de l'Occident. Cette formule existait déjà à l'état de manuscrit au XVIe siècle, mais Philarète en a étendu l'emploi en la faisant imprimer dans son *Potrebnik*. Désormais, elle fit partie du rite du baptême de « ceux qui venaient de l'hérésie ». On s'en servit tout au cours du XVIIe siècle. Le candidat à l'orthodoxie devait la lire ou, s'il ne savait pas lire, il devait la répéter mot à mot après le prêtre, ou encore, s'il ne savait pas le russe, après l'interprète. Cette monumentale abjuration comprend quarante-quatre malédictions différentes. On maudit le tsar romain Charles et ses latins qui vinrent à Rome et pervertirent la foi, les prêtres de Charles qui, au lieu de se soumettre au pape de Rome, propagèrent en secret leur hérésie, on maudit Formose, le premier hérétique parmi les papes, et ses successeurs Boniface, Étienne, Romain, Théodore, Jean, Benoît et Léon qui propagèrent l'hérésie en secret. Puis c'est le tour du pape Christophe qui propagea ouvertement l'hérésie et fut maudit pour cela par les patriarches orientaux. On maudit enfin le célèbre « Pierre le Bègue », pape romain, qui propagea beaucoup d'hérésies, permit aux prêtres d'avoir sept femmes sans que les concubines ne commettent de péché, permit aussi d'installer des orgues et des « tympans » dans les églises, de se raser la barbe et la poitrine *(lono)*, de manger et de boire des choses impures. Ce n'est pas la seule fois qu'on parle du fabuleux Pierre le Bègue dans cette abjuration. Il semble incroyable que Philarète, qui avait fréquenté des milieux cultivés en Pologne, qui était lui-même intelligent et érudit pour son époque, ait lancé cette profession de foi qui devait si longtemps faire loi en Russie.

Puis on rejette les autres « hérésies ». Le *Filioque* et les azymes sont évidemment rejetés. On passe alors en revue les coutumes latines, vraies ou fausses, locales ou universelles, importantes ou secondaires et elles sont toujours précédées du terrible : « Je maudis. » Ainsi quand les latins disent la messe, un seul prêtre communie; les autres, au lieu de communier se donnent un baiser. On reproche aussi aux latins de célébrer plusieurs messes successives sur un autel; parfois aussi le même prêtre (est-ce une allusion à la coutume de célébrer trois messes le jour de Noël) célèbrent plusieurs messes sur divers autels. Ils célèbrent la messe en chemise, avec des boucles d'oreilles, foulard autour du cou, couronne sur la tête et anneau au doigt. Parfois les prêtres sortent quelque part sans avoir fini la liturgie, puis ils reviennent et finissent l'office sans avoir ôté et remis leurs ornements. Il est d'autres pratiques plus réalistes encore qu'on nous dispensera de répéter.

L'orthodoxie moscovite, sous Philarète, devint très ombrageuse vis-à-vis de tout ce qui venait d'au delà des frontières; ainsi les livres liturgiques qui sortaient des imprimeries pravoslaves de Pologne ou du grand-duché de Lithuanie n'étaient pas acceptés, du moins en théorie, dans le territoire soumis à sa juridiction. En 1627 on trouva beaucoup d'*hérésies* dans le *Commentaire sur l'Évangile* de Cyrille Tranquillion.

Les discussions sur le catéchisme de Laurent Zizanij nous renseignent sur l'orthodoxie moscovite à l'époque de Philarète. Laurent était le frère du fameux Stéphane connu par divers ouvrages et surtout pour l'agitation qu'il créa à Vilna contre l'union religieuse de Brest-Litovsk. Laurent était lui aussi un des plus éminents parmi les orthodoxes. Il fit une courte visite à Moscou en 1626-1627; il apportait un catéchisme qu'il voulait faire imprimer. Cet ouvrage était divisé en trois parties : la foi, où Laurent commentait le Symbole des apôtres en suivant d'assez près le catéchisme romain; l'espérance, où il étudiait le *Pater*; enfin la charité, où il développait les préceptes du Décalogue. Le catéchisme fut examiné par une commission patriarcale, abondamment censuré, puis imprimé; le tout était fini le 29 janvier 1627. Le mois suivant, il y eut trois conférences entre Zizanij et quelques savants moscovites sur les corrections introduites par Philarète. Laurent reconnaissait à peine son ouvrage. Il ne devait pas rester longtemps à Moscou; l'année suivante (août 1628), il prit une part importante au concile orthodoxe de Kiev qui condamna, dans des circonstances brutales, l'*Apologia* de Mélèce Smotrycki.

Malgré ces corrections, le catéchisme de Laurent ne fut pas répandu en Moscovie. Presque tous les exemplaires de l'édition de 1627 ont disparu. Philarète doit en avoir arrêté la circulation. Plusieurs copies de ce catéchisme existent à l'état manuscrit. Une édition en fut faite plus tard à Grodno.

On refusa aussi une ambassade du roi de France Louis XIII, afin de ne pas autoriser l'érection d'une église catholique à Moscou.

Occupés à faire d'abondantes éditions de livres liturgiques (l'imprimerie de Moscou allait alors grand train), les lettrés moscovites s'occupaient peu de théologie et de polémique. Pourtant, quand le prince Valdemar de Danemark, à l'occasion de ses fiançailles avec une Mikhailovna, vint y causer théologie, on sentit le besoin d'arguments plus précis, sinon savants. Le protopope de l'église de l'Archange, Michel Rogov, composa alors un livre nommé *Kniga Kirilovskaja* (le livre de Cyrille) qui devait dans la suite acquérir une grande célébrité pour des raisons inattendues. C'est qu'au lieu de servir d'arsenal contre les diverses hérésies, suivant l'intention de son compilateur, cet ouvrage devait devenir, aux mains des « vieux croyants », l'arme principale contre l'orthodoxie officielle.

Après les préfaces, Rogov dresse le canon des livres reçus par l'Église orthodoxe. C'est le canon ordinaire, sauf qu'en plus des livres d'Esdras et de Néhémie, il y a un IIe et un IIIe livre d'Esdras. Il y a encore le IIIe livre des Machabées. L'orthodoxie ne rejetait pas encore les livres « deutérocanoniques ». Parmi les Pères de l'Église dont les noms s'alignent après le canon des Écritures, nous noterons trois Basiles (Parijskij, d'Amasia et Basile le Grand), le « pape romain » saint Hippolyte, Jean, l'exarque de Bulgarie, Grégoire Tsamblak (qu'on anathématisait pourtant le dimanche de l'orthodoxie), Cyrille le Slovène. On y trouve encore « Siméon qui reçut Dieu » (c.-à-d. le saint vieillard du *Nunc Dimittis*), Maxime le Grec, Daniel (le métropolite de Moscou), Nil (Sorskij?) et plusieurs recueils comme la *Chaîne d'or*, etc. On y trouve aussi les fameuses *Ménées* du métropolite de Moscou, Macaire. Après les Pères, ce sont les apocryphes, complétés par les ouvrages de magie et d'astrologie, d'histoire naturelle et de superstitions. Vient ensuite le *Livre de Cyrille* proprement dit. C'est une traduction en russe du commentaire de la XVe catéchèse de saint Cyrille de Jérusalem, publié par Étienne Zizanij à Vilna en 1596. Ce commentaire tend à prouver que la fin du monde est proche et que l'Antéchrist n'est autre que le pape. Après le *Livre de Cyrille*, nous avons un recueil d'écrits de beaucoup de saints Pères... contre les blasphémateurs latins et autres hérétiques, quarante-huit chapitres, inspiré d'un ouvrage composé lui aussi en

Russie lithuanienne et connu dans la tradition manuscrite sous le nom d'*Exposition de la foi*.

Le *Livre de la foi (Kniga o vêrê)*, composé par l'higoumène de Saint-Michel à Kiev en 1644 et imprimé à Moscou en 1648, nous intéresse moins car il est essentiellement une compilation d'ouvrages qui parurent chez les Ruthènes. De ses trente chapitres, onze sont pris textuellement de la *Palinodie* de Zacharie Kopytenskij, dix d'un livre sur la foi, écrit par le hiéromoine Arsène X, c'est-à-dire par Zacharie lui-même qui se cachait parfois sous ce surnom. Quatre chapitres, en tout ou en partie, sont pris d'ailleurs, si bien que l'auteur ne peut revendiquer pour lui que cinq chapitres sur trente, et même là il manque d'originalité. Le but de cet ouvrage, comme du *Kniga Kirilovskaja* était de mettre dans les mains moscovites les arguments nécessaires pour lutter contre les uniates. Comme le *Livre de Cyrille*, le *Livre de la foi*, bientôt condamné par l'orthodoxie officielle, resta dans les mains des starovières qui le réimprimèrent plusieurs fois dans la suite, un des ouvrages de référence les plus employés contre l'orthodoxie officielle.

Les actes du synode de 1620 ont été imprimés dans le *Potrebnik*, Moscou, 1639, et furent souvent réimprimés ensuite. Al. Grenkov, *Le concile de Moscou sous le patriarcat de Philarète en 1620 et ses décisions* dans *Prav. Sob.*, 1861, n. 1.

Sur l'attitude de Moscou envers les livres imprimés dans le grand-duché de Lithuanie voir K.-V. Kharlampovič, *L'influence malorusse sur la vie ecclésiastique en Grande-Russie*, t. I *(Malorossijskoe vlijanie...)*, Kazan, 1914, c. II, p. 95 sq. Sur Laurent Zizanij en particulier, voir M. Voznjak, *Introd. à l'étude de Laurent Zizanij (Pričinki do studii...)*, dans *Mém. de la Soc. Sevcenko*, t. LXXXIII, 1908; Th. Il'inskij, *Le grand catéchisme de Laurent Zizanij (Bol'šoj Katikhizis)*, dans *Trudy*, 1898, n. 1, II; session du 18 février 1627 dans la *Kniznaja palata* pour la correction du catéchisme de Laurent Zizanij (en russe : *Zasêdanie v kniznoj...*), dans *Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, Pétersbourg, t. XVII, 1878.

A. Lilov, *Le livre dit de Cyrille* (en russe : *O tak nazyvaemyj...*), Kazan, 1858; Leonid, archim., *Remarque sur un vieux livre* (*Livre de la foi*) (en russe : *Zamêtka...*), dans *Čtenija*, 1880, n. 1; E.-I. Kaluznjackij, *Le « Livre de la foi » de l'higoumène Nathanael, ses sources et son importance pour l'histoire de la littérature polémique de Russie méridionale*, dans *Čtenija*, 1886, n. 4.

XIV. Les controverses avec les protestants. — La Réforme protestante se fit beaucoup moins sentir en Russie qu'en Occident; elle se propagea rapidement parmi les orthodoxes du grand-duché de Lithuanie, de Finlande, des provinces baltiques et des provinces strictement russes qui passèrent à la Suède par la paix de Stockholm (1617); elle ne pénétra guère en Moscovie. Quelques ouvrages dont certains furent publiés y furent pourtant composés pour réfuter le protestantisme.

Maxime le Grec, on le répète habituellement, inaugura la polémique antiluthérienne en Moscovie. Ses éditeurs (Kazan, 1859-1862 ; 2e éd., 1895-1897) affirment que cinq de ses « discours » étaient dirigés contre les luthériens; ils ne font que répéter ce qu'avait déjà dit le métropolitain Philarète et d'autres. Dimitri Tsvêtaêv, dans son ouvrage classique sur le protestantisme en Russie (Moscou, 1890) est plus sceptique : « En somme, il n'y a guère que ceci de certain : Maxime se tint dans une attitude négative vis-à-vis du rationalisme occidental et indigène, et un de ses ouvrages, le *Discours sur le culte des icones*, servit à ses disciples immédiats dans la polémique antiluthérienne. » (P. 537.) C'est là une opinion extrême. Plus récemment, et c'est l'opinion qui est de plus en plus reçue, Serge Belokurov a rangé deux traités de Maxime sous la rubrique Polémique antiluthérienne. Ce sont le *Discours contre l'iconoclaste Luther, qui apparut en Allemagne, sur le culte des icones* et le *Discours contre ceux qui blasphèment la très pure Mère de Dieu*. Nous avons parlé de l'un et de l'autre dans notre article sur Maxime le Grec.

A l'époque de Maxime (première moitié du XVIe siècle), architectes, artisans, médecins, commerçants, aventuriers, venaient nombreux chercher fortune à Moscou. Basile Ivanovič avait organisé pour eux le faubourg de Nalejka aux portes mêmes de la capitale. Plus tard on fonda les colonies de Bogdanovka et le célèbre « faubourg allemand ». Parmi ces étrangers beaucoup appartenaient à la religion réformée. Cette population étrangère s'accrut encore à l'occasion des guerres de Livonie; ainsi, durant l'hiver de 1559, l'évêque catholique de Dorpat, Herman von Wesel, le pasteur protestant Timan Braekel (c'est le premier pasteur protestant qui ait vécu en Russie : il fonda la colonie protestante moscovite; il fut libéré l'automne suivant) et un certain nombre de personnes y furent transportés; l'année suivante, l'ancien grand-maître de l'ordre teutonique Guillaume Fürstenberg était fait prisonnier : trois pasteurs protestants l'accompagnèrent dans son exil de Liubim (Kostroma). En 1564, plus de trois mille personnes (dont le célèbre pasteur Wettermann qui fut libéré plus tard) furent dispersées en Russie. La première église protestante fut bâtie à Moscou en 1575-1576, durant le règne éphémère de Siméon Bekbulatovič. Démolie quelques années après, quand Ivan IV détruisit le quartier allemand, elle fut rebâtie sous Godunov qui donna le clocher et les cloches. Dès lors, la communauté protestante, malgré des vicissitudes, se maintiendra à Moscou. D'autres villes de Russie eurent bientôt leurs églises protestantes. On voit combien la situation des protestants était plus privilégiée que celle des catholiques qui durent encore attendre plus d'un siècle avant d'avoir une église à Moscou pour les catholiques étrangers.

Il n'y eut pas que des luthériens : les réformés, Anglais et Hollandais, apparurent à Moscou sous Ivan IV le Terrible. On ne connaît pas l'existence d'églises réformées avant le XVIIe siècle. Dans l'ensemble, le gouvernement moscovite favorisait les protestants. Ivan IV aimait à discuter avec eux et avait choisi parmi eux plusieurs de ses conseillers dont le célèbre Gaspard Everfeld. Après la conquête des provinces baltiques, Ivan y pratiqua une politique assez tolérante. Aussi, en Occident, les protestants nourrissaient de grands espoirs de propager la Réforme en Moscovie.

Ouvrages généraux sur le protestantisme en ancienne Russie : C.-H. Busch, *Materialen zur Geschichte und Statistik des Kirchen-und Schulwesens der ev. luth. Gemeinden in Russland*, 3 vol., Pétersbourg, 1862-1867; Iv. Sokolov, *Le protestantisme et la Russie aux XVIe et XVIIe siècles* (en russe : *Otnošenie...)*, Moscou, 1880; Dm. Tsvêtaêv, *Épisodes historiques des confessions étrangères en Russie aux XVIe et XVIIe siècles* (en russe : *Iz istorii...*), Moscou, 1886; du même, *La polémique avec le protestantisme dans l'État moscovite* (en russe : *Literaturnaja bor'ba...*), Moscou, 1887. Le même auteur, qui s'était fait une spécialité de l'histoire du protestantisme à Moscou au XVIIe siècle, écrivit à ce sujet plusieurs articles qui entrèrent plus tard dans son ouvrage classique *Le protestantisme et les protestants en Russie avant l'époque de la transformation* (en russe : *Protestanstvo...*), 2 vol., Moscou, 1888-1890. L'ouvrage parut d'abord dans les *Čtenija* de Moscou (1888, 1889, 1890). A noter quelques-unes des recensions les plus saillantes : I.-A. Lebedev dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, juill. 1890, p. 151-163; V.-Z. Zavitnevič, dans *Trudy*, sept. 1890, p. 118-155 ; A. Brückner, *Russische Revue*, 1891, n. 1, p. 129-148; Amph. Lebedev, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, mars 1892, p. 175-228; Tsêvtaêv a répondu à Lebedev dans le même *Žurn. Min. Nar. Pr.*, mars 1891, p. 213-261 ; A.-W. Fechner, *Chroniek der evangelischen Gemeinden in Moskau*, t. I b, Moscou, 1876.

Le prédicant Jean Rokita, d'origine tchèque et ancien membre de la communauté des frères moraves de Poznan *(consenior in unitate fratrum confessionis Bohemicæ)* vint à Moscou en 1570, nourrissant de grands espoirs d'y faire fleurir son Église fraternelle. Il fut pourtant déçu. Il obtint une audience solennelle le 10 mai 1570, juste quand Ivan le Terrible revenait des épouvantables tueries de Novgorod. Rokita n'ayant pas clairement défini à quelle dénomination religieuse il appartenait, Ivan attaqua surtout les doctrines luthériennes, au sujet desquelles, il faut le reconnaître, il avait acquis des idées assez claires dans ses discussions avec ses favoris luthériens. Il reprocha d'abord aux protestants la multiplicité de leurs sectes : « Des schismes et des confusions incessantes vous ont tellement brouillés les uns avec les autres que presque toute l'Europe se trouve bouleversée par vos dogmes. » La raison fondamentale de tant de désordres est que « Hus et Luther » enseignent sans mandat. Interpellant son adversaire, Ivan lui jette à la figure : « Toi aussi tu enseignes non suivant la vérité, tu ne peux pas faire de miracles, et tu n'as pas le droit de poser en serviteur de l'Évangile car tu n'as pas reçu de l'autorité légitime la faculté de te livrer à ce ministère. » Ivan n'admet pas la doctrine de la justification par la foi seule à l'exclusion des bonnes œuvres, « alors que le Seigneur, quand il viendra juger les vivants et les morts, rendra à chacun selon ses œuvres »; puis il parle du jeûne; les prières des protestants, non animées de pénitence, sont « un marmottage vain et totalement inutile »; enfin il les reprend en termes sévères de leur iconoclasme et de l'immoralité de leur clergé. Cette dernière accusation qui ne laisse pas de surprendre, quand on se rappelle ce qu'Ivan disait de son propre clergé au Stoglav, quelques années auparavant, n'est qu'une répétition de l'attaque classique contre le célibat du clergé latin. En somme, si le style est cru et la manière souvent inconvenante, il faut reconnaître qu'Ivan touche au fond de la question : il parle du principe du libre examen, de la justification par la foi seule, de la hiérarchie.

Il encouragea Rokita à lui répondre avec audace et avec entière liberté. On comprend que le prédicant polonais, qui savait devant qui il parlait, ait mesuré ses paroles avec une prudence consommée. Au lieu de parler de l'Église orthodoxe, il parla des latins auxquels il reprocha précisément ce qu'il désapprouvait chez les Moscovites : « Nous avons laissé l'Église romaine et nous rejetons les rites et les enseignements de ces perdus qui honorent des dieux faux et imaginaires » (l'objection classique contre le culte des images!) « Ils (les Romains, bien entendu!) nous reprochent la multiplicité de nos sectes et de nos divisions, alors qu'ils sont en état continuel de séparation avec l'Église orientale dont ils sont divisés à cause de leur orgueil. » Ayant rappelé la multiplicité des ordres religieux chez les catholiques, « ils prêchent de sévères pratiques et se couvrent du nom des saints Pères; en réalité, ils ne sont que des loups en peaux de brebis et ils ne se soumettent à la loi divine que par avarice ». Ayant tracé un sombre tableau des vices du clergé : « Ce n'est pas des mains de telles personnes, ajoute-t-il, que nous acceptons l'ordination de prédicants, dignité reconnue par les païens eux-mêmes comme honorable et d'accès difficile, mais nous sommes députés par la communauté chrétienne elle-même. » Comme « miracle », il avance le fait que lui-même, « un homme très humble », ait pu parler avec le tsar. La fin de son discours est une attaque très vigoureuse contre le culte de Rome. Tel est le résumé du discours de Rokita; nous ne le connaissons que par la réfutation qu'en fit Ivan le Terrible, mais nous sommes certains que le savant *consenior* polonais dut présenter ses thèses avec plus de profondeur. D'après ce résumé, il aurait plutôt attaqué les aspects extérieurs de l'orthodoxie et son manque de vie intérieure.

Rokita avait été habile, mais avec Ivan le Terrible, l'habileté et la finesse comptaient peu. Le tsar ne répondit rien; il voulut avoir par écrit le discours de Rokita. Puis, il en écrivit une longue réfutation, la fit élégamment relier, orner de pierres précieuses et, peu avant le départ de l'ambassade qu'accompagnait le prédicant, la lui fit transmettre en en gardant copie. Cette *Réplique du souverain* est le monument le plus important de la polémique moscovite antiprotestante du XVIe siècle; disons aussi du XVIIe siècle. Elle fut imprimée alors en latin; il y a une soixantaine d'années, le texte russe fut découvert et publié à Moscou. L'ordre des chapitres varie un peu; le « style » russe (si l'on peut se servir de cette expression pour désigner les éclats de voix d'Ivan le Terrible) est autrement nerveux que la traduction latine. Nous suivrons le texte slavon, quoique, pour la division des chapitres nous donnions les numéros de la traduction latine plus accessible.

Ivan le Terrible fait preuve de verve, de mémoire, d'abondantes lectures, d'une connaissance assez étendue de l'Écriture sainte. Il s'excite aisément et tombe alors dans l'invective et même dans l'insulte. Il ne faut pas lui demander de profondeur ni d'esprit de suite, car il était bien trop agité pour méditer longuement sur un sujet abstrait, mais son esprit est rapide et pénétrant. Il commence en interpellant son adversaire : « Je te l'ai dit et je te le répète maintenant; je ne veux pas discuter avec toi. Tu n'interroges pas pour chercher la vérité ni pour croire. Ainsi Notre-Seigneur nous a enseignés : « Ne donnez pas les choses sacrées aux « chiens, ne jetez pas les pierres précieuses aux porcs, « c'est-à-dire ne livrez pas la parole sacrée aux chiens « infidèles. » L'exorde est *ex abrupto*, certes! Pourtant, afin que Rokita « ne croie pas que je suis si ignorant des saintes lettres que je ne puisse le réfuter », Ivan a écrit ce traité monumental en quatorze chapitres. Tout Ivan tient dans cette phrase. Ici, comme lorsqu'il polémisait avec Kurbskij, il voulait à tout prix poser comme écrivain et comme théologien. Il était l'un et l'autre, mais en même temps d'une verdeur insupportable. Peu après ce premier paragraphe où il parlait de « chiens » et de « porcs », Ivan fait un calembour sur Luther : « Liut » en russe veut dire féroce : « C'est chose féroce que de s'insurger contre le Christ, pierre angulaire, que de mettre à néant ses préceptes divins, de découper l'enseignement de ses disciples et de ses apôtres. » Le ton varie peu. Un peu plus loin : « De même que le chef des démons s'appelle Satan, ainsi votre chef s'appelle Luther; comme ses anges s'appellent démons, ainsi vous vous appelez prédicants. » Telle est la manière d'Ivan.

Il reproche volontiers aux protestants d'enseigner sans mandat; ils ne sont donc pas des pasteurs. « N'étant pas entrés par la porte, vous vous êtes insolemment arrogé l'office de prêcher, aussi vous êtes des voleurs et des brigands. » C. II. Immédiatement avant cette apostrophe, sans se douter, bien sûr, de la portée de ses paroles, il avait écrit : « Il (le Christ, Bon pasteur) a dit au suprême apôtre Pierre : « Je te donnerai « les clefs du royaume du ciel; ce que tu lieras sur la « terre sera lié dans le ciel; ce que tu délieras sur la « terre sera délié dans le ciel. » Plus tard, le divin apôtre Pierre reçut le pouvoir du suprême Seigneur de toutes choses, le Christ : il l'a transmis à ses disciples et il a constitué par les villes des évêques, c'est-à-dire des visiteurs, qui parvinrent jusqu'à nous. » C. II. Il fallait que ce fût Ivan qui nous rappelât que les évêques d'aujourd'hui reçoivent leur autorité de Pierre! Plus loin, il affirme la nécessité de la tradition :

Le Christ, en effet, sera avec ses apôtres jusqu'à la consommation des siècles. Matth., xxviii, 18-20. Il a prié non seulement pour eux, mais pour tous ceux qui croiront à la suite de leur apostolat, Joa., xvii, 20; cet apostolat est confirmé par des miracles. Marc., xvi, 17. Or, les saints Pères, successeurs des apôtres dans l'apostolat, firent de nombreux miracles. Cette idée que la véritable Église doit être confirmée par des miracles revient souvent dans la polémique moscovite antiprotestante. Ni les voyageurs catholiques (comme Possevino), ni les protestants, comme Massa, Olearius, ne font grand crédit aux merveilleux récits de miracles moscovites.

Puis Ivan, et ce n'est pas sans mérite pour un laïque, aborde les grands problèmes de la médiation du Christ, de la justification par la foi et de la nécessité des bonnes œuvres. Le fond de sa pensée se trouve surtout aux chapitres vi et xii de sa *Réplique*. Il proclame lui aussi sa foi dans la médiation du Christ que Rokita rappelait incessamment. Puis Ivan décrit la création de nos premiers parents, leur chute et la domination de la mort et du péché jusqu'au Christ, domination si absolue que même les justes de l'Ancien Testament (ces justes qui par la foi conquirent des royaumes!) moururent et descendirent en enfer. Vinrent alors l'incarnation et la rédemption. Les hommes « furent délivrés par la grâce du Christ de la mort du péché et de la puissance du diable... Jésus-Christ, par son incarnation, sa mort sur la croix et sa résurrection, devenu pour nous malédiction (Gal., iii, 13), détruisit la malédiction; ayant détruit l'antique colère causée par Adam, il anéantit l'empire du démon, rendit à l'homme la liberté de faire le bien et le mal, comme avant le péché d'Adam ». En montant au ciel, il envoya ses apôtres et leur commanda de transmettre son message aux autres. C'est en ceci que consiste la médiation du Christ. C. xii.

Ivan trouve des expressions touchantes pour affirmer sa foi dans la médiation de la très sainte vierge Marie : « Sur la très sainte et très pure et toujours vierge Marie : ayant été trouvée digne de servir à l'accomplissement d'un tel mystère, elle retint dans ses entrailles, sans en être consumée, le feu de la divinité; elle a contenu l'immensité divine; par elle, nous avons été réconciliés avec Dieu; elle a apaisé la colère de Dieu contre Adam. Mère, reine de toutes choses, et mère de Dieu, jouissant d'une confiance maternelle auprès de Lui, elle remplit notre insuffisance avec la grâce du Christ (comme dit le divin apôtre Paul : « la puissance du Christ se parfait dans l'infirmité », II Cor., xii, 9). « A elle, donc, protectrice et médiatrice de tout le peuple chrétien, nous adressons nos prières et nous implorons son aide, afin qu'elle supplie son Créateur et Fils, notre Dieu, pour nos péchés, pour que le Christ notre Dieu, par son intercession, nous concède de faire notre salut et de recevoir la récompense des biens éternels. » C. vi.

Les apôtres, les saints martyrs, les saints Pères intercèdent pour nous et c'est là la raison fondamentale de leur culte. Vers la fin de ce même chapitre vi, Ivan revient à la nécessité des bonnes œuvres et fait ce commentaire de Matth., x, 37, qui, dans sa bouche, ne manque pas de saveur : « La croix, c'est être crucifié au monde et aux choses de ce monde; le crucifiement, c'est abandonner tous les désirs de ce monde : les bourgs (c.-à-d. les grands domaines peuplés de serfs), les propriétés et les richesses, la nourriture et la boisson, ne rien demander et ne rien choisir, mais se contenter de ce qui arrive avec une grande continence, avec force et prière ininterrompue; c'est aimer ses ennemis et tous ceux qui nous ont fait du mal, prier pour ceux qui nous offensent et ne pas nous soucier à leur sujet. » Ici, comme dans sa fameuse lettre aux moines de Belozero, quand Ivan se piquait de prêcher la vertu, il arrivait à des hauteurs inattendues.

Mais il ne reste pas dans l'abstrait en parlant des bonnes œuvres. Les réformateurs attaquaient surtout la pratique du jeûne. Ivan en démontre la nécessité et décrit à cette occasion les jeûnes de son pays. Les protestants citaient volontiers les textes de l'Ancien Testament où Dieu réprouve les jeûnes hypocrites des juifs, par ex. Is., lviii, 3 sq. Ivan lui aussi réprouve les vaines pratiques des pharisiens.

Les raisons du culte de Notre-Seigneur et de la Vierge ont été indiquées. Ivan parle aussi du culte des images au c. xiii. Ayant rappelé les anciennes luttes iconoclastes il pose ensuite la difficulté classique : la prohibition de l'Ancien Testament, Ex., xx, 3-4. Il avait déjà longuement établi que l'Ancienne Loi était abrogée. S'impatientant maintenant, il envoie Rokita se faire circoncire. Puis il décrit l'idolâtrie, réprouvée dans l'Ancien Testament, et proteste contre la comparaison que l'on ose faire entre Notre-Seigneur et Apollon, entre la vierge Marie et Diane. Viennent ensuite les textes classiques et, ici encore, Ivan s'inspire manifestement de la tradition moscovite : Volokolamsk et Otenskij. Il y a les chérubins, l'arche d'alliance, la verge d'Aaron, les tables de la loi. Il y a encore l'image du Christ envoyée à Abgar d'Édesse. « L'hémoroïsse guérie de la blessure, elle coula en bronze une image (une statue évidemment!) du Christ à la mesure de sa taille; cette image opéra beaucoup de miracles. » D'autres exemples encore. Il distingue ensuite entre idoles et images : « On érigeait des idoles en l'honneur d'impudiques, d'adultères, d'ivrognes, de brigands, de voleurs et d'autres ; les images chrétiennes représentent au contraire Jésus-Christ, la Vierge et les saints. Ivan avait déjà indiqué au cours de ce même chapitre que le culte se rend non pas à l'icone, mais à la personne représentée. Ici, pourtant, comme ailleurs, Ivan est loin de montrer la profondeur d'un Zénobe Otenskij par exemple; il est trop nerveux, trop inquiet pour approfondir son sujet; mais quelle verve et quel entrain; quelle passion, même! En recevant le riche manuscrit, Rokita devait se dire que toute dispute avec un pareil homme était inutile.

Au dernier chapitre de cette *Réplique*, il est question de chasteté, de vœux et de moines : « Ni le Christ, ni les apôtres ne furent mariés. Pierre eut une belle-mère, mais ce fut avant de suivre le Christ. A partir du moment où ils suivirent le Christ, les apôtres vécurent dans la chasteté. » La vie monastique tire aussi son origine des apôtres, Matth., x, 37-38; Marc., viii, 34; Luc., xiv, 25-28, 33. Ivan cite encore Rom., vi, 3-14 et I Cor., vi, 12-20.

Le tsar avait permis à Rokita de parler en toute liberté. Il s'en souvient maintenant et annonce solennellement au *consenior* qu'il ne le punira pas, mais, comme ses enseignements sont contraires à ceux du Christ, il lui est interdit de les propager en Moscovie. Nous laisserons de côté la *Lettre à un inconnu contre Luther*, éditée par l'archimandrite Léonide (*Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, t. lx, 1886), et attribuée par lui à Parthène le fou, moine de Spaso-Evthimiev à Suzdal, vers le milieu du xvi[e] siècle. Le savant archimandrite n'a pas soupçonné que cette *Lettre* n'était qu'une rédaction de l'épître d'Ivan à Rokita. Nous laissons à d'autres le soin de comparer les deux écrits et de tirer les conclusions, peut-être intéressantes, d'une étude qui dépasse de beaucoup le cadre de cet article.

J. Lasicki, *De Russorum Moscovitarum et Tartarorum religione*, Spire, 1582; P. Oderborn, *Joannis Basilidis magni Moscoviæ ducis vita*, Wittenberg, 1585 (nouv. édit. de cet ouvrage dans Starczewski, *Hist. ruthen. script. exteri saec. XVI*, Berlin et Pétersbourg, 1841); And. Popov, *Réplique du tsar Ivan Vasilevič le Terrible à Jan Rokita* (en russe: *Otvět*), dans *Čtenija*, 1878, n. 2.

Jaroslav Bidlo, *Fr. Jean Rokita chez le tsar Ivan le Terrible* (en tchèque), dans *Český Časopis Historický*, t. IX, 1903, p. 1-25.

Les conditions des protestants, nous l'avons indiqué, s'améliorèrent encore sous Boris Godunov. Ils bâtirent une école qui, le 25 novembre 1602, comptait déjà 30 élèves. L'enseignement s'y donnait en allemand. Il est malaisé de suivre le mouvement protestant en Russie, durant la crise révolutionnaire; on sait seulement que, parmi les Polonais qui suivirent Dimitri, se trouvaient un certain nombre de protestants. L'armée suédoise conduite en Moscovie par Pontus de La Gardie était, de toute évidence, entièrement protestante. Après l'avènement des Romanov, la communauté protestante connut des jours plus tranquilles. Les registres de baptêmes et de mariages commencent en 1620. L'église et l'école luthérienne existaient de nouveau à Moscou en 1621, peut-être même avant. En 1623, on ramassa parmi les étrangers la somme de 63 roubles pour bâtir une église commune à tous les étrangers protestants, luthériens et réformés, mais, dès l'année suivante, un pasteur anglais faisait bande à part et constituait sa propre communauté. En 1629 les réformés ont déjà une église (mais sans école) et des communautés protestantes s'organisent dans toutes les villes principales de Russie.

Les Moscovites, pourtant, regardaient les protestants avec une défiance d'autant plus éveillée que les Suédois faisaient alors d'énergiques efforts pour établir la Réforme dans les provinces (baltes, finnoises et russes) acquises par la paix de Stockholm. On imprimait des livres protestants en slavon. Sans doute, les vieilles éditions yougoslaves de Primus Truber (Urach, Tubingue, 1561, 1562), le catéchisme du calviniste devenu antitrinitaire Siméon Budny, imprimé à Nieswiez en 1562 et dédié au prince Nicolas Radziwill et d'autres écrits de ce genre semblent n'avoir guère inquiété les esprits dans l'empire des tsars; il en fut autrement quand les Suédois imprimèrent à Narva, en 1614 (1616 ?), une *Courte exposition de notre foi chrétienne et de notre service liturgique*, écrite par J. Rubbeck et I. Palma. On établit une imprimerie slavonne à Stockholm en 1625; le catéchisme de Luther y fut imprimé en 1628. En 1633, les Suédois s'efforcèrent de constituer dans leurs provinces une métropolie autocéphale.

A Moscou, d'autre part, les étrangers devenus propriétaires ou patrons faisaient parfois travailler leurs serfs et leurs ouvriers les jours chômés (qui d'ailleurs étaient abondants!) et les empêchaient ainsi d'aller aux offices. Telle est du moins l'accusation qu'on leur faisait. On fit donc une loi interdisant aux « Allemands » de posséder des serfs et des terres; on détruisit aussi leur église qui était à l'intérieur de la ville et on leur donna l'ordre de bâtir plus loin. Ces étrangers vivaient à l'écart des Russes dont ils ne pouvaient visiter les églises; circonscrits dans leur ghetto (un ghetto bien tenu, sans doute!) ils ne pouvaient porter le costume national. Pour s'assimiler, depuis le concile de 1620, ils devaient se faire baptiser, mais alors ils entraient d'emblée dans la société russe qui se faisait très accueillante à leur égard. Si l'un des conjoints seulement se faisait baptiser, l'autre l'était également, de gré ou de force.

Nous avons rappelé le concile de 1620. A cette occasion aussi le rituel pour la réception des protestants dans le giron de l'Église orthodoxe fut revu. Ils étaient baptisés de nouveau. La profession de foi qu'ils devaient prononcer, si elle était moins âpre que celle des néophytes qui venaient de l'Église catholique, était pourtant complète et longue elle aussi. Ils devaient rejeter Wiclyff, Jean Hus, Martin Luther avec leurs écrits, leurs conciles et leurs écoles, Calvin, Servet et leurs disciples Georges Blandrata (unitaire, 1515-1585), Paul (Gregorius Pauli, anabaptiste), Alsted (Jean, 1588-1638), Lelius (?), Sotsinus (Fauste Socin, fondateur de l'hérésie socinienne), Frantseška (probablement Francesco Stancaro), les Davidoviči (c.-à-d. les disciples de Franz Davidis) et les ministres de Semigrad (en Transylvanie, centre des antitrinitaires polonais); ils devaient maudire le synode de Lublin (lequel?) et ceux qui en acceptaient les décisions; Valentin Entilis qui est venu d'Italie (?); et encore rejeter les disciples de Luther et de Calvin comme Zeika et Gliana (probablement Zwingle dont le nom fut coupé en deux!).

Après les personnes, les hérésies : la négation du monachisme, du sacerdoce, le mariage du clergé. Le néophyte doit encore rejeter « leur célibat et leurs concubines », toutes les kirki luthériennes et les čurki calvinistes, dans lesquelles les uns font des diableries en se tournant vers l'Orient, d'autres en se tournant vers l'Occident, et d'autres prient couchés par terre. On maudit encore les azymes, le baptême par infusion, l'hérésie de regarder le cours des astres, la suppression des jeûnes, l'orgue dans les églises, le nouveau calendrier, l'iconoclasme. On reproche aux protestants de ne pas admettre le culte des saints, la confession, les prières pour les morts, les communions sans purification, etc.

Parmi les écrits composés en Moscovie vers cette époque (patriarcat de Philarète) citons le traité *Contre les iconoclastes et contre toutes les hérésies perverses qui ont vu le jour à notre époque*, composé par un certain Joannes Dux que Serge Platonov a identifié, assez heureusement, ce semble, avec le prince Ivan Mikhailovič Katyrev Rostovskij, connu par d'autres écrits sur la crise révolutionnaire. L'ouvrage, qui nous est parvenu dans un seul manuscrit, a été édité par Platonov en 1907. Il est d'intérêt secondaire. Un peu plus de la moitié traite du culte des images et de la sainte croix. Comme date de composition, Platonov suggère 1621-1633. Le même savant a noté, sans d'ailleurs s'y arrêter davantage, la ressemblance entre cet ouvrage et divers passages du *Kniga Kirilovskaja*. Il y a manifestement une source commune aux deux écrits. Faut-il l'identifier avec le *Litovskij Prosvětitel* dont parle Kapterev (*Pravoslavnoe Obozrěnie*, 1887, n. 1, p. 156-159, dans Tsvětaev, *Protestantstvo*, p. 646, note). Nous n'avons pas en main les éléments suffisants pour hasarder une solution de ce problème.

V.-I. Savva, S.-Th. Platonov et V.-G. Druzinin, *Ouvrages polémiques contre les hérétiques du XVIIe siècle, récemment découverts* (en russe : *Vnov otkrytija...*), dans *Lět. zan.* (1905), t. XVIII, Pétersbourg, 1907; on y trouve les écrits du prince Khvorostinin, d'Ivan Katyrev Rostovskij.

Plus important est le rôle joué par le prêtre Ivan Vasil'evič Nasedka. Moine à la laure de la Troitsa, il contribua à délivrer la Moscovie des armées polonaises. Après l'avènement des Romanov, il travailla avec son archimandrite Denys à la correction des livres liturgiques. Nous ne décrirons pas ici les fameuses controverses dans lesquelles il fut entraîné pour avoir supprimé dans la formule de la bénédiction de l'eau les paroles *i ognem* (et par le feu). Il fut excommunié, emprisonné, mais, plus heureux que son supérieur Denys, il réussit à se faire rapidement libérer; il fut absous par un nouveau concile et écrivit deux traités pour justifier sa correction.

En 1622 il fit partie d'une ambassade envoyée en Danemark et eut l'occasion de voir les protestants chez eux. De retour en Moscovie, il rédigea sa volumineuse *Exposition contre Luther (Izloženie na Liutory)* encore inédite. Il s'était inspiré surtout d'auteurs occidentaux, blanc-russiens et ukrainiens, car ici, tout comme pour la polémique antilatine, les occidentaux avaient ouvert la voie aux Moscovites. Le prêtre Basile d'Ostrog avait

consacré aux protestants une partie importante de son ouvrage sur l'unité et la vérité de la foi orthodoxe. Cet ouvrage, bientôt traduit en russe, devint accessible aux savants moscovites. En 1602, un anonyme publia à Vilna un traité sur les images, la croix, la louange de Dieu, la louange et l'invocation des saints et sur d'autres articles de foi de la seule véritable Église en douze chapitres, dirigés surtout contre les différents « iconoclastes et ariens », c'est-à-dire contre les protestants de toute secte qui s'étaient multipliés en Pologne et en Lithuanie. L'ouvrage fut bientôt traduit en russe, peut-être par Nasedka lui-même, mais il ne fut pas publié tel quel. Nasedka lui ajouta trente-cinq chapitres tirés de diverses autres sources (psautier commenté, Flavius Josèphe, d'autres ouvrages de Russie occidentale). Nasedka avait beaucoup ajouté de son propre fond. Moins homogène et serré que le *Traité sur les images*, le nouvel ouvrage avait plus de variété. Ainsi Nasedka parlait de l'invocation des saints (c. XIII), du monachisme (c. XIV), des églises et des mystères (c.-à-d. des sacrements) (c. XV), du clergé luthérien (c. XVI), des fêtes en l'honneur des saints (c. XVII), de la manière de compter les années, du canon des Livres saints et de la tradition (c. XXIII), du baptême (c. XXIV), de la hiérarchie (c. XXV), du pain dans le sacrement de l'eucharistie (c. XXVI-XLV), de l'autorité des saints Pères et des conciles œcuméniques (c. XLVI), de la supériorité de l'Église orthodoxe (c. XLVII), du serment (c. XLVIII), et de la *prosphora* dans le sacrement de l'eucharistie (c. XLIX). On remarque l'importance donnée à la sainte eucharistie dans cette étude. De fait, c'est là une différence fondamentale entre l'orthodoxie et le protestantisme. Vingt chapitres traitent de la seule question des azymes, ceci contre les catholiques! Les arguments sont classiques. Les latins et les luthériens, paraît-il, reprochaient aux orthodoxes l'usage de la *prosphora* en disant que Jésus avait donné à ses apôtres du pain, non un sceau. Le polémiste explique que les souffrances de Notre-Seigneur, prédites dans l'Ancien Testament, furent rappelées au moment de l'institution par le Sauveur lui-même (Tsvêtaêv, *Protestantstvo...*, p. 618-619). Tsvêtaêv nous dit aussi que Nasedka traita du moment de la transsubstantiation, mais il n'a pas cru utile de nous donner des détails à ce sujet.

L'*Exposition contre Luther* ne fut jamais imprimée, mais elle circulait en grand nombre de copies quand parut un *Sobornik* ou *Recueil de discours choisis sur le culte et la vénération des icones*. Ce traité semble bien être le premier ouvrage de polémique antiprotestante qui soit sorti des presses moscovites. Il contient douze chapitres tirés presque uniquement d'anciens auteurs : Constantin Porphyrogénète sur l'image achéropite; deux lettres du pape Grégoire à Léon l'Isaurien sur les saintes images; le discours de Germain de Constantinople au même empereur sur le culte des images et de la sainte croix; quatre écrits de saint Jean Damascène; le Rouleau multiple *(mnogoslozniyj svitok)* adressé à l'empereur Théophile, un récit sur les miracles de l'image de la Mère de Dieu appelée Romaine. Le seul *slovo* russe qui ait trouvé place dans ce recueil est un chapitre de Zénobe Otenskij que nous avons analysé ailleurs.

Deux autres recueils rendirent service aux polémistes antiluthériens : ce furent le *Kniga Kirilovskaja* dont nous avons déjà parlé, basé en grande partie (pour ce qui est de la polémique antiluthérienne) sur l'*Exposition contre Luther*. Nasedka prit une part importante à la rédaction de cet ouvrage. L'autre livre, le *Livre sur la foi*, était, nous l'avons dit, d'inspiration surtout occidentale.

Sur Nasedka, en plus des ouvrages généraux de Tsvêtaêv (voir col. 282) : A.-P. Golubtsov, *Sur l'auteur, la date de composition, le but et le contenu de « l'Exposition contre Luther »* (en russe : *K voprosu...*), suppléments à l'édit. des ouvrages des SS. Pères *(Pribavlenija...)*, 1888, t. XLII, p. 152 sq.; A. Silov, *Iarti ilei Nasedka (Ivan Vasilevič)*, dans le *Dictionnaire biographique russe* (l'article est de 1914).

Les fiançailles de la princesse russe Irène Mikhailovna avec le prince Valdémar de Danemark furent l'occasion de nouvelles polémiques. Valdémar venu à Moscou (1641) pour affaires commerciales était rentré chez lui sans rien obtenir. On avait décidé à Moscou qu'il ferait un parti convenable pour la Mikhailovna. On s'empressa d'envoyer des ambassadeurs au Danemark pour demander le jeune prince en mariage, ce qui ne fut accordé qu'après l'assurance formelle de la part de Michel Feodorovič que Valdémar ne serait pas gêné dans la pratique de sa religion. Le prince danois s'était à peine installé au Kremlin (21 janvier 1644) qu'on lui proposa de passer à l'orthodoxie (8 février). Il refusa, allégua le traité et demanda à rentrer dans son pays. On lui répondit que l'ambassadeur qui avait négocié le traité n'avait pas eu d'instructions sur la question religieuse et qu'on ne pouvait, sans se déshonorer, renvoyer Valdémar chez lui. Il valait donc mieux, pour lui, se mettre simplement à l'étude et discuter avec des ecclésiastiques. Valdémar, qui partageait les vues de ses coreligionnaires sur la capacité intellectuelle des Moscovites, aurait répliqué : « Je suis plus instruit que tous vos popes; j'ai lu cinq fois la Bible et je la sais par cœur; mais si le tsar et le patriarche désirent une discussion, je suis prêt à les écouter. » Cinq jours après, le prince était convoqué chez le tsar et on l'invitait à obéir au souverain. Il répliqua qu'il était prêt à obéir jusqu'à l'effusion du sang, mais qu'il ne pouvait être question de changer de religion. Trois jours après, Valdémar écrivit au tsar en l'accusant de manquer à la parole donnée. Michel subtilisait sur la lettre des conventions passées et Valdémar s'inquiétait. Le 21 avril, il reçut une lettre formelle du patriarche Joseph qui l'invitait, avec de nombreuses raisons à l'appui, à se faire baptiser. On passait à la polémique écrite!

Cette lettre du patriarche fut rédigée, ce semble, par Ivan Nasedka qui se servit, en l'occurrence, de la lettre du métropolite Jean de Russie, du fameux et inépuisable Περὶ τῶν Φράγγων et enfin de sa propre *Exposition contre Luther*. Cette lettre fut souvent recopiée et courut en beaucoup de mains : le patriarche invite Valdémar à obéir au souverain et à se faire orthodoxe. Il rappelle l'union primitive des Romains avec les Grecs, la défection du pape suivie de la chute de tout l'Occident, enfin l'avènement de Luther et de Calvin, leurs écrits contre les évangiles et les conciles. Puis il aborde le point brûlant : il n'y a qu'un baptême qui se fait par triple immersion. Ainsi Jean-Baptiste baptisa le Sauveur, de même l'apôtre Pierre, suivant la description circonstanciée de saint Clément de Rome, baptisa les Romains. Il y a d'autres références encore à Clément de Rome et à Denys l'Aréopagite. Il ne peut donc pas être question d'un second baptême, puisqu'il n'y a qu'un seul baptême, mais Valdémar ayant été imparfaitement baptisé, doit l'être maintenant par triple immersion. Il n'y a pas de péché à cela; mais si le prince est inquiet, « moi, l'humble patriarche avec tout le concile, je prends ce péché sur moi, et ce prétendu péché sera sur nous et non sur toi ».

Parmi les trois cents personnes de la suite du prince danois, se trouvait le pasteur Matthieu Velhaber. Ce fut lui qui rédigea la réponse du prince : il le fit dans un docte traité, précis, documenté, autrement serré et logique que l'écrit moscovite. Son travail était accompagné d'une lettre courtoise, où le prince rappelait les conventions passées, protestait de son obéissance vis-

à-vis du tsar Michel, mais proclamait qu'il fallait obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Afin que le patriarche ne crût pas que les protestants ignoraient leur religion, il présentait cette exposition en vingt et un chapitres.

La réponse russe, écrite encore par Nasedka, porte la date du 23 mai 1644; elle est fondée sur le *Livre de Cyrille*, le *décret* du synode de 1620 que nous connaissons déjà, l'*Exposition contre Luther* que nous avons étudiée, et quelques écrits des Pères. Les manuscrits en sont nombreux. Elle est loin d'avoir la précision et la science de l'écrit du pasteur protestant. Nasedka ne touche pas plus que celui-ci la question essentielle : le libre examen des textes bibliques.

Il affirme la nécessité de la tradition pour des raisons bizarres. Il faut accepter tout ce que disent les Pères, dit-il, car « l'Esprit-Saint agit sur eux comme sur les apôtres ». Ils firent « de grands prodiges et miracles, et sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, ils dirent beaucoup de choses extraordinaires et admirables, et l'*opération du Saint-Esprit se manifesta en eux en toutes choses exactement comme chez les apôtres* ». Nous avons là un critère qui nous mène loin. L'estime des protestants pour les conciles n'est pas suffisante. Les sept cornes et les sept yeux de l'agneau de l'Apocalypse qui sont les sept esprits de Dieu sont précisément les sept conciles. En plus de l'Écriture sainte, il faut aussi admettre des traditions orales, I Cor., xi, 2; II Thess., ii, 15; Tit., i, 5; saint Basile et d'autres (c. iv). On reprend quelques points de détail : les mariages mixtes étaient permis au début du christianisme afin de ne pas révolutionner l'ordre social (c. i); quant à l'eucharistie, il faut se servir de pain *(khlêb)* et non d'azymes qui ne sont pas du pain, puisqu'il leur manque le ferment qui représente l'âme et le sel qui représente l'esprit. La nécessité de l'eau dans le calice est prouvée par I Joa., v, 6 et Joa., xix, 34. Lors de l'institution de l'eucharistie, le Christ n'était pas encore crucifié; son côté n'avait pas été ouvert et le mystère de l'eau n'avait pas encore été accompli (c. v). Le chapitre sur le culte des images est dans la tradition moscovite : distinction (peu clairement établie) entre icones et idoles; on reparle des images plus ou moins authentiques du Nouveau Testament (c. viii). Laissons de côté d'autres remarques et donnons la pensée de Nasedka sur le baptême. Les arguments de Velhaber ont porté et l'écrivain moscovite est embarrassé. Il s'obstine à prouver que le Christ fut trois jours et trois nuits dans le tombeau; voici comment : le vendredi saint, de la sixième à la neuvième heure, ce fut la nuit (les ténèbres couvrirent la terre); puis ce fut le jour jusqu'au coucher du soleil. Il y a ensuite la nuit et le jour du samedi; enfin, la nuit du dimanche fut transfigurée en jour par la Résurrection. Jean plongea le Christ *dans* le Jourdain, sinon, il aurait dû le baptiser sur la rive. Il cite Denys l'Aréopagite (c. xiii-xix). Au chapitre xx, il décrit le baptême (par immersion) de Constantin et de saint Vladimir.

Il y eut ensuite des disputes orales entre Velhaber et Nasedka, d'autres encore entre Velhaber et deux archimandrites grecs de passage. Il est difficile de se fier aux comptes rendus de ces joutes théologiques; ceux de Velhaber semblent moins embarrassés et plus sincères. Les Grecs firent de la philologie allemande et soutinrent que *taufen* voulait dire plonger dans l'eau par immersion totale. Velhaber « répondit plus de cent fois que ce n'était pas vrai, et qu'il espérait savoir son allemand mieux qu'eux », que *taufen* vient de l'hébreu *tava* qui veut dire « poser un fondement ». Ces disputes étaient inutiles; le pasteur protestant, désespérant d'ébranler les idées arrêtées de ses adversaires, demanda de ne plus continuer la discussion. Certains Moscovites semblent avoir été pourtant impressionnés : le prince Siméon Sakhovskoj fut accusé d'avoir dit et même écrit qu'Irène pouvait épouser Valdémar sans péché. Il fut condamné pour cela à être brûlé vif, mais, suivant la miséricordieuse pratique du souverain, il fut seulement déporté dans un monastère. Le mariage n'eut pas lieu. Michel Feodorovič mourut et Valdémar put enfin rentrer dans son pays.

A.-P. Golubtsov, *Les disputes religieuses suscitées par l'affaire du prince royal Valdémar et de la tsarevna Irène Mikhailovna* (en russe : *Prenija o vêrc...*), Moscou, 1891; du même, *Monuments des disputes religieuses*, dans *Čtenija*, 1892, 2, p. xxvi-350; C. Nyrop, *Nogle Optysninger om Grev Valdemar Kristians Ruslandsfaerd (1643-1645)*, Copenhague, 1891.

Nous parlerons ailleurs (col. 308) des polémiques de Siméon de Polock contre les protestants.

Vers la fin du xviie siècle, alors que les protestants se multipliaient en Russie, d'autres écrits furent composés contre eux. Lebedev a fait une édition (d'ailleurs critiquée) de deux de ces écrits : le premier, attribué à Ignace, archimandrite de Novo-Spass (1684-1692) avant d'être archevêque de Tobolsk (1692-1701), se distingue par un ton décidément grossier. Pour le fond, c'est le traité classique sur le culte des saints et des images avec une addition (peu intéressante) sur la vie érémitique et la liberté humaine. Le second est plus intéressant, plus éloquent surtout. C'est le *Discours contre les latins et les luthériens; comment il ne convient pas de bâtir des églises et des kirki hérétiques pour eux dans le territoire de Moscou et dans toute la terre russe.* Il exprime bien les inquiétudes des Moscovites de la vieille école à la vue des nombreux étrangers admis dans leur pays par Pierre le Grand et qui multipliaient, sous la conduite du jeune despote, les profanations les plus scandaleuses. Voir A.-S. Lebedev, *Travaux polémiques antiluthériens récemment découverts*, dans *Čtenija*, 1884, 3.

Il faudrait, pour être complet, parler encore des infiltrations protestantes dans la théologie russe par le moyen des prélats grecs ou des livres grecs envoyés à Moscou; celles-ci se manifestèrent surtout après l'avènement de Pierre le Grand (1682), dans la seconde période de l'histoire de la pensée religieuse en Russie. La confession de Cyrille Lucar semble avoir eu peu d'influence en Moscovie. Pas davantage celle de Métrophane Critopoulos. Le seul épisode significatif doit être rattaché à la venue en Moscovie des frères Likhudi dont nous parlerons tout au long.

Outre les travaux déjà indiqués au cours de ce paragraphe, voir Joh. Bothwidus, *Theses de quæstione : utrum Muschovitæ sint christiani*, Leipzig, 1750; H. Dalton, *Geschichte der reformierten Kirche in Russland*, Gotha, 1865; du même, *Beiträge zur Geschichte der evangelischen Kirche in Russland*, 4 vol., Gotha, 1867, 1869; Berlin, 1898, 1905; Joh. Lasicki, *De Russorum Moscovitarum et Tartarorum religione*, Spire, 1582; N.-P. Likhačev, *Un étranger bienveillant envers la Russie au XVIIe siècle* (en russe : *Inostrancls dobroželatel'...*), dans *Ist. Vêst.*, juill. 1898, il s'agit de Johann Gottfried Gregori, pasteur protestant de Moscou; A. Nikol'skij, *Matériaux pour l'histoire de la polémique antiluthérienne en Russie du Nord-Est aux XVIe et XVIIe siècles*, dans *Trudy*, 1861, n. 1, 2; M. Siricius, *Religio Moscovitica*, Giessen, 1661; Joh. Schwabe, *Tsukrov Moskovskij sive dissertatio theologica de relig. ritibusque Moscovitarum*, Iéna, 1665.

XV. Le patriarche Nikon; le schisme des starovières (vieux-croyants). Concile de 1666-1667.— Une grave scission se produisit dans l'Église orthodoxe de Russie au milieu du xviie siècle. L'occasion en fut la correction des livres et cérémonies liturgiques entreprise par le patriarche Nikon.

Après la consécration du patriarche Philarète par Théophane de Jérusalem (1619), les hiérarques de l'Orient turc vinrent de plus en plus fréquemment quêter en Moscovie. Les simples moines ou dignitaires

inférieurs étaient arrêtés à la ville frontière de Putivl, recevaient une aumône suivant leur rang et étaient renvoyés chez eux. Les patriarches, métropolites, archevêques et évêques, archimandrites et higoumènes et ceux qui savaient se tirer d'affaire arrivaient à Moscou où ils étaient les bienvenus, surtout sous le règne du pieux Alexis Mikhailovič (1645-1676) dont la piété allait parfaitement d'accord avec de larges visées politiques sur tout l'Orient. Ces prélats affichaient assez volontiers un dédain hautain vis-à-vis des Russes qu'ils traitaient de grossiers, d'ignorants et d'incultes. A Moscou, un groupe, petit par le nombre, mais puissant à la cour, donnait raison aux prélats grecs et croyait qu'une réforme s'imposait. Le clergé inférieur, campagnard surtout, convaincu que Moscou était la troisième et dernière Rome depuis que les Grecs avaient perdu l'intégrité de la foi, se méfiait de ces visiteurs dont la conduite n'était pas toujours édifiante.

Depuis l'établissement définitif d'une imprimerie à Moscou (début du XVIIe siècle), les éditions des livres liturgiques s'étaient multipliées mais pas toujours avec l'uniformité requise; les correcteurs avaient grande liberté (sauf pour le cas retentissant auquel nous avons fait allusion col. 279) dans le choix et l'impression des textes; ils décidaient, par exemple, quels Russes pieux devaient être admis dans les diptyques! Entre ces livres et ceux des visiteurs grecs, qui apportaient des euchologes imprimés à Venise ou ailleurs, les différences, quoique d'ordre secondaire, étaient nécessairement multiples. Nombreuses aussi les pratiques différentes qu'un trop long isolement par rapport à Constantinople ou un désir immodéré de pompe et de splendeur avait introduites en Russie. Tout un petit groupe, en Russie, désirait réformer l'orthodoxie moscovite en la rapprochant de la manière grecque. C'était la rendre plus œcuménique. Telle était en tous cas l'idée du tsar et de son confesseur. Nikon fut nommé patriarche (1652) précisément parce qu'il avait adopté les vues de son souverain et qu'il était homme à les mener à bout.

Quand Nikon eut abandonné le patriarcat (nous avons traité de la question de Nikon dans un article séparé, t. XI, col. 646-655; on trouvera au même endroit une bibliographie suffisante sur l'illustre patriarche), et que la lutte entre le tsar Alexis Mikhailovič et lui s'accentua, Alexis crut bien faire en appelant à Moscou quelques-uns des anciens adversaires du patriarche déchu. Ainsi, le protopope Avvacum qui, dans son exil de Sibérie, s'était fait une auréole de martyr, fut reçu à Moscou comme « un ange de Dieu » et logé... à l'imprimerie! Sa prédication passionnée, le récit de ses terribles souffrances (enjolivé pourtant quelque peu), lui créa vite une très grande popularité. Il eut beaucoup de disciples, même dans la haute noblesse, et la femme du tsar passait pour lui être favorable. Parmi ses disciples les plus exaltés il faut compter les princesses Urusova et Morozova qui devaient acquérir une gloire impérissable dans la secte, pour la constante fermeté avec laquelle elles subirent les tourments pour leur conviction religieuse. Il faut d'ailleurs reconnaître que les starovières montrèrent souvent un courage magnifique. Parmi ces opposants moscovites, un des plus remarqués fut le protopope Nikita Pustosviat de Suzdal qui écrivit une longue réfutation du *Skrižal* ou recueil des réformes imposées par Nikon. Son écrit qui circula longtemps en manuscrit avant d'être saisi par la police défendait, entre autres doctrines, deux thèses qui valent d'être signalées : contre le *Skrižal* il maintenait la doctrine de l'immaculée conception avec des arguments quelque peu bizarres, nettement moscovites et tout à fait différents des arguments latinisants qu'on peut lire chez les théologiens kiéviens de cette époque. Il essaya aussi de démontrer que la transsubstantiation s'opérait, non pas par les paroles du Christ comme il l'avait cru lire dans le *Skrižal*, ni par l'épiclèse comme le prétendaient d'ordinaire les pravoslaves grecs, mais durant la proscomédie. C'était là, de fait, une opinion beaucoup plus répandue parmi les anciens Russes qu'on n'est porté à croire. Les premiers starovières, pour la plupart, y tenaient beaucoup. Ils n'étaient pas les seuls.

Concile de 1666-1667. — Parmi les prélats qui y siégèrent se trouvaient Païse Ligaridès, le métropolite Théodose de Serbie et, à partir de la fin de 1666, deux patriarches de l'Orient turc et de nombreux métropolites et archevêques. Aussi on l'appela le *Grand concile de Moscou*. La première session eut lieu en février 1666. Le concile proclama tout d'abord que les patriarches grecs, quoiqu'ils vécussent sous la domination turque, n'avaient pas perdu l'orthodoxie; puis on accepta comme orthodoxes les livres liturgiques grecs; enfin on approuva le synode de 1654. C'était approuver l'œuvre de Nikon. C'était aussi porter un coup pénible à la thèse classique de Moscou la troisième Rome.

A partir de la troisième session, les chefs du schisme starovière furent successivement convoqués devant le concile. L'évêque Alexandre de Viatka qui avait relevé toutes les variantes entre le missel du patriarche Philarète et celui de Nikon fut « éclairé » et fit « sincèrement pénitence ». Avvacum, lui, fut condamné et dégradé. Nikita Pustosviat, l'auteur de l'écrit contre le *Skrižal*, fit pénitence et fut pardonné jusqu'à sa prochaine révolte (il mourra exécuté lui aussi!). Le diacre Théodore et le moine Lazare se révoltèrent et furent condamnés à avoir la langue coupée, ce qui ne les empêcha pas, miracle ou non, de continuer à prêcher le *raskol*.

Le concile en même temps avait chargé le métropolite de Gaza, Païse Ligaridès, d'écrire une réfutation de l'écrit de Nikita Pustosviat contre le *Skrižal*. Ce travail de Ligaridès ayant déplu, la même commission fut donnée à Siméon de Polock. Celui-ci écrivit alors sa *Verge de direction* dans laquelle, entre autres choses, il défendit l'immaculée conception de la vierge Marie. Sur la transsubstantiation, il soutenait l'opinion catholique, quoiqu'à la fin de son paragraphe il ait aussi ajouté quelques mots sur l'utilité de l'épiclèse. La *Verge de direction* fut approuvée par le concile, et fut réexaminée l'année suivante, publiée au nom de tous, et solennellement recommandée par le patriarche.

Car, dès le début de novembre 1666, deux patriarches orientaux (Antioche et Alexandrie) vinrent à Moscou, convoqués par le tsar pour procéder à la déposition du patriarche Nikon et en même temps pour délibérer sur la réforme liturgique. En plus des deux patriarches déjà nommés, cinq métropolites représentaient le patriarcat de Constantinople; pour Jérusalem, il y avait Païse Ligaridès, métropolite de Gaza, et l'archevêque du Sinaï; en tout vingt-neuf hiérarques, sans compter, bien entendu, les archimandrites, higoumènes, etc. Réunion imposante en vérité. Jusqu'au 12 décembre, il y eut huit sessions, toutes ayant trait à la déposition du patriarche Nikon; puis, on suspendit le concile.

Le 26 février 1667, il se réunit à nouveau, cette fois avec le nouveau patriarche de Moscou, Joasaph. Nous n'avons pas le procès-verbal des séances; mais les décisions finales ont été conservées. L'intérêt théologique du concile est presque nul! On réprouva certaines pratiques introduites par Nikon (il avait interdit, par exemple, de donner les derniers sacrements aux malfaiteurs condamnés à mort et il avait introduit des miroirs dans les sacristies et les sanctuaires pour mettre barbe et cheveux en ordre...). On approuva de nouveau les livres liturgiques des conciles précédents. Le missel de 1667 fut examiné et approuvé officiellement par tout le concile et confirmé comme prototype de

tous les missels futurs : « Et si un ange vient après nous dire autre chose, ne le croyez pas » (n. 24). On verra ce que le patriarche Joachim fera de cette interdiction. On approuva le *Skrižal* et on ordonna de l'avoir « en grand honneur à cause des nombreux raisonnements théologiques et mystères ecclésiastiques qu'il contient». Cependant sa lecture n'est pas recommandée à tous, car les ignorants comme Nikita, Avvacum et Lazare s'y perdraient. On approuva de même la lettre de Païse de Constantinople à Nikon, imprimée dans le *Skrižal* et la *Verge de direction* (n. 27). Pour donner plus de force à ses décrets, le concile fit d'autres références encore à cet ouvrage, en sorte qu'on peut le considérer comme l'expression du grand concile de 1666-1667. On renouvela de même les prescriptions sur le signe de la croix, sur le nom de Jésus (Jisus et non Isus), le triple Alleluia, le nombre et la forme des *prosphoræ*. On approuva encore la correction *(izpravlenie)* du symbole, toutes les autres réformes, enfin, que le patriarche Nikon avait introduites. On condamna les écrits qui justifiaient l'attitude starovière : la légende du klobuk blanc (voir col. 248) dont ils se prévalaient pour mettre en doute l'orthodoxie des Grecs, le *Stoglav* (voir col. 264), la *Vie de saint Euphrosyne de Pskov* où il était question du triple Alleluia.

Parmi les décrets disciplinaires, le plus important était celui qui supprimait le Bureau des monastères *(Monastyrskij prikaz)*, établi en 1649 en dépit des saints canons. On supprima aussi la rebaptisation des latins. On fit comparaître encore les principaux dissidents devant le concile, et il y eut des scènes orageuses quand Avvacum, par exemple, se mit à maudire les patriarches orientaux et les évêques russes. Les principaux des rélutants furent envoyés en captivité au monastère de Pustozero, sur l'Océan arctique.

L'opposition à la réforme s'accentuait. Fameuse surtout fut la résistance du monastère de Solovki. Dès le 30 août 1657, les nouveaux livres avaient été introduits dans l'antique monastère, mais les moines, fidèles aux anciennes traditions, refusèrent de les accepter. Les pourparlers traînèrent jusqu'en 1666. En 1667, le tsar envoya une terrible lettre au monastère, le dépouillant de tous ses domaines et de tous ses privilèges et annonçant l'arrivée d'une compagnie de soldats *(streltsi)*. Les moines se proclamèrent confesseurs et martyrs, s'armèrent et, durant huit ans, jusqu'en 1676, opposèrent une résistance héroïque aux troupes de plus en plus nombreuses qui les assiégeaient. Les milliers de pèlerins qui venaient, durant ces huit ans, de toute la Russie pour faire leurs dévotions au sépulcre des fondateurs du monastère virent de leurs yeux les exploits formidables de ces moines incorruptibles qui voulaient conserver l'héritage de leurs aïeux sans se laisser corrompre par les « suppôts de l'Antéchrist » comme ils appelaient les nikoniens. Des réchappés du monastère parcouraient les rives de la mer Blanche, prêchaient leur évangile avec une ardeur de martyrs et jetaient les fondements de ces nombreuses chrétientés starovières qui devaient se développer sur la triste Pomorie, sur les rives de la mer Blanche et de l'Océan arctique. Le monastère tomba enfin par trahison et les moines furent massacrés.

Les doctrines des starovières : Moscou, troisième Rome. — Ces dissidents tiraient les conclusions logiques de ce qu'on leur avait appris. Les Grecs, leur avait-on répété, depuis la chute de Constantinople, avaient perdu la fleur de l'orthodoxie qui s'était réfugiée dans l'empire moscovite. Avvacum s'écriait en parlant au tsar : « Laisse donc ce *Kyrie eleison;* c'est ainsi que parlent les Grecs, crache sur eux! Toi, Mikhaïlovič, tu n'es pas grec, tu es russe; parle ta langue natale. Comme Dieu nous a enseigné, ainsi il faut parler. Dieu ne nous aime pas moins que les Grecs. Par saint Cyrille et son frère, il nous a donné les livres saints dans notre langue. » *Œuvres* d'Avvacum, dans *Monuments...*, col. 475. Les Russes, autocéphales depuis longtemps, méprisaient les prélats grecs qui scandalisaient la Moscovie avec leur trafic d'indulgences, de reliques, de fourrures aussi, par le désordre de leur vie privée et leur insatiable soif d'argent. Il était intolérable d'abandonner la glorieuse orthodoxie des thaumaturges de la terre russe pour se mettre à telle école. Au concile de 1667, Avvacum avait été vivement offensé d'entendre un évêque russe s'écrier : « Nos saints étaient des sots et ne savaient ni lire ni écrire, comment les croire? »

On avait, de même, appris aux Russes que tout est immuable dans l'orthodoxie et que l'on ne peut en aucune façon introduire des nouveautés dans la forme extérieure des cérémonies. Le grand grief des grecs contre les latins avait été l'addition du *Filioque* au symbole, malgré les prescriptions du IIIe concile œcuménique (la question dogmatique ne venait qu'en second lieu). Or, ici, on avait bel et bien corrigé le symbole de l'aveu même des nikoniens. Les catalogues d'erreurs latines que chaque prêtre russe pouvait lire dans son *Trebnik* ne contenaient ordinairement que des pratiques externes sans grande importance; ici, on touchait au nom de Dieu, au signe de la croix, à la croix elle-même, au sacrifice liturgique... Manifestement la foi venait de défaillir en Moscovie. Mais alors? D'épouvantables conséquences se tiraient logiquement de ces prémisses. La troisième et dernière Rome est tombée. C'est maintenant le règne de l'Antéchrist.

L'eschatologie starovière. — Malgré les brillantes études de Ščapov et de ses disciples qui voient dans le *raskol* de 1666 un phénomène d'ordre social, nous sommes convaincus que, jusqu'à l'avènement de Pierre le Grand, ce fut un événement exclusivement religieux. La doctrine centrale était une croyance absolue à la venue prochaine de l'Antéchrist. Vers 1669, alors que les esprits à Moscou étaient surexcités par les rumeurs de plus en plus inquiétantes sur la fin du monde, le diacre Théodore, au nom de tous les prisonniers de Pustozero (Avvacum et les autres) écrivit une longue lettre à la communauté moscovite starovière pour préciser l'état de la question : il est prédit, disait-il en substance, que l'orthodoxie restera à Moscou jusqu'à la fin des temps; ainsi le veulent les éloges des patriarches grecs (Jérémie de Constantinople et Théophane de Jérusalem) et la légende du klobuk blanc. Aujourd'hui, ce n'est certes pas encore le dernier jour, mais c'est bien l'apostasie générale qui doit précéder la fin du monde. Mille ans après l'incarnation, le diable fut déchaîné, le dragon fut jeté du ciel en Occident et par sa queue (le pape) il entraîna dans sa chute le tiers des croyants (Apoc., xx, 2, 7; cf. xII, 4). Six cents ans après, la Petite-Russie laissa la foi. C'était l'union de Brest (1596) et l' « hérésie » des « uniates ». Encore soixante ans, et Satan par son suppôt Nikon détruisit la foi en Grande-Russie. Cette exégèse du chiffre de la bête apparaît dans tous les premiers théoriciens du *raskol*. Avvakum eut une vision de l'Antéchrist.

De là à préciser la personne de l'Antéchrist, la distance n'était pas grande. Nikon fut désigné par beaucoup comme remplissant ce rôle. On trouva dès lors un nombre infini de racontars à son sujet. Un Tartare lui avait prédit sa future destinée; des saints moines avaient vu des serpents rôder autour du palais patriarcal. Quand Nikon était moine à Anzer, saint Éléazar avait eu de terribles visions à son sujet. Nikon, on le racontait à voix basse, sortait tous les soirs avec le diable sur le lac de Thérapontov, près du monastère où il était enfermé captif, et causait avec lui. Même avant le concile de 1666, le moine Éphrem Potemkin avait annoncé que « l'Antéchrist était déjà né », que le sceau sur les *prosphoræ* « était le sceau de l'Antéchrist » et

que le patriarche Nikon était « le mauvais lui-même ». Moscou était pleine de ces rumeurs, et on interrogea les « Pères » de Pustozero. Cette fois, ils répondirent séparément, car une brouille épouvantable y avait éclaté entre Avvacum et Théodore et les gros mots accompagnaient les anathèmes quand les deux chefs se causaient... Théodore répliqua donc que l'Antéchrist n'était pas encore venu et que Nikon n'était que son « proche précurseur ». Avvacum répondit dans le même sens. Nikon, disait-il, est né d'un Tartare et d'une femme de mauvaise vie. Or, les Tartares sont de la tribu d'Agar, tandis que l'Antéchrist doit naître de la tribu de Dan. On lança aussi, mais avec peu de succès, l'idée que l'Antéchrist était le tsar Alexis Mikhailovič. En tous cas, presque tous les premiers starovières crurent fermement à un Antéchrist individuel.

D'autres crurent que l'Antéchrist était une abstraction, quelque chose de spirituel et d'intangible. Avvacum polémisa longtemps contre cette idée, manifestement entretenue par quelques inconnus et qui se fit surtout jour au concile starovière de Novgorod (1694), où il fut décrété que « nous devons croire sans aucun doute et enseigner aux autres que, à cause de nos péchés, nous sommes arrivés à la fin du monde, que maintenant l'Antéchrist règne dans le monde, mais règne spirituellement dans l'Église visible; il est assis sur le trône du Dieu vivant sous le nom de Jisus et il se montre comme Dieu ».

On attendit alors la fin du monde. Des calculs, plus ingénieux les uns que les autres, fixèrent la fin du monde pour 1674; un autre précisa 1691; un troisième enfin, qui avait dans sa possession « un autographe écrit par le doigt de Dieu avant la création du monde », calcula 1692. Il s'appelait Cosme Kosoj. Il rassembla une armée pour « purifier la terre », fut pris, envoyé à Moscou et exécuté. Les passions étaient surexcitées par ces délires apocalyptiques. Les manuscrits les plus extraordinaires, où le dragon et ses œuvres étaient peints en couleurs flamboyantes (quelques-uns se trouvent aujourd'hui à la bibliothèque de l'Institut oriental de Rome), circulaient de main en main. On en arriva à la pratique la plus extraordinaire que des illuminés inventèrent jamais.

Le suicide collectif. — C'est la même idée que celle de la fin du monde. Les temps sont arrivés : mieux vaut mourir que servir l'Antéchrist. Il est impossible de vivre au milieu d'apostats, de procréer des enfants qui seront en danger de se damner. Le gouvernement, d'autre part, appliquait déjà des sanctions brutales aux dissidents. « A Kazan, écrivait Avvacum, les nikoniens ont brûlé trente personnes, autant en Sibérie, six à Vladimir, quatorze à Borovsk. A Nižnij-Novgorod, ce fut magnifique... Ils se précipitèrent eux-mêmes dans les flammes afin de conserver leur orthodoxie entière et immaculée et, ayant brûlé leurs corps, ils livrèrent leurs âmes à Dieu ». Le 6 janvier 1679, dix-sept cents personnes se brûlèrent vives à Tobolsk; le 24 octobre 1687, plus de trois cents s'enfermèrent dans les environs de Tiumen et, quand la police vint les sommer de se rendre, ils incendièrent leur refuge et périrent dans les flammes. Vers 1680 ou un peu plus tard, quatre ou cinq mille firent de même dans le gouvernement de Jaroslav, près de la bourgade de Romanov. Ces horribles pratiques commencèrent aussi dans le territoire de la Pomorie. Le 4 mars 1687, le moine Ignace se brûla avec deux mille sept cents personnes; la même année, un autre moine du nom de Pinin en réunit un millier et se brûla avec elles. Il est difficile de préciser le nombre de ceux qui périrent ainsi. D.-I. Sapožnikov compta 8 834 personnes depuis le début du *raskol* jusqu'à la fin du XVIIe siècle, mais on note dans son étude une constante préoccupation de diminuer l'ampleur de ce phénomène; d'autres ont parlé de cent mille, mais c'est là un autre extrême. Il est difficile d'établir des comptes même approximatifs.

Il va sans dire qu'une telle folie trouva bientôt des adversaires, même parmi les dissidents, d'autant plus que ceux qui la prêchaient ne la pratiquaient pas toujours. Un concile starovière réuni en 1691, auquel participèrent environ deux cents moines et beaucoup de laïques, condamna énergiquement tous ceux qui oseraient « se tuer par le feu, se noyer dans l'eau, s'égorger avec un couteau, ou se suicider de quelque manière que ce fût ». On interdit de les commémorer dans la liturgie, dans les pannikhides, dans les autres prières; on ne pouvait observer leurs anniversaires ou les inscrire dans les livres synodiques. L'adversaire principal des prédicants du suicide volontaire fut le moine Euphrosyne qui laissa un mémoire quelque peu confus, mais de style vivant contre ces abominables abus.

Il distingua entre les martyrs pour la foi et les suicidés. Le suicide est « un acte diabolique », pratiqué par les seuls donatistes, « comme on peut lire chez Baronius ». Puis Euphrosyne examine les exemples allégués par ses adversaires. De fait, certains martyrs dans l'antiquité se donnèrent la mort de leurs propres mains, mais ce sont là des exceptions qui ne peuvent passer en règle générale. Puis, les objections réfutées, il passe à l'offensive. On l'attaquait à l'aide des écrits d'Avvacum; mais c'était justement la mode, alors, de composer des écrits apocryphes et de les faire circuler sous le nom de l'illustre martyr. Il décrit ensuite, et avec quelle vivacité, l'immoralité de certains brûleurs qui commettaient des infamies sur leurs victimes en leur persuadant que tout serait purifié par le feu. Il tourne en dérision ceux qui ne pratiquaient pas ce qu'ils prêchaient, mais s'enrichissaient de l'héritage des brûlés, car il ne manqua pas de gredins qui surent profiter de cette folie qui soufflait alors sur le *raskol*. Reconnaissons pourtant que beaucoup de chefs se suicidèrent avec leurs ouailles.

Les controverses de Pustozero. — Nous avons rapporté comment Avvacum, Théodore, Lazare et Épiphane avaient été envoyés à Pustozero, où ils vécurent dans de grandes privations. Ils jouissaient cependant d'une certaine liberté et continuaient à envoyer de nombreux écrits à Moscou pour diriger les communautés naissantes du *raskol*. Bientôt, pourtant, une brouille violente les divisa. Voici comment le diacre Théodore qui est, de tous les intéressés, celui dont le compte rendu est le plus calme, raconte l'incident : « Le protopope Avvacum et le diacre Lazare commencèrent à confesser que la Trinité était sur trois trônes, et qu'il y avait trois dieux et trois essences; Lazare disait qu'elle était en trois personnes et en trois substances. Ils disent que le Christ est un quatrième dieu, assis sur un quatrième trône; mais ils nient en lui l'essence même de la divinité disant qu'une vertu descendit de l'hypostase dans le sein de la Vierge, mais que la nature même du Fils et du Saint-Esprit ne descendirent jamais du ciel ». Il n'était pas dans le caractère d'Avvacum de se laisser attaquer sans riposter. Il écrivit donc d'épouvantables invectives contre Théodore. Théodore essaya de se justifier. Il écrivit un cahier dans lequel il rassembla sa doctrine sur les points controversés. Ce n'était pas un petit mérite, car les livres n'étaient pas abondants à Pustozero. Avvacum, profitant du fait que le geôlier, pour une raison ou pour une autre, était monté contre l'infortuné Théodore, le fit arrêter : « Ils me saisirent, dit le diacre, et se mirent à me frapper violemment, sans miséricorde, avec deux grandes verges. Ils fouettèrent jusqu'au sang tout mon corps nu. Puis ils m'attachèrent les mains derrière le dos et me laissèrent dans la neige pendant deux heures. » Avvacum et ses amis regardaient et se moquaient du malheureux! Pendant ce temps on fouilla sa cellule et on lui vola son cahier.

Avvacum en prit quelques passages seulement et, avec ces éléments, composa un violent écrit contre Théodore et répandit dans toute la Russie la nouvelle que le malheureux diacre était tombé dans l'hérésie, et qu'il était, par conséquent, excommunié. Théodore chercha à se défendre. Il est franchement difficile de se faire une idée exacte de ces controverses, car Avvacum ne se sentait pas à l'aise dans la terminologie théologique. Théodore est autrement précis et exact.

Sur l'eucharistie. — Avvacum et Lazare soutenaient que la transsubstantiation s'opère au début de la proscomédie; Théodore développa au contraire la thèse catholique que la transsubstantiation s'opère lors des paroles de l'institution. A l'objection tirée des prostrations faites lors de la Grande entrée, Théodore répond : « Pendant la Grande entrée, on doit s'incliner, non pas devant la parcelle de pain, et devant le vin et l'eau, mais devant le Christ, Agneau vivant, invisiblement porté par les anges. » Il réprouve les nikoniens qui refusaient de se prosterner alors « à cause de leur orgueil diabolique ».

Sur la Sainte Trinité. — C'était la controverse principale. Souvent, Avvacum se sert de termes inadmissibles. La Trinité, dit-il, c'est « trois tsars indéfectibles, trinité de divinité égale, assise sur trois trônes, trois images, une nature, natures égales, trois natures, trois natures éternelles, trois hypostases, trois rayonnements ». *Monuments*, col. 586. Comment discuter avec un homme qui se contredit si allègrement.

Ce qu'il dit des trois trônes semble bien être inspiré par une conception matérialiste de la Trinité. Pourtant, on ne sait jamais avec Avvacum. Il ajoute plus loin : « Comme le Père est Père par sa personne, ainsi le Fils, ainsi le Saint-Esprit; la Divinité n'est pas chose charnelle; je parle comme je le fais parce que j'ai une langue humaine ». *Ibid.*, col. 589. Ailleurs pourtant il affirme : « Les trois personnes sont en toutes choses égales entre elles comme Pierre, Paul et Jean le Théologien; ils sont trois, l'un à côté de l'autre, unis entre eux par l'amour de Dieu. » Col. 617. Plus loin, il précise davantage sa pensée qui devient intolérable : « Comme Pierre et Jean et Paul, trois hommes, n'ont qu'une nature humaine, ainsi Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint-Esprit; les trois ont une nature et essence divines. » Ce serait donc une unité spécifique, non une unité numérique! Avvacum, d'autre part, accusait Théodore de confondre les personnes, dans un seul mélange. Un peu plus tard, col. 631, il donne ses définitions d'essence, connature, nature, et substance. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il manque de clarté.

La christologie. — *a) L'incarnation.* — Avvacum décrit comme suit la pensée de Théodore : « Il parle ainsi de la conception du Christ : le Christ entra dans la Vierge par l'oreille; nous, au contraire, nous croyons ainsi au sujet de la conception du Verbe de Dieu suivant l'Écriture. Le prophète Gédéon *(sic!)* vit à l'Orient une porte fermée; personne ne passait à travers cette porte sauf Dieu qui la scella en sortant. » Subbotin, *Matériaux*, t. VI, p. 349. Théodore n'est certainement pas responsable d'une sottise pareille. Peut-être avait-il dit que la sainte Vierge conçut à la suite de la parole de l'ange; Avvacum avait d'ailleurs l'habitude de mal comprendre ou de mal interpréter son adversaire qui, de son côté, résuma ainsi sa doctrine : « Un de la Trinité, le Fils de Dieu, descendit lui-même du ciel sur la terre dans sa propre nature ineffable et, dans toute son immensité, il habita dans le sein de la très sainte Vierge Mère, prenant la nature humaine; et de la Vierge naquit le Christ, Dieu parfait et homme parfait; à ce moment-là et toujours, il restait au ciel, inséparable du Père. » *Matériaux*, t. VI, p. 97. Avvacum, au contraire, semble bien s'être exprimé comme le lui reprochait Théodore : « Le Fils, dit-il, sans se séparer du Père par sa nature, descendit du ciel par la vertu de sa grâce tout entier dans la Vierge pure; il descendit par la grâce : par sa nature, il était tout entier en haut, inséparable du Père. » *Monuments*, col. 618-619.

b) La descente aux enfers. — Théodore se tient à la doctrine catholique : après la mort du Christ, l'âme unie à la divinité descendit aux enfers et le corps, uni à la divinité, fut mis au tombeau. Avvacum accusa donc Théodore de couper la divinité en quatre et d'en mettre partie au tombeau, partie en enfer, « partie au paradis avec le larron, et partie sur le trône avec le Père ». *Ibid.*, col. 618. Évidemment, Avvacum tenait à conserver les trois personnes sur les trois trônes! Pour lui, après la mort du Christ, l'âme s'en alla au Père, car on ne peut admettre que « l'âme sans le corps ait été en enfer ». Le samedi soir, la chair et l'âme réunies descendirent en enfer, en rompirent les portes et, le dimanche matin, le Christ sortit de l'enfer et en délivra les âmes des justes. Pour donner une idée du langage d'Avvacum, voici la conclusion de cet écrit théologique : « Mais Théodore le Radoteur et tous ceux qui pensent avec lui, il est maudit, et il le sera, il le sera pour les siècles, le chien, le fils de p.... — Avvacum protopope. » *Monuments*, col. 649.

Avvacum, de même, voulant à tout prix que le Saint-Esprit restât sur son trône au ciel, semble bien avoir cru que le jour de la Pentecôte il ne descendit sur les apôtres que par sa grâce.

L'attitude des starovières vis-à-vis des sacrements nikoniens. — Deux courants sont à distinguer : les uns admettent la validité des sacrements nikoniens, les autres la rejettent. De cette distinction naîtra la grande division de la secte en « sans prêtres » *(bezpopovtsy)* et « avec prêtres » *(popovtsy)*. On sait qu'aucun évêque (sauf Paul de Kolomna qui disparut bientôt) ne suivit les *raskolniks* dans leur opposition aux réformes nikoniennes ; le seul recrutement possible était parmi les transfuges du camp adverse qu'ils attiraient comme ils pouvaient. Ce n'est qu'au XIXᵉ siècle qu'une hiérarchie starovière stable put enfin se constituer à Belokrinitsa en Bukovine.

Le baptême nikonien rencontra vite des adversaires. Le diacre Théodore que nous connaissons déjà fut le premier à le rejeter : « On ne peut recevoir le baptême d'un hérétique ou d'un apostat de la vraie foi, parce que l'Esprit-Saint n'agit pas par des mains et des langues hérétiques; le baptême hérétique n'est pas un baptême, mais une souillure. » Subbotin, *Matériaux*, t. VI, p. 202. Il explique ailleurs que les prêtres ordonnés par Nikon après la peste ou après le concile de 1666 ne peuvent administrer un baptême valide, « parce qu'ils font partie de l'armée de l'Antéchrist »; aussi les prêtres nikoniens, ordonnés d'après le nouveau rituel, doivent-ils être rebaptisés quand ils viennent à la « vraie foi ». En même temps que le baptême, le sacerdoce disparaît. Il n'y a plus de fidèles sauf les quelques-uns qui se cachent « dans les déserts et les montagnes ». Il ne reste donc plus qu'à attendre la fin du monde. Théodore peut être considéré comme le « sans prêtre » le plus résolu des origines.

Avvacum fut plus large. Au début, sans doute, il avait approuvé la lettre de Théodore. Il avait écrit lui-même « aux malheureux de Moscou » : « On ne reçoit pas le baptême d'un prêtre ordonné d'après l'ancien rituel mais baptisant d'après le nouveau, ou celui d'un nouveau prêtre baptisant d'après l'ancien rituel ». Subbotin, *Matériaux*, t. V, p. 221 ; *Monuments*, col. 825-826. Sa doctrine évolua suivant les cas; ainsi, il écrivait au prêtre Étienne que les enfants baptisés par les nikoniens ne devaient pas être rebaptisés, mais qu'on devait simplement suppléer les prières omises; si pourtant on avait omis l'abjuration durant la première

cérémonie, tout le baptême était à répéter. Enfin, dans une autre lettre, il accepte le baptême et le mariage conférés par les nouveaux prêtres; il suffit de compléter les cérémonies omises en se servant des anciens livres. Lettre à Isidore, dans *Monuments*, col. 942-943. Même les laïques, en cas de nécessité, peuvent baptiser.

L'eucharistie. — Il n'était pas facile de trouver des prêtres fidèles aux vieux livres. Avvacum fixa donc un rituel pour les laïques : « Allume un cierge devant l'image de la Vierge, mets sur la table une nappe, et mets-y un vase avec du vin et de l'eau dans lequel tu poseras une parcelle du corps du Christ. Prends l'encensoir, dis la prière de Jésus (Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur), encense l'image, les saints dons, toute la maison; baise les icones et la croix, et, te prosternant jusqu'à terre, récite la confession des péchés; dis ensuite la prière : *Perceptio corporis et Sanguinis tui, Domine Jesu Christe, quod ego indignus sumere præsumo...* (il donne le texte slave), demande pardon en répandant ton âme, et ensuite, avec la bénédiction de Dieu, reçois le saint sacrement et prie Dieu pour toi-même et pour nous. » *Monuments*, col. 421-422. Ailleurs il donne un rite plus « oriental » car celui que nous venons de transcrire semble avoir été composé sous d'inexplicables influences latines. Ceci supposait que les rares prêtres starovières consacraient de grandes quantités de pain et que les parcelles sacrées allaient loin. On eut beaucoup recours à Solovki, par exemple, tant que le monastère tint bon et l'on trouvait dans toute la Russie des parcelles consacrées dans le fameux monastère. Sur le Don, un certain Dosithée consacrait des quantités immenses, car environ une trentaine d'années après sa mort, lors d'une perquisition faite sur les lieux où il avait vécu, la police trouva d'immenses quantités de *prosphoræ* consacrées par le malheureux, et ses moines répétaient que Dosithée avait déclaré qu'il « y aurait assez de ce sacrement pour cent mille hommes pour cinq mille ans ». Dans les sectes qui n'avaient plus de prêtres, il arrivait que des laïques prenaient une petite parcelle du sacrement, la mettaient dans la pâte et recommençaient...

La pénitence. — Avvacum recommanda la confession faite aux laïques, au cas où les prêtres manquaient : « Si, en cas de nécessité, vous ne trouvez pas de prêtre, confessez-vous à votre frère expérimenté et Dieu vous pardonnera, voyant votre pénitence; communiez alors aux saints mystères ayant observé les saintes prescriptions; gardez toujours les *prosphoræ* nécessaires. » *Autobiographie*, dans *Monuments*, col. 30.

Le mariage. — Nous rencontrons toujours la même tendance; les uns refusent tout ce qui vient du camp nikonien : croyant que l'on était arrivé à la fin des temps, ils refusaient de permettre aucun mariage. Avvacum se trouva dans la nécessité d'infliger une terrible pénitence à une certaine Hélène qui avait séparé Xénie Khruščova de son second mari. Au prêtre Isidore, dans une lettre que nous connaissons déjà, il recommanda de reconnaître les mariages célébrés par les nikoniens, tout en infligeant une pénitence suivant leur force aux nouveaux convertis. Telle était l'opinion plus modérée. Mais les intransigeants, qui ne reconnaissaient la validité d'aucun sacrement célébré par les nikoniens, n'avaient plus de sacerdoce et de prêtres, tombèrent dans les plus graves erreurs à ce sujet. Un des documents les plus extraordinaires de ce groupe est le concile de Novgorod de 1694, qu'on trouvera dans l'ouvrage de Smirnov, *Questions intérieures dans le raskol au XVIIe siècle*, Pétersbourg, 1898, p. 41 sq.

Le concile de Novgorod de 1694. — Ses actes furent signés par vingt-cinq « Pères spirituels » évidemment laïques, dont deux ne savaient pas écrire. Il promulgua vingt canons : après avoir proclamé que le règne de l'Antéchrist était arrivé, qu'il règne spirituellement et qu'il s'appelle Jisus et qu'il détruit l'Église, le concile proclame la nécessité de baptiser tous ceux qui viennent de chez les nikoniens. (Can. 2.) Ayant décrit le rite du baptême (can. 3), le concile passe au mariage et aux péchés charnels, ce qui constituait la plus grave de ses préoccupations. (Can. 4-17.) Les néophytes doivent être instruits que « notre véritable Église ne reçoit pas les gens mariés qui pratiquent la vie commune »; ils devront vivre comme frère et sœur; de même ceux qui se sont mariés avant le concile; les Pères spirituels doivent veiller à cela. Ceux qui vont se marier chez les prêtres nikoniens ou qui, sans mariage, s'unissent avec la bénédiction des parents, sont excommuniés.

Les péchés charnels sont traités avec plus d'indulgence que le mariage. A la première naissance, il y a quarante jours de pénitence avec 400 métanies par jour; la seconde faute est punie par un an, et la troisième par six ans de pénitence. Puis, c'est l'excommunication. Il y a aussi de longues purifications nécessaires pour purifier les aliments achetés au marché, le contact inévitable avec les nikoniens, etc.

Ces « sans-prêtres », privés de toute hiérarchie et de toute vie spirituelle basée sur la hiérarchie, tombèrent bientôt dans les aberrations les plus fantasques d'un illuminisme grossier. Il serait intéressant d'étudier les rapports entre ce *bezpopovstvo* et les sectes mystiques qui ont souillé la Russie des XVIIIe et XIXe siècles, quoique plusieurs de ces sectes étrangères semblent remonter à des époques bien plus reculées. Mais même parmi ces *bezpopovtsy* beaucoup gardèrent intactes leur piété et leurs bonnes mœurs. Ils colonisèrent de vastes provinces pour la Russie. Ils existent encore aujourd'hui.

La polémique antistarovière. — Depuis le concile de 1666 jusqu'à nos jours, ce grand schisme de l'Église russe a servi d'occasion à la plupart des polémiques qui se sont développées en Russie. Les ouvrages écrits contre les starovières sont innombrables. Au début, pourtant, l'orthodoxie officielle sembla plutôt préférer avoir recours aux mesures de police qu'aux arguments. Parmi les traités écrits contre les starovières, nommons la *Réfutation de la supplique des moines de Solovki* du prêtre catholique Juri (Georges) Križanič qui ne fut publiée qu'au courant du siècle dernier et la *Réfutation de la supplique de Nikita Pustosviat* due à la plume de Païse Ligaridès, publiée en 1895. La *Verge de direction* de Siméon de Polock fut éditée en 1666, mais dès la fin du XVIIe siècle était tombée en défaveur. L'*Exhortation spirituelle* publiée au nom du patriarche Joachim par Athanase de Kholmogory en 1682, à la suite de la révolte des *streltsi*, connut un succès plus durable (éditions successives en 1751, 1791, 1882). L'ouvrage principal contre le *raskol* est le *Rozysk* ou enquête, du fameux Dimitri de Rostov qui a connu beaucoup d'éditions jusqu'à nos jours. Il est à noter que les starovières ne pouvaient jamais répondre aux polémiques. Jusque vers le milieu du XIXe siècle, ils n'imprimèrent que de rares ouvrages à l'étranger. Vers cette époque ils établirent secrètement une lithographie et ainsi purent publier quelques traités. Ils ne purent ouvrir d'imprimerie qu'après l'édit de tolérance de 1905.

1° *Documents.* — La plupart des documents, historiques et littéraires ayant trait aux premières années du *raskol* ont été publiés par N. Subbotin, *Matériaux pour l'histoire du raskol dans la première époque de son existence (Materialy dlja istorii raskola...)*, t. I-IX, Moscou, 1875-1895, dont nous nous sommes abondamment servis. Voir aussi Ja. Barskov et P. Smirnov, *Monuments de l'hist. des starovières au XVIIe siècle (Pamjatniki istorii...)*, dans *Russ. Ist. Bib...*, t. XXXIX, Leningrad, 1927; Ja. Barskov, *Monuments des premières années du vieux-ritualisme russe (Pamjatniki...)*, dans *Liêt. zan.*, t. XXIV, 1911; Alex. B(rovkovič), *Descript. de quelques travaux ecrits par les raskolniks russes (Opisanie...)*, Pé-

tersbourg, 1861; Ja. Barskov, *Monuments des premières années du mouvement vieux-croyant en Russie (Pamjatniki...)*, 1912; A. Borozdin, *Sources pour la première époque de l'hist. du raskol (Istočniki)*, dans *Khr. Čten.*, 1888, n. 1, 2, et 1889, n. 1; V. Družinin, *Écrits des starovières russes; catalogue des manuscrits établi d'après les catal. imprimés des collections de manuscrits (Pisanija russkikh)*, dans *Lêt. zan.*, t. xxv, 1912; P. Liubopytnyj, *Catal. ou biblioth. de l'Église starovière*, dans *Čtenija*, 1863, n. 1; P.-Th. Nikolavskij, *Matériaux pour l'hist. du raskol (Materialy...)*, dans *Khr. Čten.*, 1895, n. 2; E.-V. Barsov a publié beaucoup de documents sur le *raskol* au XVIIe siècle dans les *Čtenija* de Moscou, surtout de 1880 à 1886.

2° *Les manuels d'histoire du raskol.* — Ils sont très nombreux. Nommons surtout I. Ivanovskij, *Manuel pour l'hist. et la réfutation du raskol des vieux croyants (Rukovodstvo...)*, 2e éd., Kazan, 1887; Mgr Macaire, *Hist. du schisme russe connu sous le nom de vieille foi (Istorija russkago...)*, Moscou, 1855 (2e éd., 1858), souvent cité, mais vieilli; I.-Th. Nil'skij, *Leçons d'hist. sur le raskol russe (Lektsii...)*, Pétersbourg, 1886; K. Plotnikov, *Hist. du raskol russe de la vieille foi*, 7e éd., *ibid.*, 1914; P.-S. Smirnov, *Hist. du raskol russe de la vieille foi (Istorija...)*, *ibid.*, 1895 (c'est de beaucoup le meilleur manuel que nous connaissions).

En français, il faut avoir encore recours à A. Leroy-Beaulieu, *L'empire des tsars et les Russes*, t. III, Paris, 1889. En anglais, la monographie bien médiocre de F. Conybeare, *Russian dissenters*, Cambridge, 1921. Le savant orientaliste a démontré encore une fois qu'on peut se permettre bien des négligences en parlant de la Russie, sans qu'on s'en aperçoive beaucoup dans le monde lettré en Occident.

3° *Recueils bibliographiques.* — Nous n'en connaissons que deux : A.-S. Prugavin, *Le raskol et les sectes* : I. *Bibliogr. de la vieille foi et de ses dérivations (Raskol sektantstvo*, I. *Bibliogr...)*, Moscou, 1887; Th. Sakharov, *Bibliogr. de l'hist. et de la réfutation du raskol russe (Literatura istorii...)*, t. I, Tambov, 1887; t. II et III, Pétersbourg, 1892, 1900.

4° *Questions particulières.* — Les premiers docteurs du *raskol* : le protopope Avvacum. Son autobiographie a été souvent publiée; la meilleure édition est Barskov, *Monuments...*, Leningrad, 1927, voir ci-dessus; A. Borozdin, *Le protopope Avvacum (Protopop A.)*, 2e éd., Pétersbourg, 1900; V.-A. Mjakotin, *Le protopope Avvacum, sa vie et son activité (Protopop A.)*, *ibid.*, 1891; A. Spakovskij, *Le docteur schismatique Avvacum et ses ouvrages (Raskolničitek...)*, Kišinev, 1870; Rud. Jagoditsch, *Das Leben des Protopopen Avvakum*, Berlin, 1930.

Sur Néronov : Ph.-Grégoire Klipunovskij, *Jean Neronov*, dans *Izvestija* de l'univ. de Kiev, 1886, n. 7.

Sur Nikita Pustosviat : *Supplique du docteur schismatique Nikita de Suzdal (Čelobitnaja)*, dans *Čtenija*, 1902, n. 2; N.-A. Dobrotvorskij, *Le lieu de la sépulture de Nikita Pustosviat*, dans *Ist. Vêst.*, janv. 1887; I. Rumjantsev, *Nikita Kons. Dobrynin Pustosviat*, Sergiev Posad, 1917, p. 658-385.

Sur Daniel : A. Vedenskij, *Daniel, protopope de Kostroma (Kostromskij)*, dans *Bog. Vêst.*, 1913, p. 844-854.

Sur les moines de Solovki et leur révolte : les documents principaux ont été publiés, pour la première époque de la révolte, dans Subbotin, *Matériaux*, ci-dessus, et dans E.-V. Barsov, *Documents ayant trait à la révolte de Solovki (Akty...)*, dans *Čtenija*, 1883, n. 1; ceux-ci ont trait à la dernière période du siège; Siméon Denisov, *La vigne russe (Vinograd...)*, Moscou, 1906; André Denisov, *Histoire des Pères et des martyrs de Solovki (Istorija...)*, Moscou, 1913. Comme étude, voir les grandes histoires de Soloviev ou de Mgr Macaire; voir aussi la monographie de M.-Ja. Syrtsov, *La révolte des moines starovières de Solovki au XVIIe siècle (Vozmuščenie...)*, l'ouvrage a paru dans le *Prav. Sob.*, de Kazan, 1880-1881, et fut critiqué très sévèrement dans *Khr. Čten.*, 1883, n. 1, p. 751 sq.

5° *Le suicide à la première époque du raskol.* — E.-V. Barsov, *Rapport du voevode Iuri Solivanov d'Ustiug sur les suicides des raskolniks dans diverses localités du territoire d'Ustiug (Donesenie...)*, dans *Čtenija*, 1882, n. 3; Khr. Loparev, *Le moine Euphrosyne : réfutation de la voie nouvellement trouvée du suicide (Otritsatel'noe)*, dans *Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, t. CVIII, 1895, recension de Kliucevskij dans *Bog. Vêst.*, mars 1896, p. 190-199; I. Nil'skij, *Quelques mots sur le suicide des raskolniks par le feu (Nêskol'ko slovo)*, dans *Khr. Čten.*, 1861, n. 3; D. I. Sapožnikov, *Le suicide par le feu dans le raskol russe (Samosožženie...)*, dans *Čtenija*, 1891, n. 3; P.-S. Smirnov, *L'origine du suicide par le feu dans le raskol russe (Proiskhoždenie...)*, dans *Khr. Čten.*, 1895, n. 1, 2, cette étude entra plus tard dans le travail du même auteur : *Discussions intérieures dans le raskol au XVIIe siècle (Vnutrenuye voprosy...)*, 1898; I.-Ja. Syrtsov, *Le suicide par le feu des starovières sibériens aux XVIIe et XVIIIe siècles (Samosožžigatel'stvo...)*, Tobolsk, 1889; Iv. Filipov, *Hist. de l'ermitage de Vygovsk (Istorija...)*, Pétersbourg, 1862.

6° *La théologie primitive du raskol.* — Voir surtout les articles de P.-S. Smirnov parus d'abord dans *Khr. Čten.*, 1895-1897, puis repris dans l'ouvrage capital, *Discussions intérieures dans le raskol au XVIIe siècle*.

7° *Divers sur le raskol au XVIIe siècle.* — D.-S. Varakin, *La correction des livres au XVIIe siècle sous l'ex-patriarche Nikon (Ispravlenie...)*, Moscou, 1910, ouvrage starovière; V. Veriuzskij, *Athanase, archevêque de Kholmogory (Athanasij...)*, Pétersbourg, 1908, le chapitre de cet ouvrage ayant trait au *raskol* se trouve aussi dans *Khr. Čten.*, 1900, n. 2; Gr. Heiden, *De l'origine du raskol sous le patriarcat de Nikon (Iz istorii)*, Pétersbourg, 1886; E. Golubinskij, *A propos de notre polémique avec les starovières (K našej...)*, 2e éd., Moscou, 1905, dans *Čtenija*; V.-G. Družinin, *Le raskol sur le Don à la fin du XVIIe siècle (Raskol na Donu...)*, Pétersbourg, 1889; S. Kniazkov, *Comment commença le schisme de l'Église russe (Kak načalsja...)*, *ibid.*, 1911; A.-N. Pypin, *Le synodik des starovières (Staroobrjadčeskij)*, dans *Sborn.*, t. XXI, 1881; V. Dmitrevskij, *Le raskol de la vieille foi dans le pays de Rostov et Jaroslav avant l'époque de l'évêque Dimitri, métropolite de Rostov (Raskol staroobrjadčestvo...)*, Jaroslavl, 1909. — Voir encore la bibliographie donnée à la fin de notre article spécial sur le patriarche Nikon, t. XI, col. 655.

XVI. Les théologiens kiéviens en Moscovie et le débat sur la forme de l'eucharistie. — Durant la première partie du règne d'Alexis Mikhailovič, les influences grecques se font vivement sentir en Moscovie. Les prélats grecs — patriarches, métropolites, archevêques, moines de toute provenance — y viennent en véritable procession et y reçoivent, en échange de reliques plus ou moins authentiques, de substantielles aumônes. Sous leur influence, d'accord avec son patriarche Nikon, le tsar inaugure une correction des usages liturgiques et des livres sacrés qui, conduite maladroitement, donne origine au *raskol*. Il permet aux prélats grecs de s'immiscer à leur guise dans les affaires de l'Église russe. Jamais l'Église de Moscou ne montra tant d'humble soumission vis-à-vis de Constantinople que durant le règne d'Alexis. Mais, vers la fin de sa vie, tombé sous d'autres influences, celle de la famille de sa seconde femme surtout, Alexis, quelque peu désenchanté des Grecs, favorise tellement les idées occidentales que le bruit se répand en Occident que le tsar était prêt à travailler à l'union religieuse de l'Église russe avec l'Église catholique. Le 20 septembre 1682, l'envoyé de Pologne, rappelant sa mort survenue quelques années auparavant (1676), écrivait : « Au lit de mort, il se repentit que l'union avec l'Église romaine n'ait pas été consommée durant sa vie; mais les prêtres schismatiques couvrirent de leurs murmures désapprobateurs ces désirs exprimés par l'agonisant. » Nous parlerons, dans ce paragraphe, de quelques-unes de ces influences théologiques occidentales.

Parmi les voyageurs étrangers qui exercèrent quelque influence catholique et occidentale sous Alexis Mikhailovič, nommons d'abord Païse Ligaridès et Juri Križanič. Païse Ligaridès (voir son article, t. IX, col. 749-757) fut pendant quelque temps l'ecclésiastique le plus en vue à Moscou et Alexis Mikhailovič se servit de lui pour faire déposer le patriarche Nikon. En dehors de cet épisode qui contribua beaucoup à consolider le césaropapisme en Moscovie, l'influence intellectuelle de Païse semble avoir été à peu près nulle. Il était d'ailleurs un sujet peu recommandable; changeant de religion suivant les pays et les circonstances,

cet aventurier, d'une conduite douteuse, laissa mauvais souvenir en Moscovie comme partout ailleurs. Les ouvrages qu'il écrivit alors restèrent à l'état manuscrit. Ses réponses au boiar Strešnev, son histoire du concile de 1666-1667 et sa réfutation du traité starovière de Nikita Pustosviat ne virent le jour que dans la seconde moitié du XIXe siècle.

Juri Križanič. — On a écrit beaucoup sur Juri Križanič au cours du siècle dernier. Le célèbre panslaviste croate, qui persista dans ses idées à travers les vicissitudes les plus extraordinaires, a trouvé des admirateurs en France, en Allemagne, en Hollande, dans son propre pays, et surtout en Russie. Né en 1617, Križanič se fit admettre à Rome au collège grec de Saint-Athanase; après y avoir terminé ses études, ayant ensuite fait un court stage dans son pays natal, il commença sa vie errante. On le voit d'abord en Russie, puis à Constantinople; il revient à Rome, où il imprime sa *Bibliotheca schismaticorum universa*, puis repart pour Moscou où il s'offre au tsar Alexis pour faire des travaux de philologie; mais on se méfiait trop du prêtre catholique (Križanič était autrement intègre que Païse Ligaridès) pour lui confier une mission comportant une telle responsabilité. Peu de temps après son arrivée à Moscou, on l'envoya à Tobolsk, en Sibérie, où il passa quinze ans (1661-1676), fournissant une production littéraire des plus fécondes. En 1676, il fut transféré à Solovki, dont la résistance avait été enfin écrasée par les troupes de Meščerinov. Les anciens moines, contre lesquels Križanič avait écrit sa *Réfutation* étaient dispersés, et un personnel nouveau était installé dans l'antique monastère. Ceci lui sourit peu, aussi il demanda et obtint du tsar Feodor Alexeêvič, récemment couronné, de rentrer en Occident. Il se fit dominicain en Pologne, mais, après peu de temps, son caractère trop indépendant lui causa de graves difficultés avec les supérieurs de l'ordre. Il se mit en route pour Rome, mais mourut pendant le voyage, on ne sait trop dans quelles circonstances (1682). Ses ouvrages n'ont vu le jour qu'au cours du siècle dernier.

P.-A. Bezsonov, *L'État russe au milieu du XVIIe siècle (Russkoe...)*, 2 vol., c'est la *Politika* de Juri Križanič. Il revint sur ce sujet en une série d'articles dans *Prav. Sob.*, 1870; M.-N. Berezkov, *Plan de la conquête de Crimée, élaboré par Juri Križanič*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, oct., nov. 1891; V.-A. Bilbasov, *Juri Križanič : Données nouv. tirées des arch. de Rome*, dans *Russ. Starina*, déc. 1892; A. Brückner, *Juri Križanič, sa vie et son activité littér.*, dans *Bog. Vêst.*, 1887, n. 6, 7; S.-A. Belokurov, *Juri Križanič en Russie*, dans *Čtenija*, 1903, n. 2 (p. 1-210) et 3 (p. 1-306); V. Val'denberg, *L'idée politique de Juri Križanič (Gosudarstvennaja...)*, Pétersbourg, 1912; P. Pierling, *Données nouvelles sur Juri K. (Novoe...)*, dans *Russ. Starina*, févr. 1901; V.-I. Piceta, *Juri Križanič. Ses vues économiques et politiques*, Pétersbourg, 1911; M.-G. Popruženko, *Quelques remarques sur les ouvrages de J. Križanič*, dans *Izv. Otd.*, 1897, n. 2; S.-K. Smirnov, *La réfutation de la supplique de Solovki par le pope serbe Juri Križanič (Serbskago popa...)* dans *Pribavlenia k izd. tvorenji sv. Otzov*, 1860; M.-I. Sokolov, *Un nouveau travail de Juri Križanič sur l'union des Églises (Novo-otkrytnoe)*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, avr.-mai 1891; A.-A. Titov, *La Sibérie au XVIIe siècle*, Moscou, 1890 *(Sibir...)*; Ph. Titov, *Juri Križanič n'était pas un slavophile, mais il n'était qu'un agent de la propagande catholique en Russie au milieu du XVIIe siècle (Juri Križanič...)*, dans *Trudy*, 1903, n. 1, cet ouvrage est une recension de Belokurov, *La vie spirituelle de la société moscovite au XVIIe siècle (Iz dukhovnoj...)*, Moscou, 1903, où il était beaucoup question de Križanič; Eug. Smurlo, *Jurij Križanič (1618-1683), Panslavista o Missionario?* Rome, 1926; V. Jagič, *La vie et l'œuvre de Juri Križanič* (en croate : *Život i rad Jurja K.*), Zagreb, 1917, ouvrage monumental de 510 pages, auquel le P. Pierling a consacré un chapitre dans le t. IV de son grand ouvrage, *La Russie et le Saint-Siège*. Voir enfin H.-J.-A. Van Son, *Autour de Križanič. Étude hist. et linguist.*, Paris, 1934.

Païse Ligaridès et Juri Križanič étaient des isolés qui n'exercèrent pas une influence notable sur le développement de la pensée religieuse en Moscovie. Beaucoup plus importante fut l'action des lettrés ukrainiens ou blanc-ruthènes qui vinrent à Moscou, soit pour de brèves visites comme Gisel, Baranovič, Galiatovskij, Monastyrskij, soit, surtout, pour y passer leur vie ou, pour nous approprier l'expression moscovite, « pour la vie éternelle ». Voir sur eux : H.-V. Kharlampovič, *L'influence malorusse sur la vie ecclésiastique de la Grande-Russie (Malorossijskoe...)*, t. I (seul), Kazan, 1914; cet ouvrage capital est indispensable pour l'étude de ce paragraphe, comme pour le suivant : sur l'Église russe à l'époque de Pierre le Grand.

Parmi les plus fameux, nommons tout d'abord Épiphane Slavineckij et Siméon de Polock. Mais ces noms plus illustres ne doivent pas nous faire perdre de vue la multitude de moines, de chantres, d'artisans, de maîtres d'école, de prêtres qui vinrent en Moscovie et, plus cultivés que le clergé local, exercèrent sur lui une profonde impression.

Épiphane Slavineckij. — On attend encore une bonne monographie sur Épiphane Slavineckij, car les travaux de Pevnickij et de Rotar sont loin d'être satisfaisants et Kharlampovič n'a pu encore résoudre tous les problèmes. On ne sait même pas exactement quand il naquit. Il étudia à Kiev, dit-on, mais avant la réforme de l'académie par Mohila. Il s'en alla ensuite, paraît-il, quelque part en Occident. Enfin il se fit moine, revint à Kiev et, en 1649, fut envoyé à Moscou où il fit excellente figure. Sa production littéraire est extraordinaire. On compte bien cent cinquante travaux qui lui sont dus, dont la plupart, il est vrai, ne sont que des traductions. Malgré l'indépendance de son caractère — lors du premier procès contre le patriarche Nikon (1660), il eut seul le courage de s'opposer à ceux qui, sous la pression du tsar, exigeaient la déposition et la dégradation du malheureux prélat tombé en disgrâce, et il sut faire prévaloir son avis — il n'eut jamais de difficulté à Moscou. C'est que, hormis ce cas exceptionnel, il faisait son travail sans s'occuper de politique. Plus que théologien, il était philologue. Il fit d'abondantes traductions et il a laissé un dictionnaire intéressant (grec-slave-latin). Il fut orateur, mais le contenu dogmatique de sa prédication, d'après Pevnickij, semble avoir été maigre. Son disciple Euthyme rapporte une violente dispute entre lui et Siméon de Polock au sujet du moment précis de la transsubstantiation. Siméon de Polock, nous y reviendrons, défendait la doctrine que les Russes appellent aujourd'hui occidentale, mais que nous qualifierions simplement de catholique : que la transsubstantiation s'opère par les paroles du Christ (nous parlons de sa cause formelle). Épiphane, toujours d'après Euthyme, répliqua que cette doctrine était fausse, car les Pères orientaux lui étaient contraires et il cita les liturgies de saint Basile et de saint Jean Chrysostome. « Siméon : « Est-ce un péché de « suivre l'enseignement occidental? » (L'insistance à mettre ce terme dans la bouche de Siméon nous pousse à douter de la véracité d'Euthyme et même de l'authenticité de ce fragment.) — Épiphane : « Quiconque pense « ainsi est hérétique. » — Siméon : « Mais à Kiev, tous « nos érudits russes pensent ainsi : que le pain et le vin « sont changés au corps et au sang du Christ par les « seules paroles du Christ. Commettent-ils un péché en « pensant ainsi? » — Épiphane : « Nos Kiéviens ont « étudié et étudient encore seulement en latin, ils ne « lisent que les livres latins et c'est là la cause de cette « doctrine. Ils ne savent pas le grec et ils pèchent gra- « vement à ce sujet; c'est là une hérésie latine. » (*Osten.*, p. 71-73). » Plusieurs savants russes, notamment Šliapkin ont douté de l'authenticité de cet épisode. Il est difficile d'imaginer une dispute aussi violente en

1675 ou 1676 (c.-à-d. sous le patriarcat de Pitirim). Euthyme, jusqu'à l'arrivée des Likhudi, défendait lui aussi l'opinion occidentale, aussi populaire alors à Moscou qu'à Kiev. Il est suggestif que dans la première rédaction de son *Instruction aux prêtres* il ait déclaré comme tout le monde que la forme de l'eucharistie consistait dans les paroles : « Prenez et mangez... » Nous ne pouvons pas imaginer qu'il ait abandonné son maître Épiphane et suivi Siméon de Polock, qu'il détestait d'ailleurs cordialement, afin d'embrasser sur une question théologique de toute première importance une opinion proposée « par les Latins » et qualifiée par Épiphane de « grand péché ». Il y a là une contradiction qui saute aux yeux. Plus tard, Euthyme, devenu champion de la doctrine likhudienne, publiera tout un traité sur la transsubstantiation, qu'il attribuera à Slavineckij. Il n'est pourtant pas impossible, à cause d'une remarque de Silvestre Medvêdev, qu'Épiphane, à la fin de sa vie, se soit rallié à la thèse de l'épiclèse (*Manna*, édition Prozorovskij, p. 504). Ceci, comme presque tout ce qui touche au savant kiévien, n'a pas encore été éclairci. Le désordre dans lequel les bibliothèques ont été plongées en U. R. S. S. ne permet pas de prévoir que cette lacune sera comblée dans un proche avenir.

K. Kharlampovič, *L'influence malorusse...* (*supra*, col. 306), p. 121-146; V. Pevnickij, *Épiphane Slavineckij, un des écrivains principaux de la littér. russe au XVIIe siècle*, dans *Trudy*, 1861, n. 2 et 3; Iv. Rotar, *Épiphane Slavineckij, écrivain du XVIIe siècle*, Kiev, 1901, ce travail a paru d'abord dans *Kievskaja Starina*, en général, il fut sévèrement critiqué (Kharlampovič, p. 122). — Le dictionnaire gréco-slave-latin a été décrit dans *Ist. Otd.*, mai 1880, p. 216, comme rareté bibliographique; Sobolevskij, dans *Perevodnaja literatura moskovskoj Rus.*, t. XIV-XVII, p. 121, a nié qu'il ait été composé par Épiphane. On trouvera la liste des travaux de Slavineckij dans la lettre du moine Euthyme (15 mai 1676) publiée par V.-M. Undolskij, dans *Čtenija*, t. II, n. 4, p. 69-72.

Avec *Siméon de Polock* nous sommes sur un terrain plus sûr. Celui-ci exerça, du reste, une influence plus profonde qu'Épiphane. Siméon naquit à Polock en 1629, étudia à l'académie de Kiev, puis, suivant une habitude assez répandue parmi les élèves de l'académie kiévienne, il alla compléter ses études dans les écoles polonaises, peut-être chez les jésuites. Plus tard, on l'accusera d'avoir été uniate. Ses professeurs, en tous cas, furent les « Révérends Pères » Casimir Koratowicz, Z. Zaluski, Ladislas Ródzinski. Il semble avoir obtenu le grade de docteur en théologie. Le fait est que, toute sa vie, il montrera une vive sympathie pour la théologie catholique. Il prit l'habit monastique à Polock en 1656 et enseigna dans l'école adjointe au monastère de l'Épiphanie. Il y salua le tsar Alexis Mikhailovič, quand le souverain moscovite promena ses armées victorieuses en Russie Blanche. Vers la fin de 1659, il mena douze élèves visiter Moscou où il revint en 1663, cette fois « pour la vie éternelle ». Il exerça bientôt une profonde influence sur la vie intellectuelle de la Russie. Deux ans après son arrivée à Moscou, il y ouvrit une école (1665) où il n'eut au début que quatre élèves, dont l'un, Siméon Medvêdev, alors jeune employé dans les chancelleries du tsar, devait plus tard s'illustrer sous le nom monastique de Silvestre. On y faisait du latin, de la poésie, de l'éloquence. On s'y initiait aux disputes théologiques à la mode occidentale. Sous l'influence de Siméon, Medvêdev prit goût aux mystères de la théologie scolastique et fit la connaissance des ouvrages théologiques des maîtres occidentaux qui devaient donner une tournure si catholique à sa pensée. Siméon, en même temps qu'il était maître d'école et une sorte de poète lauréat, acquit une place plus en vue en devenant l'interprète de Paise Ligaridès en diverses circonstances importantes. Au concile de 1666 dont il nous a laissé une histoire précieuse écrite en polonais, il eut l'occasion d'exercer une influence décisive sur la théologie moscovite, en écrivant contre la supplique de Nikita Pustosviat, sa *Verge de direction* qui marque une date dans l'histoire de la théologie en Moscovie. Voir ci-dessus, col. 302.

Vers la fin de sa vie, surtout en 1677, Siméon écrivit un certain nombre de traités contre les protestants : sur les âmes des saints, sur l'invocation des saints, le culte dû aux icones, aux reliques, à la croix, sur l'aide à procurer aux défunts, sur la tradition ecclésiastique et la lutte contre les démons. Aucun de ces traités, que je sache, n'a encore été publié. Siméon n'a pas, à ma connaissance, écrit de traité antilatin. Intéressante, au point de vue dogmatique, est sa *Couronne de la foi catholique* encore inédite, qui est une exposition des principaux dogmes orthodoxes et dont on a dit que « si Siméon ne tombe pas dans le latinisme, il ne l'attaque guère ». Siméon composa aussi un abrégé de cette *Couronne de la foi* sous le titre de *Petit catéchisme*.

Il fit beaucoup pour mettre la prédication en honneur. Ses recueils de sermons, *Soirées spirituelles* (Moscou, 1683) et *Repas spirituel* (Moscou, 1681), publiés après sa mort par Medvêdev révèlent un beau talent oratoire, une sûreté de doctrine peu commune chez un orthodoxe de cette époque et, autant que nous pouvons en juger, un style brillant. Le *Repas spirituel* est un recueil de sermons *De tempore;* les *Soirées spirituelles* sont des panégyriques pour les jours de fêtes. On remarquera surtout, parmi ces dernières, les magnifiques panégyriques sur la sainte Vierge qui mériteraient une étude spéciale. L'orateur russe, se rapprochant d'auteurs occidentaux, plane à des hauteurs peu communes. L'œuvre imprimée et manuscrite de Siméon fut condamnée presque entière par le patriarche Joachim au concile de 1690.

K. Kharlampovič, *L'influence malorusse* (*supra*, col. 306), surtout p. 379-393; A. Beleckij, *Les premières années de l'activité littéraire de Siméon de Polock (Iz načal'nykh lět...)*, dans *Sbornik*, t. CI, 1928, n. 3; V. Popov, *Siméon de P., prédicateur (S. P. kak propovědnik)*, Moscou, 1886; I. Tatarskij, *Siméon de Polock*, Moscou, 1886, cet ouvrage est la meilleure monographie à ce sujet, il parut d'abord en série d'articles dans la revue de l'académie ecclésiastique de Moscou, *Pribavlenija k izdaniu...*, 1886, 1887; parmi les recensions, nommons surtout Vladimirov dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, avr. 1887, et la brochure de G.-Ja., *La personnalité et l'activité de Siméon de P. (en marge de l'ouvrage de I. Tatarskij)*, Kiev, 1887; Tatarskij répliqua très aigrement dans sa revue *Pribavlenija*, 1888, p. 602; on comprend l'irritation de Tatarskij, car son contradicteur anonyme l'avait accusé de manquer d'orthodoxie.

Siméon (Silvestre) Medvêdev. — Mais c'est surtout par son disciple Medvêdev que Siméon exerça une influence presque décisive sur la pensée russe durant la seconde moitié du XVIIe siècle. Siméon Medvêdev naquit à Kursk le 27 janvier 1641 d'une famille de *diaks* ou secrétaires de chancelleries. Il servit lui-même au département des affaires étrangères jusqu'au jour où Siméon ouvrit son école. Il en suivit les cours jusqu'en 1672, où il se retira dans un monastère pour étudier sa vocation dans le calme et le recueillement. Ceci n'arriva pas sans l'influence de Siméon de Polock qui était convaincu que « la vie dans le monde, surtout la vie de famille, était absolument incompatible avec l'inclination au travail scientifique ». Medvêdev, dans son monastère, suivait tous les exercices de communauté. Il mit ses talents d'écrivain au service de l'higoumène, planta des arbres au jardin et chanta à l'église. En 1674, après un séjour de deux ans au monastère, il rompit tous les liens qui le rattachaient au monde et, sous le nom de Silvestre, fit la profession monastique. Il revint à Moscou en 1677 et logea de nouveau chez son ancien maître dont il partagea l'intimité. Ce fut la période la plus heureuse de la vie des

deux amis. Silvestre lut alors beaucoup et, comme son maître, chercha son inspiration dans les théologiens occidentaux. Ses adversaires diront que c'est là ce qui le perdit, car Siméon « était un disciple des jésuites, un uniate de l'Église romaine ». Il est certain que Silvestre était attiré non seulement par les théologiens catholiques, mais aussi par la sûreté de leur doctrine. Un fait semble significatif : dans un manuscrit où Siméon de Polock expliquait la différence entre *ex Filio* et *per Filium*, Silvestre ajouta en marge que « le grec διὰ veut dire aussi « de » *(ex)* et non pas seulement « par ». Si les deux moines étudiaient avec une ardeur toute bénédictine, ils étaient également assidus aux exercices de piété propres à leur état. Tous les jours, en plus des prières du matin et du soir et de celles qu'ils faisaient à l'église, ils récitaient trois acathistes : au très doux Jésus, à la très sainte Mère de Dieu, et celle du jour; ils disaient aussi le « canon pour l'heure de la mort ». Le dimanche, ils récitaient en outre le « canon au Saint-Esprit » et parfois celui pour le départ de l'âme. Durant le carême, ils multipliaient les jeûnes et les mortifications.

Un an après son retour à Moscou, Silvestre fut nommé correcteur à l'imprimerie, où il dut sans doute se rencontrer avec son futur adversaire, le hiéromoine Euthyme. Après la mort de Siméon de Polock, il lui succéda comme supérieur de l'école du Sauveur. En 1682, il obtint de la régente Sophie Alexeêvna le décret de fondation de l'académie gréco-latine qui devait lui causer tant de déboires. Le nombre des étudiants s'accrut si bien qu'en 1686 Silvestre avait déjà vingt-trois élèves. Ce fut l'apogée de son succès; mais c'était déjà le déclin car, l'année suivante, sous la violente attaque des Likhudi, l'école était fermée. Jusqu'à l'arrivée des Likhudi, Silvestre jouissait de la faveur pleine et entière de la cour. Théodore Alexeêvič d'abord, puis Sophie furent toujours les protecteurs du moine érudit.

S. Belokurov, *Silvestre Medvêdev sur la correction des livres liturgiques, durant le patriarcat de Nikon et de Joachim (S. M. ob ispravlenii...)*, dans *Khr. Čten.*, 1885; N.-N. Durnovo, *Le salut nuptial de Silvestre Medvêdev (Privêtstvie bračnoe)*, dans *Izv. Otd.*, t. IX, 1904, n. 2, p. 303-350; P. Zubovskij, *A propos de la biogr. de S. M. (K biografii)*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, sept. 1890, p. 149-157; Iv. Kozlovskij, *Silvestr M.*, Kiev, 1894; Al. Prozorovskij, *Silvestre Medvêdev*, dans *Čtenija*, 1896, n. 2, 3, 4, étude magnifique de 606 pages contenant en appendice tous les écrits théologiques de Silvestre (sauf un autre déjà édité par S. Belokurov dans *Čtenija*, 1885, n. 4), ayant trait à la controverse sur la transsubstantiation. Recension de S. Brajlovakij, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, oct. 1897, p. 374-387; A. Prozorovskij, *Courte revue des événements de 7190, 7191, 7192, par S. Medvêdev (Silvestra Medvêdeva...)*, dans *Čtenija*, 1894, n. 4 et dans *Izv. Otd.*, t. VI, 1901, n. 2, p. 203-209, sous le titre de *Passages obscurs dans la biogr. de S. M. (Temnyja mêsta...)*; E. Smurlo, *Les mémoires de S. M. (O zapiskakh)*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, avr. 1889, 335-369; S. Bravlowskij, *Lettres de Silvestre Medvêdev (Pisma...)*, Pétersbourg, 1907.

Entre temps, la Russie septentrionale s'ouvrait de plus en plus aux idées de l'Occident. Après la révolte ukrainienne de Bogdan Khmelnickij, de larges territoires se détachèrent de la république polono-lithuanienne et leurs habitants passèrent sous le sceptre du tsar Alexis. L'éternel mirage de l'Occident, plus cultivé et policé, hantait les imaginations à Moscou. Déjà sous le patriarcat de Nikon, l'illustre prélat avait vigoureusement réagi contre la tendance de certains éléments parmi la noblesse — tendance qui au début du siècle s'était déjà manifestée, surtout à l'époque du premier Dimitri — à adopter certaines pratiques polonaises ou allemandes. Son attitude, plus énergique que prudente, causa des rancunes qui influèrent sur sa disgrâce. Mais quand les Ukrainiens, soumis désormais à Alexis, commencèrent à affluer à Moscou, les influences latines qui avaient pénétré dans les milieux intellectuels de la capitale méridionale et, par là, dans certains milieux moscovites, devaient aussi, beaucoup plus énergiquement qu'auparavant, se faire sentir à Moscou. Nikon montra une grande faveur aux moines ukrainiens ou blanc-ruthènes dont il admirait la fidélité aux traditions liturgiques grecques. Son monastère de Notre-Dame d'Ibérie sur le lac Valdaï fut peuplé par eux, et ils y installèrent une imprimerie. Mais un peu dans tous les monastères de Moscovie, moines et moniales ruthènes introduisirent les coutumes de leurs pays, ce qui parfois causa des difficultés avec l'élément local. Par eux, mais beaucoup plus encore par les moines qui restaient à Moscou dans l'entourage immédiat du patriarche ou du tsar, les idées latines qui avaient pénétré parmi les orthodoxes de Kiev se répandirent en Moscovie.

Car les théologiens kiéviens devaient beaucoup à la pensée catholique. Qu'il nous suffise, ici, de noter que plusieurs doctrines catholiques, notamment celle de la forme de l'eucharistie, avaient été expliquées à Kiev avec une terminologie tout occidentale qui fut ensuite acclimatée à Moscou. Prozorovskij, que nous avons déjà nommé, nous explique que l'inclination de tête du prêtre après les paroles de l'institution se trouvait déjà dans un missel grec du XVe siècle. Nous n'en doutons pas, car c'est là une expression de la doctrine catholique et universelle. Mais ces mots, dans le missel de Vilna de 1617 et dans celui du métropolite Pierre Mogila, sont appelés la forme tout comme chez les théologiens latins. Au concile de Kiev, célébré en 1640, on décida, après dispute, d'écrire au patriarche de Constantinople, à ce sujet.

Les textes liturgiques eux-mêmes, loin d'avoir cette fixité rigide qu'on a coutume de leur attribuer, connurent, surtout au XVIIe siècle, une évolution intéressante : « Dans tous les missels imprimés avant Nikon, il manque au texte de la liturgie de saint Basile le Grand les paroles qui parachèvent le sacrement de la liturgie, « les transformant (les éléments) par ton Saint-Esprit ». Beaucoup d'anciens livres grecs n'ont pas ces paroles qui manquent aussi dans les plus anciens parmi les manuscrits. Dans quelques missels, sans doute, on trouve la prière : « Seigneur qui par votre Saint-Esprit... », mais la formule qui consomme la transsubstantiation est une grande rareté et ne se rencontre, que je sache, que dans un seul missel de la seconde moitié du XVIIe siècle. » Prozorovskij, *Silvestre Medvêdev*, p. 232-233.

Plus importante que la discussion spéculative sur la forme de l'eucharistie était, pour un esprit moscovite, la rubrique qui prescrivait au prêtre (et incidemment aux fidèles) de s'incliner après les paroles : « Prenez et mangez, ceci est mon corps; prenez et buvez, ceci est mon sang. » Nous avons remarqué, en traitant du *raskol*, que les signes extérieurs du culte étaient d'importance capitale dans cette société de demi-lettrés.

Ajoutons enfin, pour être complet, qu'avant l'arrivée des Likhudi (en exceptant toujours l'opposition plus que problématique d'Épiphane Slavineckij), la doctrine catholique était devenue unanime en Russie, sauf pour un petit groupe de starovières qui étaient convaincus que la transsubstantiation s'opérait non pas par les paroles de l'institution, ni par celles de l'épiclèse, mais par celles de la proscomédie. Nous avons rappelé ailleurs la dispute entre les pères de Pustozero à ce sujet (col. 299). A vrai dire, nous croyons même que cette persuasion de la valeur essentielle de la proscomédie fut assez longtemps répandue en Russie et, ici encore, c'était surtout une question de rite extérieur. On faisait de grandes prostrations lors de la grande entrée, à l'offertoire, tandis qu'on ne rendait aucun culte au saint sacrement, pas plus après les

paroles de l'institution qu'après l'épiclèse jusqu'aux innovations empruntées par Joseph et Nikon à Mogila. Le P. Skarga témoigne que telle était aussi la pratique des Ruthènes près d'un siècle auparavant. En tous cas, à part ces quelques rares exceptions que nous avons indiquées, à peu près tous les Moscovites lettrés s'étaient, après 1651, plus ou moins ralliés à la doctrine catholique. La métanie, après les paroles de l'institution, s'était acclimatée en Moscovie, et remplaçait avantageusement les prostrations de la grande entrée. Siméon de Polock fit formellement approuver la doctrine elle-même au concile de 1666-1667, quoiqu'avec une courte réserve sur l'utilité théorique de l'épiclèse. Euthyme, le fameux hiéromoine des Miracles qui devait plus tard condamner cette doctrine « hérétique et latine » dans les termes les plus outrés, le patriarche Joachim lui-même, qui devait faire dégrader, torturer et exécuter Silvestre Medvêdev pour la même raison, partageaient, avant 1685, l'opinion de tout le monde.

Les choses commencèrent à changer avec la venue à Moscou d'un certain Jean Bielobodski (1681). Originaire du grand-duché de Lithuanie, Jean étudia d'abord chez un pasteur calviniste, puis à l'académie protestante de Torun en Pologne. Il eut ensuite (d'après son propre témoignage) maille à partir avec les jésuites qui l'appelèrent hérétique. C'est du moins ce qu'il racontait à Moscou, peut-être pour poser en martyr et se gagner des sympathies. Il semble plutôt être venu pour enseigner à l'académie que le tsar se proposait de fonder, mais on fut épouvanté à Moscou de l'hétérodoxie de sa doctrine. Il choqua davantage les âmes pieuses en proposant de se faire moine afin d'obtenir plus aisément le poste convoité de professeur à l'académie.

A peine arrivé, il se mit en rapports avec le moine Paul Negrebedskij, qui semble avoir partagé les vues favorables à l'Occident qui couraient alors en Moscovie. Bielobodski lui expliqua que la foi grecque « était dans une position intermédiaire entre les calvinistes et la foi romaine ». Il accusait les Romains de tromperies au sujet de reliques (deux corps de saint Jacques, deux têtes de saint Jean-Baptiste); leurs prêtres, disait-il, prient pour les morts afin d'acquérir des biens fonciers. Devant l'archimandrite de Simonov, Gabriel Domeckij, qui, lui aussi, était d'origine ukrainienne et favorable aux doctrines occidentales, il nia l'eucharistie sous prétexte que les animaux pouvaient la manger et les vers en naître. Il rejetait explicitement la transsubstantiation, mais acceptait le *Filioque*. Negrebedskij put lui dire que les grecs étaient d'accord avec les latins sur l'eucharistie sauf pour la question des azymes. On lui demanda alors pourquoi les jésuites lui avaient cherché querelle — tous, à Moscou, ne partageaient pas l'épouvante qu'aux illettrés causait le seul nom de jésuites ! — C'est qu'ils prétendent que l'homme est libre. Negrebetskij, sans s'effrayer du nom de jésuites reconnut à son tour la liberté humaine, la prévision divine et la nécessité des bonnes œuvres.

D'après toutes ces conversations, il semble bien que Bielobodski ait été un protestant opportuniste, également prêt à défendre des opinions contradictoires — et même à se faire moine — dans le but de se faire une carrière. Negrebedskij et son ami Gabriel Dometskij dénoncèrent donc le Polonais suspect au patriarche. On réunit un concile (1681) et Bielobodski ne se tira pas avec honneur d'une discussion sur la nécessité de l'Église. Il récita le symbole en latin et en polonais, bredouilla quand il arriva au *Filioque*, promit alors d'écrire une abjuration et une profession de foi qui ne semble pas avoir satisfait tout le monde, car Silvestre Medvêdev se crut obligé d'en écrire une réfutation.

P. Negrebedskij, *Supplique adressée au tsar Théodore Alexeevič contre Jan Belobodskij (Čelobitnaja...)*, dans D. Tsvêtaêv, *Le protestantisme et les protestants...* (*supra*, col. 282), t. II, Documents, n. 1888, p. 196 sq.; *Le concile du 18 mai 1681*, *ibid.*, p. 215; N.-I. Subbotin, *Jan Belobodskij et Paul Negrebedskij*, *Pribavlenija k izd. tvor. s. Ot.*, t. XXI, 1862, p. 569-614.

La venue en Russie des deux frères *Likhudi* (voir leur art., t. IX, col. 757), Joannice et Sophrone, troubla profondément les esprits et causa une véritable révolution. Neuf jours après leur arrivée (6 mars 1685), donc le 15 mars, ils eurent une dispute retentissante avec Jean Bielobodski sur la forme de l'eucharistie. L'ancien calviniste polonais avait accepté maintenant la doctrine catholique qui était alors universellement reconnue à Moscou, tandis que les Likhudi venaient de Constantinople d'où ils apportaient la doctrine de la transsubstantiation par l'épiclèse. A la première question, Bielobodski sombra. On avait beau le presser, disent les Likhudi, il ne répondait rien. Il finit par avouer son impuissance en théologie, tout en se donnant comme un spécialiste en philosophie. On lui posa alors une question sur la création de l'âme humaine et le même sort lui arriva.

Est-il exagéré de dire que cette dispute fut une manœuvre combinée par les Likhudi afin d'attirer sur eux l'attention? On ne parlait plus à Moscou de Bielobodski, écarté depuis quatre ans. Les Likhudi, en tous cas, réussirent admirablement à jeter le trouble dans les esprits et à se mettre en évidence. Peu après leur arrivée et leur dispute, parut à Moscou le premier travail sur la question de la forme de l'eucharistie. C'était le *Pain vivant* de Silvestre Medvêdev.

Après une introduction et une préface, Silvestre développe son sujet par questions et réponses. Le pain vivant, c'est le Christ lui-même, Dieu éternel, mystérieusement donné à son Église et aux chrétiens fidèles pour que, en le recevant, ils sanctifient leurs âmes et leurs corps. Les autres questions de ce petit traité ont pour objet le sacrement de l'eucharistie, où et quand il s'opère; la liturgie et où celle-ci doit être célébrée. Il y est beaucoup question de la *prosphora*. Medvêdev réprouve l'habitude de se prosterner devant les dons lors de la grande entrée à l'offertoire, afin de ne pas se rendre coupable d'adoration du pain. Le mot devait faire fortune, mais, par un singulier retour des choses, il devait servir précisément à condamner la doctrine que défendait Medvêdev : que la transsubstantiation avait lieu avant l'épiclèse. La transsubstantiation, disait-il, s'opère par les paroles de l'institution, sinon les paroles du prêtre ne seraient pas vraies. Saint Jean Chrysostome est cité à l'appui. Puis Medvêdev se pose la difficulté classique. Mais, alors, pourquoi l'invocation à l'Esprit-Saint? Les paroles de l'épiclèse, répond-il, « n'ont pas pour objet de changer le pain et le vin au corps et au sang du Christ, mais elles ont trait à notre communion pour notre salut », car on lit immédiatement après elles dans le missel : « afin de fortifier les âmes et remettre les péchés à ceux qui communient ». Prozorovskij, *Silvestre Medvêdev*, p. 415-430.

L'écrit de Medvêdev, simple, clair, concis, ne nommait personne. Il provoqua pourtant une violente réplique de la part du moine Euthyme, l'ancien adversaire de Siméon de Polock. Nous n'avons pas de monographie sur ce fougueux polémiste, aussi nous est-il impossible de dire quelque chose sur ses origines et sur sa formation théologique, sinon qu'il fut ami et disciple d'Épiphane Slavineckij. Son caractère présente encore plus d'un côté énigmatique. L'évolution de sa pensée théologique est intéressante et aurait besoin d'être éclaircie. Quand Siméon de Polock vivait encore, Euthyme, jaloux de la faveur dont il jouissait à la cour et irrité au suprême degré par ses « syllogismes latins », n'en défendait pas moins la doctrine catholique sur l'eucharistie. Si nous osions hasarder une hypothèse,

nous le prendrions assez volontiers pour l'homme de confiance de Joachim, qui voyait d'un mauvais œil, lui aussi, que Silvestre Medvêdev avait succédé à son maître dans les bonnes grâces de Sophie. Les Likhudi surent admirablement exploiter cette situation. C'est à ces mesquines jalousies et à ces intrigues méchantes qu'il faut faire remonter, au moins en grande partie, la raison des indignités commises contre Silvestre Medvêdev qui, Prozorovskij l'a admirablement mis en lumière, dominait intellectuellement et moralement ses adversaires.

S. Brajlovskij, *Les rapports d'Euthyme, moine de Čudov, avec Siméon de Polock et Silvestre Medvêdev (O tnošenija...)*, dans *Russkij Filologičeskij Vêstnik*, t. XVII, 1899, p. 262-290; du même, *Sermon d'Euthyme, moine de Čudov, sur la charité*, dans *Pamjatniki drev. pis'mennosti*, t. CI, 1894.

Euthyme répliqua tout d'abord en protestant énergiquement contre la doctrine du *Pain vivant* et en affirmant — tout aussi énergiquement — la doctrine opposée. Cette courte *Déposition (Pokazanie na podverg)*, qui n'était guère qu'une série d'insultes contre Medvêdev, appelé « uniate, jésuite, ou quelque chose de semblable », ne semble avoir eu aucun effet. Prozorovskij, *op. cit.*, p. 430-434.

Avec l'aide des Likhudi, Euthyme se remit à la besogne et produisit une *Réfutation de la doctrine latine* un peu plus étoffée que son factum précédent (*Oproverženie latinskago učenija, ibid.*, p. 434-450). Il commença par poser l'état de la question : quelques-uns disent que la transsubstantiation s'opère par l'invocation du Saint-Esprit, d'autres se sont égarés à cause du catéchisme de Pierre Mogila. Les livres : *La Clef de l'intelligence* (de Joannice Galjatovskij), *Paix avec Dieu* (d'Innocent Gisel), disent que les paroles de l'institution : « Prenez et mangez, ceci est mon corps », etc., sont la forme de l'eucharistie. Ils citent à leur appui Jean Chrysostome, Jean Damascène, Siméon de Thessalonique et Ambroise. A ces théologiens, Euthyme répond en se couvrant de l'autorité d'Épiphane Slavineckij qui s'était fait le champion de l'orthodoxie orientale. L'opinion latine tire son origine du fait que les latins, n'ayant plus d'épiclèse dans leur liturgie, se sont vus forcés d'en venir aux paroles de l'institution. Ambroise est rejeté comme occidental et parce que, suivant le témoignage de Nil Cabasilas, ses écrits ont été corrompus par les latins. Siméon de Thessalonique laisse entendre que les paroles de l'institution sont une commémoraison de la mort du Christ. Puis Euthyme cite un certain nombre d'auteurs, patristiques et récents, et cherche à tirer de son côté la *Verge de direction* de Siméon de Polock.

Le catéchisme de Pierre Mogila, dit-il en substance, fut d'abord expurgé en Moldavie; c'est alors seulement qu'il fut approuvé par les quatre patriarches orientaux et leur concile. La *Paix avec Dieu* de Gisel est entièrement traduite du latin. Euthyme alors s'étend sur le concile de Florence, les violences faites aux grecs pour qu'ils acceptent la procession du Saint-Esprit *ex Patre Filioque*, la primauté du pape, le feu du purgatoire, la doctrine sur le pain fermenté et non fermenté, la transsubstantiation par les seules paroles du Christ. Puis, ayant fait l'éloge de Marc d'Éphèse, il conclut : « Jusqu'ici, notre réponse a été tirée des œuvres du philosophe et théologien, Père Épiphane Slavineckij ». Prozorovskij, *op. cit.*, p. 449.

La parole était à Silvestre. Il répliqua par sa volumineuse *Manna*, dédiée à Sophie qui, durant la minorité des héritiers au trône Jean et Pierre, gouvernait l'empire russe. La jeune impératrice, toute dévouée aux idées occidentales, regardait l'Église catholique avec sympathie. Depuis 1684, les jésuites s'étaient installés à Moscou (ils étaient les premiers prêtres catholiques à s'y établir d'une façon stable pour y exercer le ministère) et ils avaient acquis les bonnes grâces tant de Sophie que de son tout-puissant ministre Galitzin. Silvestre Medvêdev, nous l'avons dit, était lui aussi sympathique aux idées occidentales. Il était même plus que sympathique, et plus d'une de ses expressions semble insinuer qu'il s'était rallié à d'importantes thèses catholiques. Joachim et Euthyme étaient à l'autre pôle. Profondément moscovites, ils n'avaient que de la défiance pour l'Occident. Sophie appuyait Silvestre, mais elle n'était pas parvenue à donner à son moine et poète favori la direction de l'académie gréco-latine qui s'ouvrait à Moscou. Dès le début de 1686, forts de la protection patriarcale, les deux Grecs à peine arrivés faisaient déjà la classe dans les bâtiments qu'on venait de leur construire et, en 1687, ils élargissaient leur académie tandis que l'école de Silvestre se fermait. Cette rivalité ajoutait au feu des controverses théologiques.

La *Manne (Manna)* date de novembre 1687. D'après Prozorovskij, ses sources principales sont les *Commentaria et Disputationes* de G. de Coninck, le *De sacramentis* d'Adam Opatovius et surtout l'*Euchologe* de Goar (édition de 1647). Mais l'ouvrage révèle une connaissance approfondie des Pères grecs dont Silvestre a dressé une liste parmi ses sources.

Après une courte introduction et la dédicace à Sophie Alexeêvna, l'auteur démontre, dans la préface à un orthodoxe, la nécessité d'observer les préceptes du Christ, en particulier celui qui a pour objet de consacrer le pain et le vin par les seules paroles de l'institution, il énumère les conséquences terribles des violations des commandements du Christ, rapporte les origines et les développements de l'opinion likhudienne, détourne les orthodoxes de l'infidélité « causée par le maudit Judas » au sujet de la transsubstantiation et annonce son dessein de la confondre.

Puis, ayant divisé la *Réfutation* d'Euthyme en soixante-cinq paragraphes, il s'applique à les réfuter l'un après l'autre. Il se lie ainsi à l'ordre posé par son adversaire, ce qui embarrasse sa synthèse. Nous ne pouvons qu'admirer sa loyauté, d'autant plus méritoire que ce n'était pas une vertu fort en honneur chez ses adversaires. Il affirme avec beaucoup d'énergie que la Russie a toujours été fidèle à la doctrine du Christ. Puis, après avoir longuement discuté le texte des paroles de l'institution comme de l'épiclèse, il cite ses autorités nationales. Les troubles ne datent pas de l'impression du catéchisme kiévien (1649) comme l'avait dit Euthyme. Il y avait auparavant le catéchisme (de Laurent Zizania) imprimé sous le patriarche Philarète; le psautier avec prières avant la communion, imprimé en 1635, les homélies sur l'Évangile, traduites du grec sous le grand prince Basile Joannovič en 7102 (1594) (!) et imprimées à Moscou en 1664 (50e et 52e homélies), le *Sobornik* de 1647, le *Livre de Cyrille* (1643), saint Éphrem (1647). Le commentaire de Théophylacte sur l'Évangile dont l'édition fut faite récemment était basée sur les traductions faites sur des parchemins grecs et non d'après des livres récemment imprimés en Allemagne. Puis Silvestre cherche à justifier ou à excuser Slavineckij (*supra*, col. 306).

Mais, s'objecte-t-il ensuite, c'est là une doctrine latine? Il rejette cette difficulté avec beaucoup d'élégance. En ce cas, dit-il, « nous ne devons pas croire à l'incarnation du Fils de Dieu, ni administrer le baptême; on ne peut se prosterner devant les icones, ni prier pour les défunts, on doit rejeter encore bien d'autres pratiques que les latins observaient quand ils étaient en communion avec l'Église orientale et qu'ils continuent d'observer. Ayant rétabli l'autorité de saint Ambroise, il reproche à Euthyme d'avoir tronqué les témoignages des autorités qu'il alléguait. Il

réprouve avec énergie le nouveau catéchisme, confirmé en Moldavie par Porphyre de Nicée et Mélèce Syrigos : « Ce catéchisme est un livre grec, récemment édité, non pas sur le fondement solide des saints apôtres et des saints Pères, mais sur le sable de l'enseignement humain ». *La Paix avec Dieu* de Gisel est traduite, il est vrai, du latin. Viennent ensuite les appendices : une poésie, un petit traité sur la métanie à faire après les paroles de l'institution, une dissertation sur Gabriel de Philadelphie, la solution des difficultés, de larges extraits de l'*Euchologe* gréco-latin de Goar « qui se trouve dans la bibliothèque du très saint patriarche ».

En même temps que Silvestre écrivait sa *Manna* et la présentait à Sophie, les Likhudi, tout aussi actifs, écrivaient leur *Akos*. Cet ouvrage eut une influence décisive sur la pensée moscovite. L'introduction rappelle la chute de l'Église occidentale, ses attaques contre l'Orient, les livres imprimés en Pologne, à Kiev (quoique souvent les livres imprimés ailleurs étaient donnés comme imprimés à Kiev). Sous le règne de Théodore Alexeëvič, on demanda à Constantinople « deux ou plusieurs maîtres de l'Église orientale, personnes de conscience droite, exempts de toute nouveauté, non déformés par les doctrines étrangères, mais fidèles à la tradition de l'Église orientale ». Cf. Prozorovskij, *op. cit.*, p. 539. Nous avons été envoyés, disent les Likhudi, en réponse à cette demande. On nous a interrogés sur la question présente. Il nous est impossible de garder le silence. Puis le traité se développe sous forme de dialogue entre le maître et l'élève.

1° Qu'est-ce qu'un sacrement? 2° Que faut-il pour un sacrement? Il faut une cause efficiente : Dieu; une cause instrumentale *(organnaja)* : l'évêque ou le prêtre; la matière convenable : dans l'eucharistie, « la matière est le pain fermenté fait avec farine de froment et le vin pur aussi propre que possible. On ajoute l'eau durant la proscomédie; la forme : ce sont les paroles qui sont le véhicule du Saint-Esprit; ici ce sont les paroles : « Fais que ce pain soit le corps de ton « Christ et que ce qui est dans le calice, le précieux « sang de ton Fils, Amen, l'ayant transformé par ton « Saint-Esprit; Amen, Amen, Amen » *(ibid.)*; l'effet : la grâce du Saint-Esprit opérée par le sacrement, ici, c'est le corps et le sang de Notre-Seigneur; la cause finale : de la part du prêtre, c'est l'intention; de la part de l'Église, ce sont des buts surnaturels. »

3° Les ministres du sacrement : ce sont les prêtres, sauf pour le baptême en cas de nécessité.

4° Que penser de l'opinion latine et uniate sur le moment de la transsubstantiation? Les Likhudi rejettent l'opinion catholique par la liturgie latine elle-même : après les paroles de l'institution, le prêtre parle encore de *panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ*. Le Christ agit aujourd'hui non par lui-même comme à la cène, mais par le prêtre qui a besoin d'avoir recours à la prière et d'implorer que le Saint-Esprit descende et opère le sacrement.

5° Quand le Christ institua l'eucharistie, quelle fut la forme du sacrement? Ce n'étaient certainement pas les paroles de l'institution qu'il prononça simplement pour l'instruction de ses apôtres; « Le Christ pria secrètement Dieu son Père et bénit le pain et le calice; ceci est évident, et personne ne sait ce qu'il a dit dans cette prière et par quelle forme de paroles il bénit le pain et le calice et fit son corps et son sang. Le mystère était déjà accompli avant les paroles : « Prenez et mangez, « Prenez et buvez. » Les paroles dont se servit le Christ sont connues de Dieu seul comme le déclare Théophylacte ». Telle est la doctrine des apôtres que l'Église (de Constantinople, s'entend, dont les Likhudi intercalent un panégyrique) a fidèlement gardée.

6° L'élève concède que les paroles : « Prenez et mangez » ne sont pas la forme; il demande des autorités patristiques. Le maître lui réplique qu'il y a une distinction à faire. Le Christ « dit et commanda », ou il « dit seulement sans commander », c'est-à-dire ses paroles sont efficientes et déclaratives ou simplement déclaratives. Il cite alors Jean Chrysostome, *LXXX sermon*, et lui fait dire qu'il s'agit ici d'un simple commandement donné par le Christ à ses apôtres; le prêtre à la messe ne fait que rapporter ces paroles du Christ. « Si le prêtre accomplissait le sacrement de l'eucharistie par les paroles du Seigneur, il faudrait dire qu'il possède un pouvoir plus grand que le Christ ce qui est inadmissible. Le Christ, avant de dire : « Prenez et « mangez, etc. », pria, rendit grâce alors que le prêtre ne fait rien de cela. » Viennent alors les autorités grecques contemporaines, Mélèce Syrigos, Porphyre de Nicée, Georges Coressios, etc., et un panégyrique des théologiens grecs en général. Pour montrer leur valeur, il rapporte comment « non pas nous, mais Dieu lui-même » a confondu un jésuite nommé Rutka, un très savant et grand théologien parmi les latins qui criait beaucoup alors que nous, « paisiblement et humblement » nous lui posions nos questions (nous reparlerons de cette dispute). La même chose arriva à Moscou « à un trompeur nommé Bielobodski ».

7° Si les paroles du Christ ne furent la forme, ni alors ni aujourd'hui, pourquoi le prêtre les prononce-t-il à haute voix, et pourquoi le peuple répond-il « Amen »? C'est pour annoncer le mystère qui doit s'accomplir. Les fidèles donnent leur assentiment aux paroles du prêtre.

8° Quel est le sens des paroles de l'épiclèse; suivant quelques maîtres de l'Église occidentale, les prêtres disent ces paroles pour la purification de l'âme et la rémission des péchés de ceux qui communient. Réponse : C'est vraiment une hérésie calviniste et luthérienne de dire que les paroles : « Faites que ce pain devienne votre corps », s'appliquent au moment de la communion. Suit une longue analyse du mot « le transformant » *(preloživ)*.

9° Après les paroles du Christ, le prêtre doit-il se découvrir et le peuple s'incliner? En aucune façon. Le prêtre alors parle « à Dieu le Père et non pas à nous et par conséquent nous ne devons ni nous incliner ni nous découvrir, mais attendre avec révérence le temps convenable et établi par l'ancienne tradition divine, c'est-à-dire au *Svjataja Svjatym (Sancta Sanctis)*; alors on s'incline et on se découvre ».

10° Faut-il se découvrir à d'autres moments qu'au *Svjataja Svjatym?* Réponse : Un *typicon* (Moscou, 1682) prescrit, il est vrai, de s'incliner aux paroles du Christ, mais ceci doit être corrigé. Les anciens *typica* grecs et un *typicon* russe (1640) recommandent aux moines et prêtres de se découvrir à l'évangile, à l'hymne des chérubins, au Notre-Père et au « Que mes lèvres soient remplies ». Se découvrir au Notre-Père est une prescription qui a trait au dogme. Il y a encore d'autres prescriptions de ce genre.

11° Peut-on s'incliner et se découvrir aux paroles du Christ par dévotion? Non, l'Église ne le permet pas « car il y a différence sur ce point entre l'Église orientale et l'Église occidentale ».

12° L'élève demande un « catalogue des maîtres de l'Église occidentale » qui défendent l'opinion latine. On nomme dans la réponse : Thomas d'Aquin, Ambroise, Augustin, Suarez, le concile de Trente et celui de Florence, le Rituel, Cajétan et « les maîtres latins qui s'élevèrent au concile de Florence contre le noble Marc d'Éphèse et les autres maîtres de l'Église orientale ». Scotus est particulièrement signalé.

13° Mais Jean Chrysostome n'a-t-il pas dit que les paroles : « Ceci est mon corps » transforment, μεταῤῥυθμίζειν, les oblats ? Le maître, après une longue « explication » de cette parole embarrassante

développe son argument en citant la liturgie de saint Jacques, celle de saint Marc, puis Basile le Grand, Jean Damascène, Denys l'Aréopagite, Nicéphore et Germain de Constantinople, Cyrille de Jérusalem, Éphrem, Nathanaël, Nectaire de Jérusalem, Grégoire le Protosyncelle, « le missel uniate composé par Jacob Goar à Paris », « l'occidental Jacob, le jésuite qui a enfin connu la vérité », Théophylacte de Bulgarie, enfin les membres (nommés) du concile de Jassy de 1643.

14° Puis il s'efforce de résoudre la difficulté tirée du mot *antitypos* d'après Basile, Grégoire le Théologien et Cyrille de Jérusalem.

15° Le maître cite ses autorités russes : saint Jean de Novgorod, Cyprien de Russie, le missel de saint Serge de Radonège, de saint Gérasime de Novgorod, saint Euthyme de Novgorod, deux imprimés de Kiev et un de Moscou, le missel de saint Joseph de Volokolamsk, où les paroles : « Prenez et mangez », sont simplement indiquées sans qu'on ait ajouté si le prêtre doit montrer le *discos* ou non.

16° Mais une édition de Siméon de Thessalonique contient des affirmations contraires. Réponse : c'est un faux, composé par un uniate.

17° Y eut-il discussion entre les Églises d'Orient et d'Occident au sujet de l'eucharistie? Oui, beaucoup et en concile : au concile des 367 Pères (VII° œcum.) et à celui de Florence.

Les questions 18-21 traitent de sujets divers qui ne nous intéressent pas ici. Vient enfin une récapitulation finale et une exhortation.

Édition de la *Manna*, dans Prozorovskij, *op. cit.*, p. 452 sq. L'édition n'est pas complète, mais les fragments principaux en sont donnés; édition de l'*Akos*, *ibid.*, p. 538 sq.

L'*Akos*, précis, clair, d'allure savante, causa une profonde impression à Moscou. Pour un temps, on ne sut guère comment s'y prendre pour le réfuter. Un anonyme qu'on croit pouvoir identifier avec le diacre Athanase écrivit une vigoureuse réfutation des nouveaux loups secrets, qui circulent en vêtements de brebis, mais sont des loups rapaces... *(Obličenie na novopotaennykh...)*. Athanase était vivement offensé de ce qu'on appelât le parti de Medvêdev « des latins, des barbares, des uniates, des chiens, des gens au langage immonde, etc. » Il ne touche qu'à quelques passages de l'*Akos;* ses arguments ne valent absolument rien, mais quelle verve, quelle abondance d'invectives. Il s'en prend surtout « aux étrangers » qui critiquent les livres russes. « Et ils appellent le peuple de Dieu (voilà la Troisième Rome!) des bêtes sauvages et des porcs et toutes sortes d'insultes, sous prétexte que Dieu n'a pas voulu que, dans notre pays moscovite, il y ait des écoles. » Il multiplie les injures à son tour; une de ses tirades contient exactement vingt-trois insultes, allongées l'une après l'autre en file indienne. On croit entendre Athanase se disputant avec quelque Euthyme, les sortant toutes d'une traite et sans respirer. Ce genre d'arguments ne pouvait évidemment avoir grand effet parmi les cercles cultivés qui, sous la régence éclairée de Sophie, s'étaient multipliés à Moscou.

Silvestre Medvêdev écrivit une réfutation plus sérieuse dans son *Izvestie istinnoe* (Récit véridique). Il fait tout d'abord un bel éloge de la vérité d'après David, Salomon, Platon et Aristote. Le mensonge, produit par le démon, est ce qu'il y a de pire. Les hérétiques « ont corrompu les écrits des saints Pères partout où ils l'ont pu, comme l'honorable Bessarion le prouva aux Grecs eux-mêmes dans sa lettre à Alexandre Laskaris et au concile de Florence. Quand, des deux côtés, on apporta les anciens livres grecs, on se rendit compte que beaucoup de livres grecs récents étaient en désaccord non seulement avec les livres apportés par les Latins, mais même avec les livres plus anciens et plus corrects que les Grecs apportèrent. Ces livres nouveaux avaient été diversement corrompus par divers hérétiques; car le démon sema des hérésies graves dans toute la Grèce... Le trône patriarcal lui-même durant deux cents ans fut occupé par les hérétiques abominables, monothélites, nestoriens, iconoclastes ». *Izv. istin.*, édition S. Belokurov, dans *Čtenija*, 1885, n. 4, p. 3-4. D'où vient tout cela? Du fait que beaucoup de Grecs sont « des gens injustes, plus attachés à l'argent qu'à Dieu, au mensonge qu'à la vérité ». Tous les malheurs actuels tirent leur origine des nouvelles éditions de livres grecs faites « dans les villes de la foi latine, luthérienne et calviniste ».

Puis Silvestre, et ici son témoignage a une singulière autorité, décrit la correction des livres sous le patriarcat de Nikon. Il copie avec quelques menus changements la préface du missel de 1655; décrit le concile de 1654 et transcrit le discours de Nikon; il ajoute de son propre fond des éloges pour les anciens livres grecs et des blâmes pour les récents; il cite la décision du concile de réunir les livres anciens et les manuscrits; rapporte la lettre de Païse de Constantinople et cite les passages où le patriarche loue les anciennes traditions. Cette lettre, dit-il, est à l'origine de la mission d'Arsène Sukhanov qui rapporta environ 500 livres; les autres hiérarques grecs en envoyèrent de leur côté environ 200 en demandant de ne faire de corrections que d'après les livres anciens (il y a quelques inexactitudes dans ce récit).

Mais après ce concile de 1654, au lieu de faire les corrections et de préparer les nouvelles éditions d'après les anciens livres grecs et slaves, on le fit « d'après de nouveaux livres grecs imprimés chez les Allemands ». Silvestre ajoute une précision (à l'exemplaire qui servit de base à la nouvelle édition manque le commencement et la fin) qui a permis d'identifier ce missel; c'était un missel grec, imprimé à Venise en 1602. Dès lors, on imprima plusieurs missels, dit Silvestre, « qui n'étaient pas d'accord entre eux » et ceci dura jusqu'au concile de 1667. On prit alors le missel de 1658, on y corrigea une liste d'erreurs et l'on prononça une série de malédictions et d'anathèmes contre ceux qui feraient le moindre changement au nouveau texte imprimé; on décréta d'en imprimer douze mille exemplaires pour que les livres restent sans le moindre changement durant un certain nombre d'années. Mais « l'instrument du diable », le correcteur Euthyme le moine, fut cause qu'on n'en imprima que 2 400; « sans craindre la malédiction du concile, il introduisit beaucoup de corrections, par inconstance et par folie ». Puis il en imprima encore 1 200. En 1675, il imprima un pontifical qui fut approuvé et confirmé. On ne pouvait y changer quoi que ce soit sous peine de malédiction. Or, dans ce livre que le concile sanctionna par tant de graves malédictions, il y a, dans la liturgie de saint Jean Chrysostome et dans celle de saint Basile, la métanie et l'amen après les paroles du Christ.

Ceci posé, Silvestre passe à la seconde partie de son traité. Maintenant, dit-il, en substance, « quelques ecclésiastiques russes », sous l'inspiration des hiéromoines Joannice et Sophrone qui sont venus avec une lettre du synode de Constantinople, rejettent tous les anciens livres russes. « En vérité, par leurs propres paroles et écrits, ils se sont révélés menteurs; ils ne sont donc pas orthodoxes, mais ils ont été envoyés par les hérétiques luthériens et calvinistes ou par les Romains pour troubler notre foi orthodoxe comme jadis Isidore le métropolite. » Ayant ainsi dit leur fait aux Likhudi, Sylvestre passe à l'*Akos :* il veut juger les Likhudi par leurs fruits qui sont « l'orgueil car ils causent des désordres, la haine et la persécution (ils suivent le chemin de Caïn, la déception de Balaam).

Il expose ensuite leur doctrine sur la transsubstantiation (n. 2, 4, 5, 6, 8, 12, 15, 13) et y relève surtout les épithètes désagréables. A son tour, il donne la doctrine catholique et cite un certain nombre d'autorités. Il revient ensuite à la charge contre l'*Akos* (q. XIV, V, VI, IX, X, IV), cite quelques lettres qui ont été écrites sur cette question en Ukraine (une de Mazeppa, deux d'Innocent Monastyrskij) où tout le clergé, nous le verrons à l'instant, avait été sérieusement alerté par les insistances du patriarche Joachim. Euthyme, pendant ce temps, opposait une réfutation à la réfutation d'Athanase, auquel il reprochait son langage insupportable, mais, à vrai dire, il tombait lui-même dans les mêmes excès quoique, il faut bien le reconnaître, avec un peu moins de variété et de pittoresque.

S. Belokurov, *Izvestie istinnoe*, dans *Čtenija*, 1885, n. 3; du même, *Silvestre Medvêdev sur la correction des livres durant les patriarcats de Nikon et de Joachim (S. M. ob ispravlenii)*, dans *Khr. Čten.*, 1885, 2; P. Zubwskij, *Kontroversija, œuvre polémique du XVIIe siècle*, dans *Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, t. LXXIV, 1888.

Entre temps, le patriarche Joachim, qui mettait toute sa farouche énergie à lutter contre Medvêdev, avait envoyé la *Manne* et l'*Akos* aux évêques ukrainiens en les priant de porter un jugement sur l'affaire. Il n'y eut pas de réponse. En mars 1688, il expédia deux nouvelles lettres, l'une au métropolite de Kiev, Gédéon Četvertinskij et l'autre à l'archevêque de Černigov, Lazare Baranovič; il leur posait des difficultés sur le concile de Florence, d'où, suivant les Likhudi, l'opinion latine tirait son origine. Il dut se contenter de la réponse que le concile de Florence n'était pas conforme à la doctrine orthodoxe. En septembre 1688, nouvelles lettres de Joachim sur la transsubstantiation qui restèrent, cette fois, sans aucune réponse. Ce n'était pas qu'on se désintéressât de la question. Loin de là! L'hetman cosaque Mazeppa, en envoyant un rapport sur cette affaire à Théodore Saklovitoj, important personnage de la cour de Sophie et ami de Medvêdev, lui dit que tous étaient d'accord avec Medvêdev et prêts à mourir pour leur conviction. Le théologien le plus en vue — Lazare Baranovič étant déjà un vieillard — était alors le moine Innocent Monastyrskij. Celui-ci, en même temps qu'il écrivait à Medvêdev en lui prodiguant les plus vifs éloges (non pas Sil-vester, mais Sol Vester), affirmait à l'hetman Mazeppa que « à Kiev, par la grâce de Dieu, depuis que le pays fut éclairé de la vraie foi, la piété resta toujours et est encore immaculée ». Il donnait en même temps la dernière main à son *Livre sur la transsubstantiation qui s'accomplit par l'opération du Saint-Esprit par les paroles du Christ, écrit par l'higoumène du monastère de Saint-Cyrille à Kiev, Innocent Monastyrskij, contre les Likhudi*, qui fut terminé durant le carême de 1689. Ce livre fut écrit sur l'ordre du métropolite de Kiev Gédéon. Toute l'Ukraine ici était unanime... Quand son manuscrit fut mis au point, Monastyrskij vint à Moscou prêter main forte à Medvêdev.

Mais, au moment même où il finissait son ouvrage, le 5 mars 1689, une autre lettre, péremptoire celle-là, partait de Moscou. Le patriarche Joachim, qui n'avait pas oublié ses anciennes manières de sous-officier, envoyait aux Ukrainiens une mise en demeure « de déclarer immédiatement leur accord avec la sainte Église orientale et leur unanimité avec notre humilité suivant ce que nous avons écrit auparavant ». Les évêques méridionaux trouvèrent le courage de lui répondre que la transsubstantiation s'opérait par les paroles du Christ « et ce n'est pas seulement l'Église malo-russe, mais toute l'Église de Russie qui a toujours cru ainsi et le croit encore maintenant; elle le confesse et désire mourir dans cette confession ». Joachim répondit par un ultimatum qui mit enfin au pas les prélats malo-russes, mais il est difficile de dire que leur obéissance fut durable. Longtemps encore, en Ukraine, on défendit la doctrine catholique sur ce point comme sur d'autres. En même temps, Joachim écrivait au patriarche de Constantinople Denys et lui demandait de lui envoyer directement une lettre « rédigée comme par un concile », en trois exemplaires : « l'un doit être adressé au clergé kiévien, l'autre au tsar, le troisième à lui-même ». Le patriarche était prié d'écrire comme si c'était de son propre mouvement et recevait à ce sujet les instructions les plus précises.

Les choses se gâtaient rapidement à Moscou. Euthyme avait fait courir la rumeur que Medvêdev voulait assassiner le patriarche Joachim. Les *streltsi* (gendarmes) s'inquiétaient. Plus grave encore était la situation provoquée par le fait que le jeune Pierre Alexeêvič, le futur Pierre le Grand, trouvait trop pénible le joug de sa sœur. En août 1689, il y eut une rupture ouverte entre Sophie et le jeune Pierre qui s'enfuit au monastère de la Troitsa. Peu à peu, les troupes passèrent du côté de Pierre et Sophie se trouva abandonnée. Au mois de septembre, on exigea d'elle qu'elle livrât Silvestre Medvêdev et Théodore Saklovitoj, son ancien chancelier. Elle consentit, et envoya arrêter l'infortuné à son monastère; il s'était enfui. On le chercha durant toute une semaine et on le trouva le 13 septembre 1689 dans le monastère de Biziukov (territoire de Dorogobuž). On l'accusa d'avoir fait de la politique, en particulier d'avoir voulu assassiner le patriarche. Silvestre nia durant toute sa captivité d'avoir jamais entretenu un pareil dessein. En tout cas, on ne put trouver de témoignages sérieux pour le convaincre de ce crime. En constatant la tranquille assurance de Silvestre dans ses protestations d'innocence, en songeant que jamais, même par les tortures les plus savantes, on ne put lui arracher un aveu compromettant, on est forcé de conclure que ce n'est pas Silvestre qui tenta d'assassiner Joachim, mais Joachim qui assassina Silvestre. Il y mit son temps. Le 5 octobre, Silvestre fut condamné à mort; il attendit seize mois pour être exécuté.

Le patriarche Joachim prétendit encore que Silvestre, avant de mourir, avait rétracté ses « hérésies ». Il semblerait étrange que Silvestre, qui maintint cette doctrine avec tant de sereine énergie durant tant d'interrogatoires accompagnés de torture, se fût enfin rétracté. On a remarqué que la rétractation qui lui est attribuée ne porte pas sa signature. Prozorovskij en conclut que nous sommes ici en présence d'un faux, *op. cit.*, p. 367; tel est aussi notre avis. Cette *Rétractation* de Silvestre est bien dans la manière de Joachim ou d'Euthyme.

Tenant cette confession forgée en mains, Joachim crut pouvoir convoquer un concile. Il se réunit en janvier 1690 au palais patriarcal. Il y eut, en plus du patriarche, Adrien de Kazan, qui n'était que médiocrement partisan du patriarche trop militaire, Paul de Nižnij Novgorod, Euthyme des Krutičy, Athanase de Kholmogor qui était un des partisans les plus décidés de Joachim, avec un certain nombre d'archimandrites et d'higoumènes. Le clergé moscovite était loin d'y être au complet. Il n'y avait pas un seul représentant du clergé ukrainien, car Monastyrskij, récemment arrivé à Moscou, avait été promptement qualifié d' « instrument du grand Satan » et chassé de la ville. Savva, le compagnon de Medvêdev, vint en personne lire la rétractation qu'il avait signée sous la torture. Medvêdev qui languissait encore en prison (il ne sera décapité que le 11 février 1691) ne parut même pas devant le concile. Après lecture des rétractations, le patriarche prononça un discours dans lequel il fit l'historique de cette controverse. Puis il condamna un cer-

tain nombre d'ouvrages écrits par les théologiens russes de tendance latinisante :

Le *Catéchisme* de Siméon de Polock fut condamné *propter doctrinam de obscœnis quæ intervenire possunt inter uxorem et maritum;* la *Couronne de la foi* du même auteur pour « diverses inventions des Scotus, Aquins et Anselmes » et aussi pour un « symbole appelé apostolique », alors que l'Église orthodoxe ne connaît que le symbole de Nicée. Cet ouvrage contenait aussi des passages où Siméon expliquait certains problèmes d'astronomie, etc. Le *Psautier* du même auteur, pour des emprunts faits à l'écrivain polonais Jean Kochanowski, qui était « un latin ou un sectateur d'Apollinaire »; les recueils de prédication, le *Repas spirituel* et les *Soirées spirituelles*, parce qu'ils contenaient « quelques hérésies latines », entre autres sur la forme de la transsubstantiation, sur la métanie à faire, après avoir prononcé les paroles du Christ, au pain et au vin non encore changés au corps et au sang du Sauveur, et sur la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils (sic!). Enfin, on condamna un *Discours sur la bonne tenue à l'église* du même Siméon, parce qu'il y insistait sur la métanie à faire après les paroles de la consécration.

Après avoir condamné Siméon de Polock, on condamna son disciple Silvestre Medvêdev « auteur d'un livre (évidemment la *Manna*) plein de mensonges et de tromperies et de mauvaises paroles et d'injures contre la sainte Église orientale, dans lequel il corrompait les écrits des saints Pères, « appelant bon ce qui « était mauvais et mauvais ce qui était bon », etc. Silvestre, « comme il le confesse lui-même », a été induit en erreur par les nouveaux livres kiéviens que Joachim s'empresse donc de condamner : c'est d'abord le *Grand Trebnik* de Kiev (1646; c'est le fameux *Trebnik* de Moghila) qui donne un certain nombre de rites latins comme orientaux : le baptême par infusion, la transsubstantiation par les paroles du Christ, les métanies à faire à ce moment. Semblables à ce *Trebnik* sont les *Služebniki* (missels) de Kiev (diverses éditions), de Wilno et de Strjatin. Joachim condamne encore trois ouvrages de Cyrille Tranquillion : son *Commentaire des évangiles*, son *Miroir de la théologie* et sa *Perle précieuse;* puis les deux catéchismes édités aux Cryptes de Kiev (1645), l'un en polonais et l'autre en slavon (il s'agit du catéchisme de Pierre Moghila); il condamne encore le *Lithos* du même métropolite, *La Paix avec Dieu* de Gisel, les *Trompettes* de Lazare Baranovič (recueil de sermons imprimés à Kiev en 1674; il avait voulu les imprimer à Moscou, mais Baranovič s'étant montré un énergique défenseur de l'immaculée conception dans deux de ces sermons, malgré les instances de Siméon de Polock, Moscou refusa d'imprimer l'ouvrage), la *Clef de l'intelligence* de Joannice Galjatovskij (Kiev, 1659, 1660); l'*Épée spirituelle* de Lazare Baranovič (août 1666, approuvée par le concile de Moscou de cette année, puis condamnée par Nikon), le *Juste Messie* de Galjatovskij (Kiev, 1669) et enfin le traité de Kossov sur les sept sacrements. Ces livres, observe Joachim, sont en contradiction les uns avec les autres; enfin et surtout, Joachim réprouve le fameux *Vyklad* de Théodose Safonovič (Kiev, 1667; beaucoup d'éditions ensuite), où la thèse catholique sur la transsubstantiation avait été si énergiquement proposée et défendue. Silvestre Medvêdev, continue Joachim, a brûlé lui-même sa *Manna*. Ce livre est donc solennellement condamné et, avec lui, tous les autres écrits de Medvêdev contre les Likhudi.

Sans doute, il ne faut pas prendre cette interdiction trop au tragique. La théologie malo-russe, nous le verrons plus loin, se fit encore profondément sentir en Russie pendant presque un demi-siècle, mais l'interdiction était là et dans la suite devait peu à peu produire son effet.

Les Likhudi étaient en train de se compromettre très gravement aux yeux des Moscovites. Au début de 1688, un uniate arrivé de Pologne en Ukraine fut arrêté; on trouva sur lui une série de documents qui établissaient que les Likhudi faisaient à Moscou les affaires du roi de Pologne. Nos deux Grecs en furent extrêmement inquiets et l'un d'eux, Joannice, tant pour ses négociations personnelles qu'ému par la tournure que prenaient ses affaires à Moscou, partit pour Venise. Il fut accompagné par un certain Pierre Artemêv, qui, devenu catholique durant son voyage, puis ordonné diacre par le patriarche Adrien, fut condamné en concile à son retour et enfin envoyé à Solovki. On le mit dans un cachot où il se consola comme il put en écrivant, sur les murs de sa prison, une admirable paraphrase de l'Ave Maria. D'après les sources russes, Pierre, catholique durant toute sa captivité, se serait confessé à un prêtre orthodoxe *in articulo mortis*, mais n'aurait pas eu le temps (dans un monastère!) de recevoir le saint viatique. Nous n'avons aucune raison de croire qu'après avoir été si longtemps fidèle, il ait trahi la foi catholique à l'instant même de sa mort, d'autant plus qu'une confession faite à un prêtre dissident dans de telles circonstances n'engage certes pas la foi. Šljapkin parle d'Artemêv comme d'un fanatique. Saluons en lui un des premiers martyrs catholiques de Solovki.

Le voyage de Joannice fut très mouvementé. On l'accusa à Vienne d'avoir commis un incendie et il dut faire de la prison. D'autres histoires des mêmes Likhudi, plus sordides les unes que les autres, avaient surexcité contre eux l'opinion publique à Moscou quand le fils aîné de Joannice, Nicolas, fit un scandale avec une jeune fille de la plus haute noblesse. D'autre part, le patriarche de Jérusalem, Dosithée, écrivait de violentes lettres à Moscou et accusait les deux aventuriers d'avoir indignement détourné l'héritage d'un certain Mélèce. Tous les Likhudi s'enfuirent pour la Pologne, mais, arrêtés en route, ils furent ramenés à Moscou. De nouvelles accusations de tripotages financiers arrivaient incessamment. On les chassa de la capitale; ils se trouvèrent un obscur asile à Novgorod où mourut Joannice. Sophrone finit par obtenir une archimandrie dans l'éparchie de Riazan, mais son influence s'était éclipsée depuis longtemps.

Sur les Likhudi, voir la monographie trop louangeuse de M. Smentsovskij, *Les frères Likhudi (Bratja Likhudi)*, Pétersbourg, 1899; cet ouvrage ignore beaucoup trop l'étude de Prozorovskij sur Medvêdev. Voir encore Vl. Lettressur, *La fuite des Grecs Likhudi de Moscou (Gramoty...)*, dans *Čtenija*, 1867, n. 2. Voir aussi la bibliographie que nous avons indiquée en parlant de S. Medvêdev et celle que nous donnerons col. 324.

Peu après ces événements, Euthyme composa son *Aiguillon (Osten')* longtemps attribué au patriarche Joachim. C'est un recueil qui contient plusieurs documents dont nous nous sommes déjà servis au cours de cette étude. Une double préface, d'abord : l'une adressée aux évêques les encourage à frapper de leur « aiguillon spirituel » les « assassins des âmes », l'autre adressée au lecteur. Viennent ensuite les documents suivants : 1. la réfutation envoyée par le très saint patriarche Kir Joachim, patriarche de Moscou, de toute la Russie et de tous les pays du Nord, au métropolite Gédéon de Kiev, à l'archevêque Lazare de Černigov et à d'autres, du livre récent appelé *Exposition sur l'Église et les choses ecclésiastiques*, imprimé à Kiev en 1667. C'est la réfutation du *Vyklad* de Safonovič que nous connaissons; 2. Le compte rendu, plus ou moins authentique, de la dispute entre Épiphane Slavineckij et Siméon de Polock sur l'eucharistie; 3. Une note sur « le défroqué ancien moine Silvestre Medvêdev »; 4. Le procès-verbal de la manière dont la rétractation de Medvêdev,

faite au couvent de la Trinité et de Saint-Serge, fut remise à l'archimandrite Vincent qui la transmit au patriarche et de la convocation par le patriarche du concile de 1690. 5. La rétractation de Silvestre Medvêdev. Celui-ci y raconte comment, se trouvant dans le couvent de Sergiev Troitsa, il y reçut la visite de l'archimandrite Ignace de Novospass, de l'higoumène Éphrem et du maître orthodoxe Sophrone (Likhudès) qui apportaient, de la bibliothèque patriarcale, un certain nombre d'anciens livres pour prouver que la transsubstantiation s'opérait par l'épiclèse. Ces livres démontrèrent à Medvêdev que la doctrine likhudienne était celle des anciens livres grecs et russes, défendue par les vieux saints de Russie, et provenant des apôtres. Les liturgies des apôtres (Jacques, Marc et Clément qui donne celle de Pierre) la contiennent; après eux, les Pères de l'Église la proclamèrent : Denis l'Aréopagite, Cyrille de Jérusalem, Basile le Grand, Éphrem, Jean Chrysostome, Sophrone de Jérusalem, Proclus de Constantinople, Jean Damascène, Théophylacte, Calixte de Constantinople, Siméon de Thessalonique, Nicolas Cabasilas archevêque de Dyrrachium, Marc d'Éphèse qui confondit les Latins au concile de Florence, Maxime le Grec, Georges Pachyméros qui écrivit un commentaire de Denis l'Aréopagite, Nectaire de Jérusalem et beaucoup d'autres, comme aussi les quatre patriarches, Parthène de Constantinople, Macaire d'Antioche, Joannice d'Alexandrie et Païse de Jérusalem. Beaucoup d'autres disent la même chose, en particulier les 367 Pères inspirés du VII[e] concile œcuménique. Viennent ensuite les missels russes : celui de Cyprien, canonisé, métropolite de Moscou et de toute la Russie, le missel de saint Euthyme de Novgorod, celui de saint Serge de Radonège, celui de saint Sérapion, archevêque et thaumaturge de Novgorod, celui du bienheureux Joseph de Volokolamsk, un des tout premiers imprimés à Moscou, un autre jadis imprimé à Kiev sous l'archimandrite Élisée Pleteneckij. A ces livres, il faut encore ajouter le *Nomocanon* de Kiev. Accablé par tant d'autorités (qu'il avait pourtant jadis, pour la plupart, brillamment expliquées dans son propre sens), Silvestre déclare s'être trompé et demande humblement pardon. Il demande particulièrement pardon des insultes qu'il a prononcées contre le patriarche Joachim et les autres prélats; il proclame en pleurant sa douleur d'avoir écrit la *Manne* et multiplie ses demandes de miséricorde pour les multiples péchés qu'il a commis en exposant sa doctrine sur la transsubstantiation. Il fait enfin sa profession de foi. Viennent ensuite : 6. La rétractation, beaucoup plus brève, de Siméon Dolgoj; 7. le discours du patriarche Joachim au concile de 1690; 8. sur la métanie au corps et au sang du Christ durant la liturgie; 9. comment l'officiant tient la place du Christ; 10. sur les parcelles détachées durant la proscomédie; 11. sur les *antidora;* 12. il ne faut pas offrir le sacrifice pour les hétérodoxes ou pour ceux qui vivent en état de péché sans pénitence; 13. Credo de la liturgie d'après la tradition de saint Basile le Grand et de saint Jean Chrysostome.

Tel est l'*Osten' (Aiguillon)* d'après l'édition de Kazan (1865). Les manuscrits en connaissent une autre rédaction en vingt et un chapitres. Quatre sont introduits avant la dispute entre Épiphane Slavineckij et Siméon de Polock, mais il ne nous semble pas, d'après la description du catalogue, qu'ils contiennent des éléments nouveaux. Après le dernier chapitre, nous avons encore : 16. sur le concile de Florence d'après un livre écrit à Paris; 17. sur le mariage dans les 3[e] et 4[e] degrés; 18. hérésies luthériennes (il y en a 19); 19. hérésies latines (il y en a 22); 20. sur le nombre de clous dans la croix; 21. contre le purgatoire.

Nous ne nous arrêterons pas à décrire le *Bouclier de la foi (Ščit vêry)* de l'archevêque Athanase de Kholmogory que nous ne connaissons que par les catalogues de manuscrits. Il ajoute à ce que nous connaissons déjà une importante lettre du patriarche Adrien, successeur de Joachim au trône patriarcal de Moscou. Adrien déclare avoir reçu des lettres des divers patriarches orientaux au sujet de l'épiclèse; elles tranchent la question. Adrien a lu tout ce que fit Joachim; il l'approuve et le confirme. Disons cependant qu'Adrien ne montra pas la même ardeur que son malheureux prédécesseur. Mais ceci touche déjà au paragraphe suivant.

Plus intéressante semble être le *Glaive spirituel (Meč dukhovnyj)* écrit en février 1690 par les Likhudi. Ce glaive est censé être le compte rendu d'une dispute entre les Likhudi et le jésuite Rutka à Lvov, en 1685, sur les différences entre les doctrines de « l'Église du Christ » et celles de « l'Église occidentale ». Il y a vingt et un chapitres dans cet ouvrage : 1. Sur la primauté du pape. 2. Sur les différences dans le baptême (infusion et formule indicative). 3. Sur les différences dans l'eucharistie (azymes et communion *sub una specie*). 4. Sur la récompense des justes et la punition des pécheurs avant le jugement général. 5. Sur le purgatoire. 7. Sur le célibat des prêtres. 8. Sur le nouveau calendrier. 9. Sur la lumière divine de la Transfiguration. 10. Sur l'immaculée conception. 11-18. Sur le *Filioque*. 19-20. Sur le moment de la transsubstantiation. Cette seule table des matières laisse à entendre que le *Glaive spirituel* pourrait peut-être nous donner beaucoup d'informations sur la pensée orthodoxe grecque au XVII[e] siècle.

K.-V. Kharlampovič, *L'influence malo-russe* (*supra*, col. 306); V. Istrin, *Introd. à l'hist. de la littér. russe de la seconde moitié du XVII[e] siècle (Vvedenie...)*, Odessa, 1903; N.-Th. Kapterev, *Les écoles gréco-latines à Moscou au XVII[e] siècle avant l'ouverture de l'académie slavo-gréco-latine (O greko-latinskikh...)*, dans *Pribavlenija k izdaniiu*, 1889, n. 4; du même, *Les relations du patriarche Dosithée avec le gouvernement russe (Snošenija...)*, dans *Čtenija*, 1891, n. 2, ce sont 21 lettres de Dosithée à Pierre le Grand, aux patriarches Joachim et Adrien. Le même auteur a imprimé une étude à ce sujet la même année dans les *Čtenija v obščestve liubitelej dukh. prosv.*, 1890-1891; L. Majkov, *Esquisses d'hist. de la littér. russe aux XVII[e] et XVIII[e] s. (Očerki...)*, Pétersbourg, 1889; Gr. Mirkovič, *Sur le moment de la transsubstantiation des saints dons (O vremeni...)*, Vilna, 1886, excellent ouvrage; I. Sljapkin, *Sur la polémique entre les savants moscovites et malo-russes à la fin du XVII[e] s. (K istorii...)*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, 1885, n. 10; voir aussi col. 309.

Pour la vie et l'œuvre de l'archevêque de Kholmogory, Athanase, voir V. Veriuzskij, *Athanase, archevêque de Kholmogory, sa vie et ses œuvres par rapport à l'hist. de l'éparchie de Kholmogory*, Pétersbourg, 1908 *(Afanasij...)*.

Sur le patriarche Joachim voir A. Barsukov, *Joachim Savelov, patriarche de toute la Russie (Vsêrossijskij...)*, *ibid.*, 1890; S. Belokurov, *Sur le patriarcat de Joachim (K patriaršestvu...)*, dans *Khr. Čten.*, 1886, n. 1; *La vie du patriarche Joachim*, écrite comme monument hagiographique par l'extravagant métropolite de Sibérie, Ignace Rimski-Korsakov, a été publiée dans la collection *Pamjatniki drevnej pis'mennosti;* Nicanor, *Serment de ceux qui aspirent au sacerdoce imposé par le patriarche Joachim (Prisjaga...)*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, 1915, n. 1; L. Savelov, *A la défense du patriarche Joachim (K zaščitu...)*, dans *Russ. Arkh.*, 1895, n. 1; P. Smirnov, *Joachim patriarche de Moscou*, dans *Čtenija v obšč. liub. dukh. prosv.*, 1879-1880.

XVII. La suppression du patriarcat. — Après la mort de Joachim, deux noms surtout furent mis en avant. Adrien, métropolite de Kazan, était appuyé par l'ancien entourage du patriarche défunt, le clergé séculier et régulier de traditions et d'idées moscovites; il eut aussi l'appui décisif de Nathalie Kirilovna, veuve d'Alexis Mikhailovič et mère de Pierre le Grand. Nathalie, quoique élevée dans une famille assez ouverte aux idées occidentales, semble avoir eu quelque inquiétude au sujet des tendances révolutionnaires du terrible

volontaire qu'était son fils. Pierre, de son côté, aurait préféré Marcel, métropolite de Pskov, Ruthène d'origine et autrement lettré qu'Adrien, qui semble avoir été une nullité intellectuelle; mais, en cette occasion comme tant de fois jusqu'en 1694, Pierre s'effaça devant les désirs de sa mère.

Ignorant et presque entièrement fermé aux questions intellectuelles, le nouveau patriarche, Adrien, chercha pourtant quelque peu à résister au torrent qui débordait sur la Russie. Dès le début de son patriarcat, il protesta contre certaines pratiques extérieures introduites par le nouveau tsar qui, adversaire résolu d'un passé qu'il méprisait, imitateur enthousiaste d'une Europe qu'il ne connaissait que par son côté matérialiste et sensationnel, mais doué en même temps d'une vitalité exubérante et d'une énergie dont rien ne pouvait arrêter l'impérieux élan, entraînait son pays dans une transformation dont nul, alors, ne pouvait soupçonner la portée.

Né en 1672 d'un second mariage d'Alexis Mikhailovič avec Nathalie Kirilovna Naryškin, Pierre perdit son père deux ans après. Durant le règne des enfants de la première femme d'Alexis, de Théodore d'abord, de Sophie ensuite, il connut une enfance assez orageuse. Quand sa sœur était au pouvoir, sauf pour de rares apparitions au Kremlin où il recevait les ambassadeurs étrangers, il vivait à Preobraženskoe, où il poussait avec la vitalité d'une plante sauvage. Rompant avec toutes les traditions nationales, l'héritier du trône des tsars, laissé sans surveillance, cultive la société des valets, des étrangers, fréquente le célèbre faubourg allemand (la *Nêmečkaja Sloboda)* où il prend, sans aucun contrôle, ses premières leçons de liberté personnelle et d'activité débordante dans le travail comme dans la débauche. Il touche à tout, s'intéresse à tout, sauf, on serait tenté de le dire, à ce qui est national. Il s'empare du pouvoir en 1689 dans les circonstances que l'on sait. Après la mort de sa mère (1694), le patriarche Adrien et tout le parti qu'il représente lui deviennent de plus en plus intolérables. Il favorise résolument les jésuites, encourage les catholiques, affiche un profond mépris pour son propre clergé qu'il trouvait ignorant et rétrograde et le tourne en ridicule par des cortèges burlesques et obscènes, par l'institution de son faux patriarcat, de son concile d'ivrognes et de débauchés. Par ces profanations, ordinairement grossières et multipliées sans l'ombre d'un scrupule, Pierre se rapproche des bolchévistes de l'heure présente dont, sous plus d'un rapport, il semble être un précurseur.

Dans la question dogmatique qui avait tellement agité les esprits durant le patriarcat de son prédécesseur, Adrien montrait un esprit plus conciliant. « Il paraît même qu'il aurait dit à Gabriel (Domeckij, partisan de Medvédev) que le patriarche Joachim regrettait de s'être mêlé de cette affaire, que souvent, en pleurant, il s'était plaint d'Euthyme qui l'y aurait poussé comme il l'aurait poussé à plusieurs autres actes du même genre... » Voir Šljapkin, *Saint Dimitri de Rostov et son temps*, p. 165-166. Il décréta pourtant que, dans le serment épiscopal, tout comme dans celui que devaient prêter les aumôniers du tsar, il y aurait une formule contenant la doctrine de la consécration par l'épiclèse. A part cela, et à part son empressement à faire condamner Pierre Artemêv dont nous avons parlé ailleurs, Adrien semble s'être peu occupé de questions dogmatiques.

Il était d'ailleurs une nullité. D'après les témoignages défavorables des jésuites qui étaient alors à Moscou et qui jouissaient de la faveur de Pierre, le patriarche ne se distinguait ni par l'instruction, ni par le zèle; il « dormait, mangeait et buvait sa vodka ». Le 21 février 1696, il fut frappé d'une attaque de paralysie qui le rendit impotent jusqu'à la mort et il abandonna toutes les affaires de l'Église à un personnage qui ne méritait pas sa confiance. Il ne sut ni collaborer à l'œuvre d'éducation que lançait le tsar, ni résister avec dignité à ses dévergondages. Quand, en 1698, après la dernière révolte des *streltsi*, Pierre en fit exécuter et en exécuta lui-même un nombre considérable, Adrien voulut intercéder pour eux. Le tsar le chassa brutalement et Adrien se retira. Pierre semble de plus en plus avoir perdu le respect pour ce malheureux qui ne savait ni se plier suffisamment pour collaborer à l'œuvre d'éducation qui s'imposait, ni résister avec courage aux excès de Pierre. Bien rares, il est vrai, furent les ecclésiastiques qui osèrent, comme Métrophane de Voronège ou quelques autres, faire front au despote qui tenait en mains les destinées de la Russie. Adrien ne semble avoir eu que peu d'autorité sur les autres évêques; une seule fois, l'archevêque de Kholmogory, Athanase, qui semble, lui, avoir été d'une tout autre trempe que son patriarche, s'avisa de le consulter sur un point important. Adrien en fut tout ému et lui en exprima sa reconnaissante admiration. On voit bien qu'on le consultait peu. Il mourut en 1700. Pierre n'était pas alors à Moscou, mais les jésuites qui s'y trouvaient virent juste quand ils dirent que Pierre, très probablement, ne lui trouverait pas de remplaçant.

Un décret du 16 décembre 1700 détermina, au moins pour un temps, la situation ecclésiastique. L'administration temporelle des immenses biens fonciers qui étaient la propriété de l'Église fut confiée à la « chancellerie monastique » *(Monastyrskij prikaz)*, fondée en 1648, supprimée en 1667 comme anticanonique et rétablie maintenant. Ivan Musin Puškin fut préposé à ce nouvel organe. Comme remplaçant du patriarche Adrien, sans pourtant lui donner la dignité et le titre de patriarche, Pierre désigna Stéphane Javorskij comme « gardien du siège patriarcal ».

Les lettres d'Adrien à Pierre le Grand ont été publiées par Leonid, *Correspondance de Pierre Ier et du patriarche Adrien*, dans *Russkij Arkhiv*, 1878, I, 5; *Čtenija*, 1876, 4; *Lettres du patr. Adrien et de l'archevêque de Kholmogory, Athanase, au sujet du monastère de Solovki (Grammaty...)*, dans *Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, 1879, 3. La seule monographie quelque peu intéressante que nous connaissons sur Adrien est celle de G. Skvortsov, *Patriarkh Adrian*, dans *Prav. Sob.*, 1912-1913; P. Nikolaevskij, *L'archidiacre d'Adrien, patriarche de Moscou (Arkhidiakon...)*, dans *Khr. Čten.*, 1891, n. 1; G. Popov, *Note sur la mort du patriarche Adrien (Zapis...)*, dans *Khr. Čten.*, 1892, n. 2; N. Travčetov, *La suppression du patriarcat en Russie (Prekraščenie...)*, dans *Strannik*, sept. 1897. On trouvera d'abondants détails sur la suppression du patriarcat chez tous les historiens de Pierre le Grand : Brückner, *Peter der Grosse*, Berlin, 1879; Waliszewski, *Pierre le Grand*, 4e éd., Paris, 1897; St. Graham, *Peter the Great*, Londres, 1929, etc.

Sur le concile de 1698 et la condamnation du diacre catholique Pierre Artemêv, voir Nikolskij, *Pêtr Artemêv*, dans *Pravoslavnoe Obozrênie*, 1863; Skvortsov en traite tout au long en sa monographie sur le patriarche Adrien, dans *Prav. Sob.*, mai 1912, p. 613-619.

Siméon (Stéphane) Javorskij naquit en 1658 en Galicie, de parents orthodoxes qui émigrèrent en Ukraine russe après la paix d'Andrussov. Les biographes de Javorskij parlent, à cette occasion, de persécutions contre la religion orthodoxe en Pologne. L'enfant fit ses études à l'académie ecclésiastique de Kiev, puis, comme tant d'autres de ses camarades, il partit pour l'étranger; il étudia à Lvov, Lublin, Vilna et Poznan, y conquit ses grades, se fit catholique et prit le nom de Stanislas — c'était la pratique constante des étudiants kiéviens de passer à l'union quand ils venaient étudier dans les écoles occidentales. — Puis il revint à Kiev en 1689 et fit sa soumission à l'Église orthodoxe. Ne nous scanda-

lisons pas trop de ces changements de religion, si fréquents à cette époque, parmi ces étudiants. Siméon devint alors moine et prit le nom de Stéphane. Il véeut aux Cryptes; il se distingua vite comme prédicateur et devint professeur de philosophie et de théologie. Il s'intéressait surtout à la controverse et écrivit alors contre les protestants un *Tractatus theologiæ controversæ, traditus in collegio Kijowo Mohilæano a Reverendissimo Patre Stephano Javorskij*, encore inédit. Il donnait à ses élèves l'enseignement très traditionnel et catholicisant qu'il avait appris chez les jésuites. Il fut alors envoyé à Moscou pour diverses missions, encore qu'il ne semble pas y avoir causé beaucoup d'impression.

Il se trouvait de nouveau dans la capitale en février 1700. On y faisait les funérailles du général Chein et Javorskij fut chargé de l'oraison funèbre. Il eut parmi ses auditeurs le tsar lui-même qui, on le sait, était très sensible à l'éloquence. Pierre, comparant le lettré malo-russe dont il venait d'entendre l'éloquent discours avec ses pauvres hiérarques moscovites, fut enthousiasmé et il commanda au patriarche Adrien de nommer l'orateur à quelque évêché grand-russien, aussi près que possible de Moscou. Stéphane fut désigné pour Riazan. Adrien mourut le 15 octobre de la même année et, peu après, le métropolite de Riazan tout en gardant son titre fut nommé, comme nous l'avons dit, gardien du siège patriarcal.

La même année ou dès le début de l'année suivante, l'académie de Moscou qui languissait depuis le départ des Likhudi fut placée sous sa protection. Il s'empressa de faire venir de Kiev un certain nombre de professeurs et l'académie donna bientôt un enseignement occidentalisant, en tout semblable à celui de la fameuse école de Kiev. Le premier recteur de l'académie ainsi transformée fut Palladius Rogovskij qui avait d'abord été nommé préfet après la mort du patriarche Adrien. Disciple des Likhudi, Rogovskij avait complété ses études chez les jésuites de Vilna, puis était allé à Olomouc, à Vienne, à Venise et à Rome. Il se fit alors catholique; il rentra dans le giron de l'Église orthodoxe en 1699 et, l'année suivante, il était préposé à l'académie. Le plus éminent de ses successeurs était sans contredit Théophylacte Lopatinskij, né et éduqué à Lvov. Théophylacte fut d'abord préfet (1706-1708), puis recteur de l'académie (1708-1722) et enfin archevêque de Tver. Il fut l'adversaire le plus résolu des doctrines nouvelles lancées en Russie par Théophane Procopovič. Beaucoup de professeurs vinrent aussi de Kiev. Il paraît même qu'on fit venir un certain nombre d'élèves. L'aristocratie moscovite envoyait ses enfants au collège des jésuites; les fils de prêtres, sur lesquels on comptait pour fournir un auditoire aux professeurs, s'enfuyaient de l'école et Pierre le Grand était trop occupé à d'autres affaires pour les tenir en place. Javorskij, pour ne pas faire parler les professeurs dans des salles vides, recruta un certain nombre d'élèves à Kiev. L'influence kiévienne sur toute la pensée russe devait s'imposer encore pour de longues années; durant toute la première moitié du XVIII[e] siècle, l'immense majorité des recteurs, préfets et professeurs de l'académie de Moscou était d'origine kiévienne. C'est assez dire quelles influences formèrent la pensée russe de cette époque.

Pour l'histoire de l'académie de Moscou, il faut encore avoir recours à S.-K. Smirnov, *Histoire de l'académie slavo-gréco-latine de Moscou (Istorija...)*, dans *Pribavlenija k izd. tvor. sv. Otsev*, 1852-1854; éditée aussi à part; K.-V. Kharlampovič, *L'influence malo-russe* (*supra*, col. 306), p. 2, 614-668; M. Gikolskij, *Grigorij Skibinskij*, dans *Pravoslavnoe Obozrênie*, 1862, n. 11, 1863, n. 2; Just Juel, *En rejse til Rusland under Tsar Peter*, Copenhague, 1893, une traduction russe de cet écrit a paru dans *Russkij Arkhiv*, 1892. Sur Palladius Rogovskij voir M. Nikolskij, *Émigrés russes des écoles étrangères au XVII[e] siècle (Vykhodtsy...)*, dans *Pravosl. Obozrênie*, 1863, n. 2; *Lettres et rapports des jésuites sur la Russie à la fin du XVII[e] et au début du XVIII[e] siècle*, Pétersbourg, 1901 *(Pis'ma i donesenija...)*.

On trouve les mêmes tendances parmi les candidatures à l'épiscopat. Javorskij, il est vrai, fit aussi nommer quelques Grands-Russiens, mais il est manifeste que lui (ou plutôt Pierre le Grand) favorisèrent de beaucoup les Malo-Russes (Petits-Russiens): le 23 mars 1701, Dimitri Tuptalo fut consacré métropolite de Tobolsk, mais il renonça à cette éparchie pour cause de santé et fut transféré à Rostov. On lui substitua Philothée Leszczynski, un autre Kiévien. En 1704, Justin Vasilievič fut consacré pour Belgorod. En 1705, il y avait déjà six évêques malo-russes en Grande-Russie; de 1700 à 1721 leur nombre monta à quinze. De 1700 jusqu'à l'avènement de Catherine II (1763), les Malo-Russes comptèrent soixante-dix évêques en Grande-Russie. La plupart d'entre eux étaient de tendance conservatrice et par conséquent, pour ce qui est de la théologie, catholicisants.

K. Kharlampovič, *op. cit.*, c. VII: Évêques malo-russes; l'élément malo-russe dans l'administration éparchiale, p. 505-550; voir encore S.-G. Runkevič, *Les évêques de l'époque de Pierre et leur correspondance avec Pierre le Grand (Arkhierei...)*, Pétersbourg, 1906 (voir aussi *Strannik*, 1904, n. 2); N.-Th. Kapterev, *Le patriarche de Jérusalem Dosithée et ses rapports avec le gouvernement russe (Ierusalimskij...)*, dans *Čtenija*, 1891, n. 2, le patriarche de Jérusalem était très opposé à ces évêques malo-russes précisément à cause de leurs tendances catholicisantes.

Parmi les plus fameux de ces évêques, nommons seulement Javorskij et Dimitri Tuptalo. Javorskij est surtout connu comme orateur; mais après sa mort parut son ouvrage *La pierre de la foi (Kamen vêry)* qui devait être d'importance capitale pour le développement de la pensée théologique en Russie. *La pierre de la foi* est un traité de polémique antiprotestante; il y est question des saintes images; de la croix; des reliques; de la sainte eucharistie; du culte des saints; des âmes saintes; de la bienfaisance envers les défunts; des traditions; de la sainte liturgie (c'est-à-dire du saint sacrifice); du jeûne; des bonnes œuvres. Il y a enfin un épilogue sur le châtiment à infliger aux hérétiques. Javorskij était partisan de la manière forte.

Javorskij doit beaucoup aux théologiens catholiques, en particulier à Bellarmin. On trouvera dans l'ouvrage de I. Morev (p. 188 sq.) des tableaux synoptiques montrant les emprunts faits par le métropolite de Riazan au saint docteur de l'Église catholique. Parfois, la pensée seulement a été empruntée, parfois des phrases entières ont été incorporées dans la *Pierre de la foi*. La méthode de Javorskij est occidentale. Il donne d'abord en les développant longuement les arguments de la sainte Écriture, ensuite les citations des Pères et des conciles, enfin, la raison théologique. La pensée est ordinairement précise; les distinctions abondent. Toute la manière rappelle vivement les théologiens scolastiques occidentaux.

Le *Kamen Vêry*, écrit en 1713, ne vit le jour qu'en 1729 (Moscou); une 2[e] éd. parut l'année suivante à Kiev. Quand Anne Joannovna vint au pouvoir, l'influence protestante de son gouvernement arrêta la vente du *Kamen*. On en saisit 455 exemplaires à l'imprimerie, 12 exemplaires à la bibliothèque synodale et quelques autres chez les marchands de Moscou. Cette captivité dura jusqu'à l'avènement d'Élisabeth Petrovna. Dès lors les éditions se multiplièrent : Moscou, 1749; Pétersbourg, 1839; Moscou, 1841, 1843, etc.

Ph. Ternovskij, *Le métropolite S. Javorskij*, dans *Trudy*, 1864, n. 1; H. Koch, *Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter*, Breslau, 1929 (compare les doctrines de Javorskij et Procopovič; bonne exposition de la doctrine de ce dernier); Makarij, *La lettre de Stéphane Javorskij... au sujet de l'enseignement du moine Théophane Procopovič*

(1718), dans *Čtenija*, 1864; S.-N. Maslov, *Bibliothèque de Stéphane Javorskij*, Kiev, 1914; I.-V. Morev, *Le Kamen Vêry du métropol. Stéphane Javorskij (Kamen'...)*, Pétersbourg, 1904, ouvrage capital; voir les recensions de A. Ponomarev, *Quelques remarques et observations en guise de post-scriptum au Kamen Vêry de I.-V. Morev (Neskol'ko zaměčanij...)*, dans *Khr. Čten.*, 1905; V. Pevnickij, *Les discours de Stéphane Javorskij, métropol. de Riazan et Murom (Slova...)*, dans *Trudy*, 1874-1875-1877; In. Samarin, *Stéphane Javorskij et Théophane Procopovič*, 1840-1843. *Œuvres complètes* de Javorskij, 5 vol., Moscou, 1880.

Dimitri de Rostov est célèbre comme hagiographe. Ses *Ménées* sont fameuses, mais il eut des difficultés à les éditer. Il s'était efforcé d'obtenir la permission du patriarche Joachim de Moscou pour procéder à l'impression; comme il ne pouvait l'obtenir, on décida à Kiev d'aller de l'avant et de faire accepter ensuite le fait accompli. Le t. I fut donc imprimé en janvier 1689 et fut examiné par l'archimandrite des Cryptes, Barlaam, les moines du chapitre, le métropolite de Kiev et encore l'archevêque de Černigov. Le livre fut alors envoyé à Moscou d'où vint une verte réprimande. On accusa surtout Dimitri d'avoir défendu l'immaculée conception, d'avoir imprimé une Vie de saint Jérôme en l'appelant docteur orthodoxe, enfin d'avoir imprimé la *Couronne du Christ*.

Dimitri cherchait à acclimater à Rostov les dévotions chères aux catholiques. Son commentaire de l'*Anima Christi* est très beau. Dans ses homélies au clergé de son diocèse, il trouve des expressions aussi touchantes qu'énergiques pour lui faire comprendre ce qu'est l'eucharistie. Il voulait que tous ses prêtres et leurs fidèles se prosternassent en entrant à l'église, et il composait pour eux d'émouvantes actions de grâce après la sainte communion. On voudrait transcrire ici les pages qu'il a écrites — pages très belles et profondément pieuses — sur le culte du Sacré-Cœur.

Sa pensée théologique est condensée dans ses *Questions et réponses sur la foi et autres connaissances plus importantes pour un chrétien*, dans *Œuvres complètes*, t. I, p. 59-91. La doctrine, en général, est sûre. On remarque qu'il s'est rallié à la doctrine moscovite sur la transsubstantiation par l'épiclèse. En dehors du *Rozysk*, écrit contre les starovières, dont nous avons parlé ailleurs, la plupart des œuvres que nous a laissées le pieux métropolite sont des sermons ou des écrits ascétiques. Il a laissé aussi un diaire et une histoire de Russie. Il mourut le 28 octobre 1709; on le trouva mort dans sa cellule, à genoux. Il fut canonisé le 22 avril 1757.

Une édition des œuvres de Dimitri de Rostov a été réimprimée en 5 vol. à Moscou, 1857; une autre à Kiev, 1891-1895; une autre à Pétersbourg (s. d. [après 1905]); cette dernière dont nous nous sommes servi ne contient ni le *Rozysk* (dont les éditions sont nombreuses), ni les *Ménées*. R. Dimitri, *Instruction au moine Bartaam pour la visite d'Uglič et du territoire adjacent*, en appendice dans Schljapkin, *Saint Dimitri de Rostov et son époque*, Pétersbourg, 1891; R. Dimitri, *Mesures pédagogiques pour réprimer l'indépendance de ses écoliers;* Dimitri avait fondé une école à Rostov et ses jeunes gens montraient une indépendance bien moscovite à l'égard de l'instruction; Dimitri les gourmande très énergiquement, texte dans *Čtenija*, 1883, n. 2; R. Dimitri, *Le drame de l'Assomption*, dans *Čtenija*, 1907, n. 3, p. IX-43; A. Nikolskij, *Quelques mots sur la vie et les œuvres de Dimitri de Rostov*, dans *Izv. Otd.*, 1909, n. 1; P. Popov, *Saint Dimitri de Rostov et ses travaux*, Pétersbourg, 1910; A. Titov, *Les sermons de l'évêque Dimitri, métropol. de Rostov* (en ukrainien : *Propovedv...)*, Moscou, 1909; Th. Titov, *Histoire de l'académie de Kiev aux XVIIe-XVIIIe s. et saint Dimitri de Rostov*, dans *Trudy*, oct. 1909.

Mais si les évêques ukrainiens plaisaient à Pierre à cause de leur instruction, incomparablement supérieure à celle de leurs confrères moscovites, leur manque de souplesse vis-à-vis de l'autorité qu'il centralisait de plus en plus dans ses mains le fatigua vite. Pierre n'aimait guère de résistance, pas plus dans ses projets religieux que dans les autres. Javorskij n'était pas non plus l'homme de la situation. Il ne satisfaisait ni Pierre, ni les autres membres du clergé, ni sa propre conscience. Il était trop consciencieux pour faire en toutes choses la volonté de son souverain, il n'était pas assez courageux pour s'y opposer résolument. Bien des fois, quand les abus devenaient par trop criants, Javorskij élevait la voix, mais sur un signe du terrible despote, il s'humiliait, pleurait, demandait pardon et offrait sa démission en suppliant qu'on le laissât rentrer au monastère. Pierre, qui appréciait les efforts de Javorskij dans la fondation et la direction des multiples écoles qui s'ouvraient alors, se gardait bien de l'accepter. Il y eut de graves incidents. Quand en 1712 Pierre institua les *fiscaux*, Javorskij protesta éloquemment dans un sermon qui fut aussitôt dénoncé. Le malheureux métropolite dut se rétracter et faire des excuses. Il finit par perdre totalement la faveur du souverain par ses velléités de résistance et l'estime publique par son manque de courage lors de l'assassinat du tsarevič Alexis. Aussi Pierre, qui avait la volonté bien arrêtée de moderniser l'Église comme le reste du pays, dut-il chercher aide ailleurs. Il trouva l'instrument qu'il lui fallait dans la personne du moine kiévien Théophane Procopovič.

Né à Kiev le 8 juin 1681 (encore que tous les historiens ne soient pas d'accord sur cette date), Éléazar Procopovič était le neveu du recteur de la fameuse académie; il trouva aisément une place comme élève jusqu'en 1698. Il partit alors pour la Pologne, se fit catholique et moine basilien (il prit le nom d'Élisée) et fut professeur de rhétorique à Vladimir de Volhynie. De là il fut envoyé à Rome. Ses biographes disent couramment qu'il étudia au collège grec de Saint-Athanase, encore qu'aux archives de ce collège nous n'ayons pas trouvé trace de ce passage. Il y fit, paraît-il, de brillantes études, puis revint en Russie, se refit orthodoxe et moine en prenant, cette fois, le nom de Samuel. Il fut nommé professeur à l'académie de Kiev (1704); il ne prit le nom de Théophane, en l'honneur de son oncle, que l'année suivante et il commença à donner dans l'illustre académie cet enseignement protestantisant qui devait alors causer tant de scandale parmi ses collègues.

Le 4 juillet 1706, il prêcha devant Pierre le Grand quand le souverain vint inaugurer une forteresse à Kiev. Autrement retentissant fut son panégyrique de 1709, prêché quand Pierre visita l'antique capitale de la Russie méridionale après la victoire de Poltava. Procopovič est dès lors en vue. Menšikov, venu lui aussi à Kiev en décembre 1709, fut honoré à son tour d'un *Éloge des actions glorieuses de l'illustre prince A. D. Menšikov*. Quand Pierre se fatigua sérieusement de Javorskij, il fit venir Procopovič à Saint-Pétersbourg. Dès lors sa carrière était faite et l'on s'attendait à chaque instant à sa nomination à quelque éparchie. Il prêchait à toutes les occasions politiques et religieuses; ses sermons s'imprimaient aussitôt. En 1718, Pierre voulut le nommer archevêque de Pskov. Cette nomination n'alla pas sans causer de graves inquiétudes au groupe de théologiens kiéviens établis à Moscou. Ils rédigèrent une protestation en règle que Javorskij signa et fit présenter au souverain. On accusait Théophane d'être hétérodoxe et Javorskij disait, assez judicieusement en somme, que, si Procopovič tenait à sa doctrine, celle-ci devait être déférée aux patriarches orientaux, que, s'il y renonçait, il devait faire une abjuration en règle. Pierre n'était pas homme à se préoccuper d'orthodoxie ou d'hétérodoxie. Javorskij dut s'exécuter, faire consacrer son rival et lui présenter ensuite les plus plates excuses. Procopovič n'alla jamais à Pskov. Il resta à Saint-Pétersbourg et dirigea

l'Église de Russie. De concert avec le tsar, il élabora le règlement spirituel, fonda le Saint-Synode où, en dépit de la présidence purement nominale de Javorskij (qui hésita longtemps avant de signer ce règlement violemment anticanonique), il gouverna et réforma l'Église russe. Il justifia la primauté absolue du pouvoir civil par plusieurs écrits et discours retentissants : *La justice de la volonté du monarque; Enquête sur les raisons pour lesquelles les anciens empereurs romains, païens et chrétiens, s'appelaient pontifes et sur le sens dans lequel les empereurs chrétiens ont ce titre.* Il permit les mariages mixtes, introduisit le divorce; fut l'auteur de lois très graves contre le monachisme russe; en un mot, il fut le bras droit de Pierre le Grand.

Après la mort de Pierre Ier et jusqu'à l'avènement d'Anna Ivanovna avec son entourage protestant, tristement célèbre dans l'histoire de Russie sous le nom de *Bironščina*, Procopovič se maintint tant bien que mal, en se défendant énergiquement et parfois cruellement contre l'accusation d'hétérodoxie que les plus distingués parmi les prélats de Russie lui jetaient à la face sans se lasser. Sa défense était toujours la même; les opuscules incriminés avaient été écrits sur l'ordre de Pierre le Grand et parfois avec sa collaboration. Quand Anna vint au pouvoir, ou plutôt quand Ernest von Biren dirigea les affaires de Russie, Procopovič lui aussi retrouva son influence. Il en profita pour faire de vastes enquêtes contre ses adversaires théologiques, les faire emprisonner, exiler et parfois torturer. Il passa dans ces occupations policières les dernières années de sa vie.

Il faut distinguer, dans l'œuvre théologique de Procopovič, deux catégories de travaux : ceux qu'il publia lui-même durant sa vie et ses grands traités théologiques qui ne furent publiés en Allemagne que longtemps après sa mort. Ces derniers eurent manifestement peu d'influence sur la pensée religieuse en Russie au XVIIIe siècle. Procopovič publia lui-même un certain nombre d'opuscules : 1. Sur l'absolutisme impérial : *Justice de la volonté du monarque, (Pravda voli monaršej)*, Pétersbourg, 1726; *Enquête sur le droit des anciens empereurs comme des empereurs chrétiens à porter le titre de pontife (Rozysk...)*, 1726; plusieurs discours; *Le règlement ecclésiastique.* — 2. Sur le baptême par infusion *(O kreščenii polival'nom)*, Moscou, 1721; il fallait une certaine audace pour défendre cette thèse en Moscovie. — 3. Sur le mariage d'orthodoxes avec des personnes d'autre religion *(O brakakh...)*, Pétersbourg, 1721. Celui de ses ouvrages qui suscita peut-être le plus de commentaires désagréables fut son *Commentaire sur les béatitudes du Christ (Kristovy o blaženstvakh...)*, Pétersbourg, mars 1722; 2e éd., août 1722.

Les *Christianæ orthodoxæ theologiæ in Academia Kiowiensi... adornatæ et propositæ lectiones* de notre auteur où sa doctrine très protestantisante était développée furent publiées d'abord à Kœnigsberg, 1773-1775, puis à Leipzig, 1782-1784. L'étude de cette doctrine, comme celle du précurseur de Procopovič, le Prussien Adam Zornikavins émigré à Černigov, durant la seconde moitié du XIXe siècle, appartient plutôt à une période suivante, car ces grands traités restèrent inconnus à l'époque dont nous nous occupons.

I. Čistovič, *Théophane Procopovič et son époque*, Pétersbourg, 1868; *L'affaire Rešilovskoje, Théophane Procopovič et Théophylacte Lopatinskij*, Pétersbourg, 1861; S.-N. Brajlovskij, *A propos de la biogr. de Th. Pr. (K biografii...)*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, juin 1893; G. Gurvič, *La « Pravda voli monaršej » de Th. Pr. et ses sources occident.*, Iuriev, 1915; *L'affaire de Th. Procopovič (Delo o Th. Pr.)*, dans *Čtenija*, 1862. Ce sont quelques-uns des documents ayant trait aux débats sur l'orthodoxie du personnage. On y trouvera la *Vie de l'archev. de Novgorod, l'hérétique Th. Procopovič*, écrite par Marcel Rodyševskij; A.-V. Kartošev, *Sur l'orthodoxie de Th. Procopovič (K voprosu...)*, dans *Mélanges Kobeko*, Pétersbourg, 1913; P. Morozov, *Th. Procopovič, écrivain, ibid.*, 1880, paru d'abord dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, févr.-sept. 1880; I. Moroškin, *Théophylacte Lopatinskij*, dans *Russkaja Starina*, janv.-févr. 1886; S.-G. Runkevič, *Th. Procopovič dans sa correspondance avec Pierre le Grand*, dans *Strannik*, févr. 1906; Th. Tikhomirov, *L'idée de l'absolutisme de Dieu et la scolastique protestante dans la théologie de Th. Procopovič (Ideja)*, dans *Khr. Čten.*, 1884, n. 2. Pour son activité administrative, voir surtout les premiers volumes de la *Description des archives du Saint-Synode (Opisanie...)* ou de la *Collection complète des décrets et décisions ayant trait à la religion orthodoxe dans l'empire russe (Polnoe sobranie...)*.

Théophane Procopovič exerça une influence décisive sur la vie ecclésiastique de son pays par le concours qu'il prêta à Pierre le Grand dans l'institution du Saint-Synode. L'Église russe perdit alors les derniers vestiges de liberté qu'elle avait péniblement conservés durant sa lutte séculaire avec le pouvoir civil, lutte qui avait produit peu de héros. Le Saint-Synode, dans la conception de ses fondateurs, fut simplement l'organe par lequel le souverain gouverna l'Église de Russie. Les membres de ce collège ecclésiastique devaient jurer qu'ils reconnaissaient « comme juge suprême de ce collège notre monarque très clément de toute la Russie ».

Nous n'avons pas à analyser ici le règlement ecclésiastique de Pierre le Grand qui intéresse bien plus les canonistes que les théologiens. Il nous suffit ici de préciser les causes, indiquées par le *Règlement ecclésiastique*, de la transformation opérée dans le gouvernement de l'Église. Nous omettons celles qui nous semblent de moindre importance : Il y a plus de lumière dans les délibérations : « Là où un groupe nombreux s'efforce à examiner la vérité, celle-ci apparaît mieux et est plus certaine que si elle a été l'objet de l'examen d'un seul. » — Il y a plus d'autorité : « Et ceci est encore plus important dans l'Église où le gouvernement n'est pas monarchique afin de ne pas dominer sur le clergé. » — Le Collège jouira de tout le prestige de l'empereur : « Nous sommes convaincus que le Collège aura nécessairement beaucoup d'autorité du fait qu'il dépend du monarque et qu'il en a reçu son origine. » — Les affaires seront expédiées plus rapidement, surtout si le « hiérarque » tombait malade ou « était occupé à d'autres affaires inévitables » ou retenu par la maladie et la mort. — Il y aura plus d'honnêteté, l'incorruptibilité d'un seul étant moins assurée que celle d'un groupe. — Il y aura plus de justice, car le collège se laissera moins effrayer par les puissants qu'un seul. — Il n'y aura pas de difficultés avec le gouvernement de l'État, car « le peuple ne se rend pas toujours compte de la différence entre le droit de l'État et celui de l'Église. Quand il voit la splendeur du pontife suprême, il est rempli d'admiration et va jusqu'à croire que ce pontife est égal à l'autocrate ou même son supérieur ». Pierre voulait à tout prix empêcher une seconde affaire Nikon. Le seul autocrate, c'était lui. — Il y aura plus de sûreté, car si quelqu'un des membres du synode, même son président (ceci pour Javorskij!), erre en quelque point, il pourra être corrigé par ses collègues au jugement desquels il sera soumis. — Enfin, le Saint-Synode devait être un séminaire d'évêques. On voit ce qui reste, dans cette conception inspirée visiblement de théologiens protestants, de l'institution divine de l'Église, de la constitution que lui a donnée Jésus-Christ et de la place faite à l'Esprit-Saint dans son gouvernement.

Reconnaissons pourtant que l'institution du Saint-Synode fit beaucoup pour l'instruction du clergé en Russie et aussi pour son maintien extérieur. Beaucoup de graves abus furent corrigés, brutalement il est vrai, et l'Église, sous la surveillance plus continue du gou-

vernement, connut une splendeur qu'elle n'avait pas eue auparavant.

Le règlement ecclésiastique (Reglament dukhovnyj) a eu un nombre considérable d'éditions, Pétersbourg, 1721; Moscou, févr. 1722; juin 1722; janv. 1723, etc.. L'édition latine du *Regulamentum* (sic!) *ecclesiasticum* a été faite en même temps que le texte russe par le P. C. Tondini, *Règlement ecclés. de Pierre le Grand*, Paris, 1874; on la trouvera dans Mansi-Petit, *Concilia*, t. XXXVII. Il y a aussi une introduction et une traduction françaises.

P. Verkhovskoj, *L'institution du collège ecclésiastique et du règlement ecclés.*, 2 vol., Rostov, 1916 *(Učreždenie...)*, capital; T.-V. Barsov, *Le Saint-Synode et son passé*, Pétersbourg, 1896 *(Sv. Sinod...)*; le même auteur a publié beaucoup d'articles à ce sujet dans *Khr. Čten.*, 1894-1897; V. Blagovidov, *Les procureurs suprêmes du Saint-Synode au XVIIIe et dans la première moitié du XIXe siècle (Oberprokurory...)*, dans *Prav. Sob.*, 1897; V.-V. Belogostinskij, *La réforme de Pierre le Grand dans l'administration suprême de l'Église (Reforma...)*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, juin-juill. 1892; P. Verkhovskoj, *Le règlement ecclésiastique fut-il falsifié? (K voprosu...)*, *ibid.*, déc. 1914; N. Vostokov, *Le Saint-Synode et ses rapports avec les autres bureaux de l'État durant le règne de Pierre le Grand (Sv. Sinod...)*, *ibid.*, juil.-déc. 1875; Th. Zordanov, *Le Saint-Synode sous Pierre le Grand (Sv. Sinod...)*, Tiflis, 1882; N. Kedrov, *Le règlement ecclésiastique dans l'activité réformatrice de Pierre le Grand (Dukhovnyj Reglament)*, Moscou, 1886; J.-Ja. Obraztsov, *Description des documents et affaires conservés dans les archives du Saint-Synode (Opisanie dokumentov...)*, Pétersbourg, 1868; voir aussi l'importante recension *Žurn. Min. Nar. Pr.*, oct. 1868, p. 144-180; les volumes suivants de la même collection sont également utiles à consulter. V. Popov, *Le Saint-Synode et les bureaux adjoints sous le règne de Pierre Ier (1721-1725) (O sv. Sinode...)*, dans *Žurn.*, fév.-mars 1881; S.-G. Runkevič, *Histoire de l'Église russe sous le gouvernement du Saint-Synode*, t. I, *Institution et organisation primitive du Saint-Synode*, Pétersbourg, 1900, important, a paru d'abord sous forme d'articles dans *Khr. Čtenie*, 1900; P.-V. Tikhomirov, *Mérite canonique de la réforme de Pierre le Grand dans le gouvernement de l'Église (Kanoničeskoe dostoinstvo...)*, dans *Bog. Vêst.*, 1904, n. 1.

J. Ledit.

II. LA PENSÉE RELIGIEUSE ET LA THÉOLOGIE EN RUSSIE DEPUIS L'ÉTABLISSEMENT DU SAINT SYNODE. — Comme on vient de le dire, la suppression du patriarcat et l'attribution de l'autorité suprême dans l'Église russe à l'organisme mi-partie ecclésiastique, mi-partie civil qu'est le Saint-Synode, marquent une date extrêmement importante dans la vie de cette Église. On n'entend pas étudier dans la présente section, pas plus qu'on ne l'a fait dans la première, l'histoire même de cette Église, depuis cette date historique jusqu'au moment actuel où elle tombe dans la cruelle et angoissante situation que l'on sait. On étudiera seulement ici le développement de la pensée théologique. Ce développement est beaucoup plus facile à marquer qu'aux époques précédentes, où ce sont les circonstances extérieures qui ont le plus souvent, on l'a vu, soulevé les divers problèmes. L'établissement dans la Russie du XVIIIe siècle de centres d'enseignement théologique a permis aux penseurs chrétiens de rattraper partiellement le retard dont souffrait l'Église russe. Mais le développement théologique ne s'y est pas fait en vase clos; les influences venues des pays voisins s'y sont fait tour à tour sentir, souvent de manière très sensible.

I. L'enseignement religieux en Russie a partir du XVIIIe siècle. — C'est le XVIIIe siècle qui inaugura l'enseignement ecclésiastique en Russie. Déjà les Russes occidentaux, qui vivaient sous la domination des rois de Pologne comptaient, à partir de la seconde moitié du XVIe siècle, quelques collèges ecclésiastiques fondés par les monastères ou des archi-confréries, organisés selon le plan des collèges des Pères de la Compagnie de Jésus, des séminaires catholiques post-tridentins et de l'académie ecclésiastique de Zamojsky. K. Kharlatnovič, *Zapadnorusskija školi XVI i načala XVII vêka*, Kazan, 1898, p. 38 sq., 185 sq.

La Grande-Russie, après l'annexion de Kiev, sous l'influence des anciens élèves de Kiev, vit naître et se multiplier dans les villes principales, des collèges ecclésiastiques. Le premier et le plus ancien de ces collèges eut pour fondateur le célèbre métropolite Dimitri de Rostov, lequel, en 1702, ouvrit dans son palais épiscopal une école dirigée par trois professeurs formés à Kiev. Cette école réservait la première place dans l'enseignement à la langue latine (on s'y servait du livre du P. Alvarez, S.J.); mais on donnait aussi des cours de grec, de russe et de langue slave ecclésiastique, P. Znamenskij, *Dukhovnyja školi v Rossii do reformi 1808 goda*, Kazan, 1881, p. 21 sq.; en 1709, on commença à expliquer la rhétorique; mais c'est précisément cette même année que s'ouvre, avec la mort de Dimitri, une assez longue parenthèse dans l'école de Rostov, dont on ne parle plus que vers la fin du règne de Pierre le Grand.

L'exemple du zélé métropolite de Rostov eut bien des imitateurs. En 1703, Philothée Leščinskij fonda l'école de Tobolsk, sa ville épiscopale. La troisième école s'ouvrit à Novgorod, par l'initiative de l'évêque Job; mais celle-ci ne suivit pas la direction de Kiev. Dans une lettre datée de la fin de 1709, Job prétendait qu'anciennement les écoles de Kiev avaient une renommée qu'elles ne méritaient plus dans le présent; c'est pourquoi il préféra faire venir à Novgorod les frères Likhoudi pour diriger l'école slavo-hellénique. P. Znamenskij, *op. cit.*, p. 30 sq. Quatre ou cinq années plus tard, vers 1714-1715, Dorothée Korolevič, métropolite de Smolensk, fonda l'école de cette ville et la plaça sous la direction de Joasaph Maevskij, formé à Kiev. *Ibid.*, p. 41.

Ces écoles ecclésiastiques sont les seules de la Grande-Russie avant le règne de Pierre Ier. Pendant son règne (1682-1725), surtout à partir de la mise en vigueur du règlement ecclésiastique dont nous parlerons plus tard, elles se multiplient rapidement. En 1721, nous trouvons les écoles archiépiscopales de Nižnij Novgorod, Alexandre Nevskij, Irkutsk; en 1722, celles de Tver et Bêlograd; en 1723, nous devons ajouter à cette énumération celles de Kolomna, Kazan, Souzdal, Vjatka, Archangel; en 1724, Vologoda et Riazan; en 1725, Ustiodj, Pskov..., et c'est ainsi que dans les années qui suivirent se continuèrent les fondations des écoles ou collèges ecclésiastiques destinés à la formation des futurs prêtres; de la sorte, en 1730, à l'époque d'Anne Ivanovna, nous en trouvons dans quinze éparchies et dans le célèbre monastère d'Alexandre Nevskij, avec un total de 2 589 élèves. Dans tous ces centres d'études on donnait au moins la première formation; mais plus tard, vers 1750, dans les séminaires de la laure Alexandre Nevskij, dans ceux de Kazan et de Novgorod et dans le collège de Kharkov, on donnait le cours complet de théologie, comme aux académies de Kiev et de Moscou. N.-I. Petrov, *Značenie Kievskoi akademii v razvitii dukhovnikh škol v Rossii s učreždenija sv. Sinoda v 1721 goda i do polovini XVIII vêka*, dans *Trudy*, 1904, t. I, p. 523-531. Pour toutes ces chaires, Kiev donna un grand nombre de professeurs.

Dans les toutes premières années du XIXe siècle, avant 1808, on comptait en Russie 4 académies ecclésiastiques (à Kiev, Moscou, Saint-Pétersbourg et Kazan): 35 séminaires : Arkhangel, Astrakhan, Vladimir, Vologda, Voronej, Jitomir, Vjatka, Ekaterinoslav, Irkutsk, Kaluga, Kostroma, Kursk, Minsk, Mogilev, Moscou (3 séminaires), Nižnij Novgorod, Novgorod, Orel, Penza, Perm, Kamenetz, Poltava, Riazan (Kharkov), Smolensk, Tver, Tambov, Tulos, Tobolsk, Černigov, Jaroslav, Orenburg; et 76 collèges préparatoires, 7 à Novgorod, 3 à Moscou, 4 à Saint-Pétersbourg, 2 à Kazan, 5 à Tobolsk, 2 à Jaroslav, 5 à Tver, 2 à Mogilev, 9 à Kursk, 1 à Riazan, 2 à Vladimir, 1 à Vologda, 2 à Tula, 2 à Voronej, 2 à Irkutsk, 4 à Kostroma, 1 à Orenbourg, 18 à Kharkov, avec un ensemble de 29 000 élèves. B.-V. Titlinov, *Dukhovnaja škola pered reformi 1808 g.*, dans *Khr. Čten.*, 1908, t. I, p. 110-111. Le nombre d'élèves continue à augmenter jusqu'à arriver, en 1825, à 43 971; en 1838, à 62 143; en 1850, à 59 574; en 1853 à 52 963; en 1855, à 51 015; en 1859, à 53 910; en 1866, à 54 374. B.-V. Titlinov, *Dukhovnaja škola v Rossii v XIX stolêtê*, t. I, Vilna, 1908, p. 104; t. II, Vilna, 1909, p. 73. Il suffit de comparer ces statistiques aux plus récentes d'avant la Grande Guerre, pour constater qu'elles représentent la moyenne des centres de l'enseignement ecclésiastique et du nombre des étudiants qui les fréquentaient. Ainsi, par exemple, en 1906, la Russie comptait un total de 48 987 étudiants qui se préparaient au ministère sacré dans 58 séminaires, avec 19 386 élèves, et 185 collèges ecclésiastiques, avec 29 601 élèves. A. Palmieri, *La Chiesa russa. Le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale*, Florence, 1908, p. 557. Si nous voulons avoir un tableau complet de l'enseignement religieux dans l'empire russe, en plus de ces centres de formation pour le clergé, nous devrions tenir compte des écoles religieuses pour les laïques. En 1860, il y en avait 7 907 avec un total de 133 000 élèves; en 1902, le nombre de ces centres dépassait les 30 000 avec plus d'un million d'élèves et 49 829 professeurs de religion. V. Davydenko, *Cerkovnyja školi Rossiiskoi Imperii*, dans *Vêra i razum*, t. II, 1901, p. 9 sq. Mais dans ces derniers centres, l'enseignement religieux était primaire et loin de l'étude approfondie de la théologie dont nous nous occuperons. Nous pouvons donc les passer sous silence et considérer seulement les centres de haute culture ecclésiastique.

II. Les académies ecclésiastiques. — Nous pouvons distinguer dans la formation du haut clergé russe les étapes suivantes : premièrement le collège où, en même temps que les premiers rudiments de religion, les élèves étudient les humanités; le séminaire avec des classes de philosophie, de théologie et d'autres sciences ecclésiastiques; les académies ecclésiastiques ou instituts supérieurs de culture théologique, avec faculté de conférer des titres académiques; c'est de ces académies que nous avons à traiter.

Les académies ecclésiastiques sont de vraies facultés de théologie. Autant par leur titre d'« académies » que par le genre et l'organisation de l'enseignement, elles trahissent clairement l'influence occidentale. Cf. Th.-I. Petrov, *Preobrazovanie dukhovnikh akademii v Rossii*, dans *Trudy*, 1906, t. I, p. 622 sq. Leur nombre ne fut pas toujours fixe. Généralement on en compte quatre : celles de Kiev, de Moscou, de Saint-Pétersbourg et celle de Kazan; mais seules celles de Kiev et de Moscou conservèrent toujours le titre d'académie qu'elles eurent dès 1701.

1° *L'académie de Kiev.* — Le métropolite Macaire, dans son *Histoire de l'académie de Kiev*, signale quatre périodes nettement différentes, quant à la vie et l'organisation de cette institution : l'école de Kiev (1589-1631); le collège Kiévo-moghilien (1631-1701); l'académie Kiévo-moghiliano-javorskienne (1701-1819) et l'académie ecclésiastique de Kiev (1819-1917).

Nous ne nous arrêterons pas à la première période, c'est-à-dire à l'école orthodoxe fondée par l'archiconfrérie de l'Épiphanie de Kiev en 1589. Cf. S. Golubev, *Istorija Kievskoi dukhovnoi akademii*, t. I, *Period do-Mogilauskii*, Kiev, 1886; S. Golubev, *O pervykh vremenakh Kievo-bogojavlenskago bratstva i školi pri nem*, dans *Trudy*, 1882, t. I, p. 233-254; K.-V. Kharlatnovič, *Zapadno-Russkija cerkovnyja bratstva i ikh prosvêtitelnaja dêjatelnost v koutsê XVI i v načalê XVII v.*, dans *Khr. Čten.*, 1899, t. I, p. 372-390. Cette école se contentait d'un nombre restreint d'élèves, auxquels elle donnait une instruction élémentaire comprenant la grammaire, la rhétorique et quelquefois les premières notions de logique, selon la *Dialectique* de saint Jean Damascène, traduite par Kurbikon. M. Linčeskij, *Pedagogija drevnikh bratskikh škol....*, dans *Trudy* de Kiev, 1870, t. III, p. 115 sq., 133. Quand, au mois de novembre de 1627, Pierre Moghila fut nommé archimandrite de la *Pečerskaja lavra*, commença pour les études ecclésiastiques des orthodoxes à Kiev, une période de grande prospérité. Cette laure renommée exerça une influence considérable sur la culture ecclésiastique slave, surtout quand l'archimandrite Élisée Pletenetski y fonda, en 1606, une typographie. Th. Titov, *Tipografija Kievopečerskoi lavri*, t. I, Kiev, 1916, p. 63 sq. Le caractère entreprenant de Moghila se manifesta bientôt dans l'édition des livres slaves qui sortirent des imprimeries de Kiev, à partir de 1627 jusqu'à 1646. Th. Titov, *op. cit.*, p. 169-312, et surtout dans la fondation d'un collège en 1631. L'année suivante, ce collège absorbait le collège de l'archiconfrérie de l'Épiphanie et, en 1635, Moghila, déjà métropolite de Kiev, obtenait de Ladislas IV le « privilège royal ». A. Jablonowski, *Akademia Kijowsko-Mohilanska*, Cracovie, 1899-1900, p. 85 sq.

Le collège de Moghila se limita tout d'abord aux règlements propres des gymnases, comme les autres collèges latins qui existaient en Pologne, dirigés par les Pères de la Compagnie de Jésus, dont on imitait les manuels. A la fin du XVIIe siècle, la *Poétique* du P. Sarbiewski et la *Rhétorique* du P. Thomas Mlodzianovski continuaient à former les élèves de Kiev, ainsi que les opuscules de Joasaph Krokovski et d'autres professeurs du collège moghilien. A. Jablonowski, *op. cit.*, p. 176 sq. En 1672, pendant le rectorat de Barlaam Jasienskij, on commença à enseigner la philosophie aristotélicienne selon les manuels courants dans les écoles catholiques, spécialement d'après le *Cursus philosophicus* du P. Sébastien Kleczanski, professeur du collège de la Compagnie de Jésus de Lvov. Ce n'est qu'à partir de 1685-1686, que les professeurs de Kiev : Joasaph Krokovskij, Silvan Ozierskij, Stéphane Javorskij, Procope Kolaczynski, Jérôme Simarovskij, Innocent Popovskij, commencèrent à lire leurs propres cours (1686-1701). Cf. A. Jablonowski, *op. cit.*, p. 177 sq. En 1690 fut inauguré l'enseignement de la théologie; cette chaire fut successivement occupée par Joasaph Krokovskij, Stéphane Javorskij et Innocent Popovskij, lesquels, par imitation des établissements voisins, expliquaient la théologie scolastique et les controverses, selon la méthode de saint Thomas d'Aquin et des grands controversistes catholiques.

Doté de ces nouvelles chaires d'enseignement, le collège de Kiev pouvait aspirer à occuper la première place parmi les écoles ecclésiastiques russes. En effet, grâce aux démarches de Stéphane Javorskij, Pierre le Grand lui conférait, le 26 septembre 1701, le titre d'académie; cf. Macaire, *Istorija Kievskoi akademii*,

Saint-Pétersbourg, 1813, p. 103; A. Jablonovski, *op. cit.*, p. 206 sq. Auparavant, on trouve déjà ce titre appliqué parfois à l'école de Kiev, comme dans l'oukase de l'an 1658-1659, lequel accordait à l'académie de Kiev les mêmes privilèges dont jouissait l'académie de Cracovie; mais c'est à partir de 1701 que le collège moghilien commença à s'appeler officiellement académie. Sur cette période, cf. S.-M. Golubev, *Kievskaja akademija v kontsê XVII i v načalê XVIII stol.;* dans *Trudy*, 1901, t. III, p. 269-305; 1902, t. I, p. 17-60, 315-458; t. II, p. 96-133; N.-I. Petrov, *Kievskaja akademija v tsarstvovanie imperatritsi Ekaterini II*, dans *Trudy*, 1906, t. II, 453-494, 582-609; t. III, p. 245-297; V. Serebrennikov, *Kievskaja akademija s potovini XVIII v. do preobrazovania eja v 1819 g.*, Kiev, 1897; et aussi dans *Trudy*, 1896, t. II, III; 1897, t. I, II, III; Th.-I. Titov, *Kievskaja dukhovnaja akademija v epokhu reform*, dans *Trudy*, 1910-1915; D. Višnevskij, *Kievskaja akademija v pervoi polovinê XVIII stol.*, Kiev, 1903, et aussi dans *Trudy*, 1902, t. III; 1903, t. II, III. Toute cette période, qui embrasse le XVIII[e] siècle, est d'une grande splendeur. A la charge de recteur s'unissait celle de professeur de théologie; à celle de préfet celle de professeur de philosophie. Les plus illustres professeurs occupèrent d'abord la chaire de philosophie et ensuite celle de théologie, tels par exemple Innocent Popovskij (1700-1705; 1705-1706), Théophane Prokopovič (1708-1711; 1711-1715), Joseph Volčanskij (1721-1727), Silvestre Kuljabka (1738-1740; 1740-1745); Georges Konisskij (1747-1751; 1751-1775), etc. Cette époque est caractérisée par les nombreuses tentatives de réforme, dont nous parlerons plus tard, et par l'augmentation du nombre d'élèves, qui en 1804 était de 1158, et en 1808 de 1438. Th.-I. Titov, dans *Trudy*, 1910, t. II, p. 304.

La réforme de 1819 apporta de grands changements dans l'académie de Kiev. Après une interruption de deux ans, l'académie se rouvrit, le 28 septembre 1819, dans le monastère Bratskij. Se limitant à la formation supérieure des élèves qui avaient terminé leurs études dans les séminaires, elle établit un cours de quatre ans avec des classes de théologie, de philosophie, de sciences et de mathématiques, d'histoire ecclésiastique et de langues. V. Askoneenskij, *Istorija Kievskoi dukhovnoi akademii pro preobrazovanii eja v 1819 godu*, Saint-Pétersbourg, 1863, p. 37-39. 39 élèves terminèrent le premier cours (1819-1823); en 1851, des 61 inscrits, 45 furent approuvés. Plus tard, en 1859, au lieu de commencer le cours chaque deux ans, on fit les quatre années de théologie simultanément; le nombre des élèves augmenta; ils étaient 204 en 1913 (57 en première année, 43 en seconde, 57 en troisième et 47 en quatrième); et en 1914 ils étaient 200 (dont 49 en première, 53 en seconde, 42 en troisième et 56 en quatrième). Le nombre de professeurs, pendant cette dernière période de l'académie, augmenta notablement; les chaires se multiplièrent et, avec elles, les professeurs, qui en 1915 étaient 37, dont 9 surnuméraires, 3 ordinaires, 9 extraordinaires, 14 « enseignants » et 2 lecteurs (cf. les Actes de l'académie, publiés comme appendice des *Trudy*, 1914, t. II, p. 21; 1916, t. II, p. 13-17). A partir de 1860 les professeurs de Kiev publiaient leur propre revue : *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, (citée ici simplement *Trudy*) qui a cessé d'exister, en même temps que l'académie kiévienne elle-même, après la révolution soviétique.

2° *L'académie de Moscou.* — Le germe de la future académie de Moscou fut l'école gréco-latine, fondée par le moine Arsène, sous le patriarcat de Philarète (1619). Quand Arsène fut exilé à Solovki, en 1649, Théodore Mikhailovič Rtiščev, le favori du tsar Alexis Mikhailovič (1645-1676), fit venir au monastère d'Andreevskij quelques professeurs de Kiev : Épiphane Slavinetskij, Arsène Stanovskij et Damascène Ptutskij. Peu de temps après, le patriarche Nikon réunit dans son école patriarcale, qui se trouvait dans le monastère de Čoudov, Épiphane Slavinetskij, qui fut nommé recteur, Arsène Stanovskij et le moine Arsène qu'il fit venir de Solovki; ceux-ci, plus qu'à l'enseignement, s'appliquèrent à la traduction de livres et à la revision des anciennes versions slaves des ouvrages grecs. L'école de Čoudov existait déjà en 1666. Peu après, le tsar Théodore Aleksievič fonda une école grecque qui mérita, en 1679, une lettre pleine d'éloges de Dosithée, patriarche de Jérusalem. Mais Moscou désirait avoir sa propre académie et, déjà en 1681, par ordre du tsar, Jean Bêlobodskyn, calviniste converti, Gabriel Dometskij et Paul Negrebetskij mirent sur pied le projet de la future académie, comprenant l'étude de la grammaire, de la rhétorique, de la dialectique, de la philosophie et de la théologie. S.-K. Smirnov, *Istorija Moskovskoi stavjano-greco-latinskoi akademii*, Moscou, 1855, p. 4-15.

L'académie, sous le nom d'académie gréco-slave, fut enfin inaugurée, au printemps de l'année 1685, dans le monastère de l'Épiphanie, sous la direction des frères Likhoudi. Voir l'art. LIKHOUDI, t. IX, col. 757 sq., et ci-dessus, col. 316 sq. (1685-1700). C'est sous le rectorat de Pallady Rogovsky (1700-1703) que commence une nouvelle période dans l'enseignement de l'académie, qui prit le nom d'*académie latine* ou *slavo-latine*, et garda son caractère foncièrement latin jusqu'au métropolite Platon (1775), lequel fit prévaloir la culture slave dans l'académie. A.-A. Bêliaev, *Mitropotit Platon kak stroitel nacionalnoi dukhovnoi škoti*, dans *Bog. Vêst.*, 1912, t. III, p. 668-681. Celle-ci prend alors le titre d'académie slavo-gréco-latine. Cette troisième période s'étend jusqu'à l'an 1815, époque de la réforme du métropolite Philarète; c'est alors que commence l'*académie ecclésiastique* de Moscou, laquelle se maintint jusqu'à la chute de l'empire en 1917. L'académie changea de siège plusieurs fois. Du monastère de l'Épiphanie, Platon la transporta au monastère de Nikolskij; de là elle passa à la laure de Saint-Serge. Le nombre des élèves, très réduit au temps des frères Likhoudi, varia dans la seconde période entre 629 (1725) et 200 (1750); et, pendant la troisième, on compte un minimum de 449 (1785) et un maximum de 1559 (1807). Mais la plupart des élèves fréquentaient les classes de grammaire et de rhétorique : la théologie comptait seulement 3 élèves en 1717, 11 en 1738 et arrivait à son maximum de 155 en 1805. S.-K. Smirnov, *op. cit.*, p. 181, 341.

Au XIX[e] siècle, lorsque l'académie fut entièrement adonnée aux études supérieures de philosophie et de théologie, le nombre total des élèves est plus réduit; dans les derniers cours on compte 241 étudiants (1910-1911), 243 (1912-1913). Le nombre des professeurs était de 31 dont 8 ordinaires, 8 extraordinaires, 12 « enseignants » et 3 lecteurs. *Otčet o sostojanii Moskovskoi dukhovnoi akademii*, 1910-1911, p. 13 sq.; 1911-1912, p. 14 sq.; 1912-1913, p. 12 sq. L'académie de Moscou édita, à partir de 1843 jusqu'à 1886, la publication périodique *Pribavtenija k isdaniju tvorenij sviatikh Otsev v russkom perevodê (Supplément à l'édition des œuvres des saints Pères en russe);* en 1892, commença la revue *Bogostovskij Vêstnik (Le messager théologique).*

3° *L'académie de Saint-Pétersbourg.* — Théodose, archevêque de Novgorod et archimandrite du monastère d'Alexandre Nevskij, érigea, le 11 juillet 1721, dans ce célèbre monastère une école slave pour des enfants de cinq à treize ans; ce fut le commencement de l'Académie de Saint-Pétersbourg. I. Čistovič, *Istorija S. Peterburgskoi dukhovnoi akademii*, Saint-Pétersbourg, 1857, p. 7-11. L'impératrice Catherine I[re], le 10 novembre 1725, ordonna d'y introduire l'ensei-

gnement du grec et du latin; ensuite elle changea le nom de l'école en celui de *Séminaire slavo-gréco-latin* et étendit le cercle d'études jusqu'à la philosophie et la théologie. Id., *ibid.*, p. 13, 23. Sous le règne de Catherine II, un oukase du Saint-Synode du 27 juillet 1788 le transforma en *Séminaire central d'Alexandre Nevskij;* des élèves choisis dans les séminaires de l'éparchie devaient y recevoir une formation plus complète. *Ibid.*, p. 75 sq. Les étudiants du séminaire slavo-gréco-latin étaient environ 70 (en 1741, ils étaient 74 dont 10 en théologie; en 1762, 65 avec 7 théologiens); maintenant ils arrivent à 200. *Ibid.*, p. 95. En 1797, le séminaire, tout en conservant les cours d'humanités, prit le titre d'*Académie d'Alexandre Nevskij;* il était à la hauteur des académies de Moscou et de Kiev. *Ibid.*, p. 102. Les élèves passent de 157 en 1799 à 277 en 1807; les cours de théologie sont fréquentés par 15 étudiants en 1799, 19 en 1807. *Ibid.*, p. 113. Enfin, en 1809, fut fondée l'*Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg*, destinée exclusivement aux sciences sacrées. Parmi ses premiers recteurs, se distingue Philarète Drozdov (nommé recteur et professeur de théologie le 11 mars 1812), qui travailla efficacement au développement de l'académie. I. Čistovič, *op. cit.*, p. 245; voir ici Philarète Drozdov, t. xii, col. 1376-1395. De 1809 à 1869, on y réunissait un peu plus d'une centaine d'élèves. Quand, en 1869, on établit le système des quatre années simultanées, les élèves de théologie devinrent plus nombreux; l'année 1886 donne le chiffre le plus élevé : 355. Cf. I. Čistovič, *St. Petersburgskaja dukhovnaja akademija za poslêdnija 30 lêt (1858-1888)*, Saint-Pétersbourg, 1889, p. 104-137. Selon la dernière statistique publiée, on comptait 280 élèves en 1912 et 274 en 1913. Les professeurs qui enseignaient dans l'académie pendant les dernières années étaient au nombre de 33 en 1912 et de 37 en 1913. *Otčet o sostojanii imper. S. Petersburgskoi dukhovnoi akademii za 1912*, p. 18, 25-38; id., *za 1913*, p. 9, 14-28. A partir de 1821, l'académie publia sa revue : *Khristianskoe Čtenie (La lecture chrétienne).*

4° *L'académie de Kazan.* — Le 18 mars 1723, Tikhon, métropolite de Kazan, ouvrit dans la résidence épiscopale de Theodorovskij, hors de la ville, une école slavo-latine pour la jeunesse destinée au sacerdoce. Les classes commencèrent le 19 mars avec 52 élèves. A. Blagoveščenskij, *Istorija Kazanskago dukhovnoi seminarii... za XVIII-XIX stol.*, Kazan, 1881, p. 13-17. En 1726 leur nombre était monté à 180. Le métropolite Hilaire Rogalevskij fonda le séminaire de Kazan en 1733 et l'organisa sur le plan de celui de Kiev, d'où le métropolite de cette ville, Raphaël Jaborovskij lui envoya comme professeurs Basile Putsek, Étienne Glovatskij, Germain Borutovič et Nicolas Sokolovskij, lesquels furent chargés des cours. Au début on enseignait uniquement la grammaire et la rhétorique; en 1739, on commence à enseigner la philosophie et, en 1751, la théologie, dont le premier professeur fut Théophile Ignatiovič. Id., *ibid.*, p. 26 sq., 36. Enfin, en 1797, sous l'épiscopat d'Ambroise Bodovêdov, et alors que Silvestre Lebedinskij, était recteur du séminaire, l'oukase de Paul Ier transforma l'établissement en une académie ecclésiastique de Kazan, dont la vie fut très courte. Cf. A. Blagoveščenskij, *Istorija staroi Kazanskoi dukhovnoi akademii, 1797-1818 g.*, Kazan, 1875. En 1807, elle subit une réforme, et bientôt elle fut fermée pour redevenir séminaire, conservant toutefois le plan d'études philosophiques et théologiques propre aux académies. Grâce à l'intérêt du comte Protasov, ober-procureur du Saint-Synode, le 21 septembre 1812, fête de saint Dimitri de Rostov, s'ouvrit une seconde fois l'académie ecclésiastique de Kazan, au monastère de Spasskij. P. Snamenskij, *Istorija Kazanskoi dukhovnoi akademii (1842-1870)*, t. i, Kazan, 1891, p. 5-23. L'académie de Kazan, quant au nombre des élèves, professeurs, etc., alla de pair avec les autres académies de Russie; mais elle se fit remarquer entre toutes par une plus grande fidélité à la doctrine orthodoxe, qu'elle défendait non seulement contre les doctrines musulmanes, mais aussi contre les courants libéraux qui prédominaient dans les sphères théologiques de Russie. N. Pisarev en fait mention dans le discours qu'il prononça en 1917 à l'occasion du 75e anniversaire de l'Académie. Voir N. Pisarev, *Kazanskaja dukhovnaja akademija na služenii pravoslavnoi Cerkvi i russkomu narodu*, dans *Pravoslavnyi Sobesêdnik*, 1917, p. 426-457. Cette dernière revue, organe officiel de l'académie de Kazan, fondée en 1855, dura jusqu'à l'année tragique de 1917.

L'histoire des académies théologiques, que nous avons esquissée brièvement, offre un champ très vaste d'étude. Nous suivrons uniquement l'organisation et le développement des études théologiques, laissant de côté les autres questions administratives, politiques ou qui se rapportent à la formation proprement ecclésiastique du clergé russe.

III. Les études théologiques dans les académies. — 1° *Les débuts.* — Dans les commencements de l'enseignement de la théologie, on voit dominer l'esprit que Pierre Moghila inspira au collège de Kiev. La pédagogie de Moghila est une copie fidèle du système pratiqué dans les collèges de la Compagnie de Jésus. Il est à la source de l'*Anthologion*, où Moghila réunit les règles et conseils pour la formation de la jeunesse studieuse, (cf. M. Linčeskij, *Pedagogija drevnikh bratskikh škol i preimuščestvenno drevnei Kievskoi akademii*, dans *Trudy*, 1870, t. iii, p. 562-563), confirmés et complétés dans les *Leges academicæ docentibus et studentibus observandæ* promulguées, le 7 octobre 1734, par l'archevêque de Kiev, Raphaël Jaborovskij. Cf. N.-I. Petrov, *Akti i dokumenti otnosjaščiesja k istorii Kievskoi akademii*, sect. ii, t. i, 1re part., Kiev, 1904, p. 214-219. Jaborovskij insiste sur la piété, la ponctualité, l'usage du latin dans la conversation, sur la soumission aux préfets et inspecteurs, sur la conduite qui convient aux candidats à la prêtrise. Mais c'est dans la partie didactique que la dépendance par rapport à la pédagogie occidentale se fait sentir le plus fort. Moghila fit sien le principe : *non multa sed multum;* il divisa les classes et les exercices scolaires de façon à donner une solide formation aux élèves, pour ce qui concerne le latin et les langues slaves; les déclamations, actes solennels, etc., complétaient l'enseignement, tout comme dans les collèges des jésuites.

Bien entendu, cette formation humaniste n'entre pas dans le cadre des études théologiques; cependant elle orientait vers l'étude des théologiens latins et elle préparait les intelligences à comprendre la scolastique. Il en fut ainsi quand, en 1689, fut fondée la première chaire de théologie à Kiev. Auparavant, dans les écoles des archiconfréries, c'est à peine si la théologie est mentionnée et il s'agit alors d'un enseignement superficiel ayant pour base une traduction incomplète du livre *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène. K. Kharlatnovič, *Zapadnorusskyja pravoslavnyja školi XVI i načala XVII vêka*, Kazan, 1898, p. 453 (la traduction russe contenait quarante-huit chapitres; plus tard, Kurbikon traduisit les quatre livres, divisés en cent-cinq chapitres). On utilisait aussi le catéchisme de Stéphane Zizanij (éd. 1596), du livre *Sertsalo bogoslovija* de Cyrille Tranquilion, etc. *Ibid.*, p. 451-458. Le collège de Moghila suivit cette coutume, mais naturellement pour les cours de religion on employait de préférence le *Catéchisme* et la *Confession* du fondateur.

Tout d'abord, tant à Kiev qu'à Moscou, l'enseignement théologique se réduisit à une chaire, dans laquelle

un même professeur développait pendant quatre années tout le cycle des sciences théologiques. Les manuscrits de ces premiers cours dictés à Kiev indiquent la division générale de la théologie en spéculative ou scolastique et polémique. Le plan général qu'on suit est celui de l'Occident latin : la *Summa theologica* du Docteur angélique. A. Jablonowski, *Akademia Kijowsko-Mohilanska*, Cracovie, 1899-1900, p. 178. Et c'est tout naturel, puisque le premier professeur de théologie, I. Krokovskij, avait étudié à Rome sous la direction des jésuites au collège Saint-Athanase. Sur Krokovskij, cf. Th. Titov, *Russkaja pravoslavnaja Cerkov v polsko-litovskom gosudarstvê v XVII-XVIII v.*, t. II, p. 456-470.

Pour connaître l'extension et la distribution des matières pendant cette première époque de l'enseignement théologique dans les académies, examinons quelques traités; par exemple le cours de Théophylacte Lopatinskij, élève de Kiev et ensuite recteur et professeur de théologie à l'académie de Moscou de 1706 à 1710. Voir ici son article, t. IX, col. 933. Le cours, conservé dans de nombreux manuscrits de l'académie de Moscou, est intitulé : *Scientia sacra, disputationibus et Patribus consentaneis, speculative et controverse illustrata in collegio Petro Alexiewiano Mosquensi ann. 1706-1710.* Pour chaque année il signale une ou plusieurs questions scolastiques, morales, ou polémiques : I[re] année : Doctrine scolastique de Dieu un en trois personnes; des contrats en général et en particulier; de la procession du Saint-Esprit. — II[e] année : Doctrine scolastique de l'incarnation et des anges; *de præceptis;* de la vénération des images. — III[e] année : Doctrine scolastique de la grâce et des sacrements; des sacrements, spécialement du mariage et de l'eucharistie (azymes, épiclèse...). — IV[e] année : Sur les vertus théologales et sur la contrition; sur la confession; de l'Église et de son chef. Voir S. Smirnov, *Istorija Moskovskoi slavjano-greko-latinskoi academii*, Moscou, 1855, p. 136-137; cf. p. 139 sq. le plan et l'analyse de ces traités.

2° *Le Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand* (21 janvier 1721), élaboré par Théophane Prokopovič, ancien élève et professeur de Kiev, où il avait enseigné de 1705 à 1714, la poésie, la rhétorique, la philosophie et la théologie, quand il parle des académies, réserve les deux dernières années à l'enseignement théologique. Texte dans Mansi, *Concilia*, t. XXXVII, col. 53-64; voir surtout col. 62. Il recommande au professeur de théologie l'enseignement du dogme et de la morale *(enarret dogmata et legis divinæ præcepta)*, en suivant en tout la sainte Écriture et la doctrine des Pères de l'Église, usant discrètement des auteurs modernes hétérodoxes. *Ibid.*, col. 56-58. Le *Règlement*, dans quelques-uns de ses paragraphes, laisse peut-être sentir les nouvelles doctrines qu'introduisit Prokopovič dans la théologie russe (voir ci-dessous, col. 351 sq.); mais, quant à l'organisation des études, il n'altère pas, mais consacre plutôt la méthode qu'on employait à Kiev et à Moscou. Sur le *Règlement*, cf. P.-V. Verkhovskij, *Učreždenie dukhovnoi collegii i dukhovnyi reglament*, 2 vol., Rostov-sur-le-Don, 1916; voir t. I, p. 116 sq. Pour le *curriculum vitae* de Th. Prokopovič, voir ci-dessus, col. 350.

3° *Les réformes.* — Elles commencent sous le règne de « l'impératrice philosophe » Catherine II et continuent pendant tout le XIX[e] siècle. La première réforme fut celle du tsar Paul I[er] le 31 octobre 1798. Cf. Th.-I. Titov, *Akti i dokumenti otnosjaščiesja k istorii Kievskoi akademii*, sect. III, t. I, Kiev, 1910, p. 97-104. Cette réforme, à laquelle aidèrent par leurs projets et leurs observations le métropolite de Novgorod, Gabriel Petrov, Platon Levšin, métropolite de Moscou, Ambroise, archevêque de Kazan, Hiérothée Malitskij, métropolite de Kiev, transforma la vie des académies, auxquelles furent soumis les séminaires diocésains. Th.-I. Titov, *Kievskaja dukhovnaja akademija v epokhu reform*, dans *Trudy*, 1910-1915; cf. 1910, t. II, p. XX, 489-491. Quant aux études supérieures, on prescrivait le cours complet de philosophie et de théologie, qui devaient être enseignées en latin. Dans les deux années de philosophie on expliquait : l'histoire naturelle, la physique, l'histoire de la philosophie, la logique, la métaphysique et la morale. On consacrait trois années à la théologie, mais les élèves qui avaient fait des progrès suffisants pouvaient sortir de l'académie au commencement de la troisième année. Th.-I. Titov, *Akti i dokumentii*, *loc. cit.*, p. 99. Les études théologiques comprenaient : l'histoire ecclésiastique, l'herméneutique, la théologie dogmatique, la théologie polémique, la morale, la lecture des saintes Écritures avec explication des passages difficiles, le droit canon et la théologie pastorale. Th.-I. Titov, dans *Trudy*, 1910, t. III, p. 80.

Certainement, ce plan dénote un progrès; mais bientôt commencèrent à surgir des désirs d'amélioration. Le premier qui réclama de nouvelles réformes fut l'évêque Eugène Bolkhovitinov, vicaire du métropolite de Novgorod, qui dès 1803 parla de cette affaire au métropolite Ambroise. Le Saint-Synode (12 décembre 1804) chargea les métropolites Ambroise de Novgorod, Sérapion de Kiev, Platon de Moscou et l'archevêque de Kazan, d'établir la réforme. Par ordre de cette commission, Eugène élabora un projet, qui fut à la base de la réforme de 1814. Voir B.-V. Titlinov, *Dukhovnaja škola v Rossii v XIX stolêtii*, t. I, Vilna, 1908, p. 16 sq. Le 29 novembre 1807, l'ober-procureur du Saint-Synode, le prince A.-N. Galitzin, nomma le comité de réforme de l'enseignement ecclésiastique, composé de six membres : deux appartenaient à la hiérarchie : Ambroise, métropolite de Novgorod, et Théophylacte, évêque de Kaluga (plus tard de Riazan); deux faisaient partie du clergé blanc, l'aumônier de la cour, Serge, et l'archiprêtre Jean; enfin, deux étaient des séculiers, le prince Galitzin et le secrétaire d'État M.-M. Speranskij, l'homme indispensable dans toutes les affaires politiques et religieuses de cette période. M. Bogoslovskij, *Reforma vyše dukhovnoi školi pri Aleksandrê I*, dans *Bog. Vêst.*, 1917, t. II, p. 368.

Speranskij prit sur lui-même tout le poids du travail; et dès le mois de février 1809 il présentait à la commission la première partie de la loi qui traitait des académies comme des institutions d'enseignement supérieur; bientôt il présenta la seconde et la troisième partie, avec les règles qui devaient diriger le travail de l'académie, quant à l'enseignement et la formation des élèves. La rédaction de la loi était terminée en 1810; Speranskij y avait mis son mysticisme et ses idées sur l'enseignement théologique, pas très favorables à la scolastique, qu'il définissait « un vol abstrait et hardi ». M. Bogoslovskij, *loc. cit.*, p. 368-375. Mais, avant que le décret fût promulgué comme loi générale pour les académies, on le mit en vigueur à titre d'essai à l'académie de Saint-Pétersbourg, où enseignait alors le futur métropolite de Moscou, Philarète Drozdov, qui devint le principal auteur de la réforme.

Celle-ci ne prétendait pas seulement mieux organiser l'enseignement dans la partie didactique, mais surtout elle voulait lui marquer de nouvelles voies doctrinales, d'accord avec la pensée européenne de l'époque. Philarète remarqua que, si pour les sciences et les lettres le projet indiquait les différents auteurs qui devaient servir de guide et de norme pour l'enseignement, il n'indiquait pas suffisamment ce qu'il fallait faire dans les études théologiques. L'académie de Saint-Pétersbourg, sous la direction de Philarète, compléta le projet qui fut enfin sanctionné par l'empe-

reur Alexandre I[er], le 30 août 1814. M. Bogoslovskij, *loc. cit.*, p. 380.

Les études théologiques, selon la loi de 1814, comprenaient les matières suivantes : 1. l'Écriture sainte, pour laquelle était recommandée l'*Introduction à la lecture des saintes Écritures* du métropolite Ambroise et les commentaires de Chrysostome et de Théodoret; 2. l'herméneutique, selon le livre de Rambach, *Institutiones hermeneuticæ sacræ;* 3. la théologie dogmatique, selon les manuels de Théophylacte (Gorskij), *Orthodoxa doctrina de credendis;* Sylvestre (Lebedinskij), *Compendium theologiæ;* Irénée (Falkovskij), *Compendium theologiæ dogmaticæ polemicæ;* 4. la théologie morale, suivant Buddeus, *Institutiones theologiæ moralis* et Théophylacte (Gorskij), *Orthodoxa doctrina de agendis;* 5. la théologie polémique, prenant comme auteur Schubert, *Institutiones theologiæ polemicæ;* 6. l'homilétique avec Heller, *Institutiones theologiæ homileticæ;* 7. le droit canon. Voir B.-V. Titlinov, *Dukhovnaja škola v Rossii v XIX stolêtii*, t. I, p. 122-125.

Dans la réforme de 1814, la Société biblique de Saint-Pétersbourg joua un rôle considérable. Elle ressemblait beaucoup à la Société biblique anglaise, et avait été fondée, en 1812, sous la présidence de Galitsin, qui, en occupant en 1817 le nouveau ministère des Cultes et de l'Instruction publique, soutenait les tendances protestantisantes dans l'enseignement des saintes Écritures. Titlinov, *op. cit.*, t. I, p. 127.

La réaction eut lieu quand le comte Nicolas Alexandrêv Protasov fut nommé procureur du Saint-Synode. Alarmé en voyant les progrès des nouvelles doctrines qui s'infiltraient chaque jour davantage dans la théologie russe, Protasov, à partir de 1837, multiplia les éditions des *Confessions de foi* de Moghila et de Dosithée, propagea l'ouvrage de Javorskij, *Kamen vêry*, et bannit des séminaires et des académies les manuels théologiques prokopoviens. Plus tard, quelques auteurs virent dans ces mesures de Protasov l'influence des catholiques, et en particulier celle des jésuites. Voir, par exemple A. Nadeždin, *Istorija S. Petersburgskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii*, Saint-Pétersbourg, 1885, p. 289-296. En réalité, Protasov, malgré les obstacles qu'opposérent à son œuvre des hommes aussi éminents que le métropolite Philarète de Moscou (voir son article), sauva en grande partie la foi orthodoxe du danger protestant et rationaliste. Mais son intervention dans l'enseignement théologique des académies, surtout l'oukase de 1840, n'occasionna qu'un changement important, à savoir la création de la chaire de patrologie, qui commença à être enseignée dans les académies à partir de 1844. B.-V. Titlinov, *Dukhovnaja škola v Rossii v XIX stolêtii*, t. II, Vilna, 1909, p. 26.

Une réforme plus complète des études théologiques eut lieu en 1867-1869. Par ordre de l'ober-procureur du Saint-Synode, le comte A. Tolstoi, et après consultation des académies, on nomma, le 15 juillet 1867, un comité présidé par l'évêque Nectaire. Dans ce comité qui comptait neuf membres, les académies étaient représentées par le recteur (Janišev) et un professeur (Čistovič) de l'académie de Saint-Pétersbourg; plus tard, en février 1869, la commission compta en plus les professeurs Gorskij de Moscou et Sokolov de Kazan. B.-V. Titlinov, *Dukhovnaja škola v Rossii v XIX stolêtii*, t. II, p. 382, 403. Dès les premiers travaux de la commission, on devinait déjà le but principal de cette réforme qui tendait à assurer la vitalité et l'indépendance des académies, en augmentant leurs ressources, en facilitant leur accès aux étudiants de toutes les classes sociales et en distribuant les matières qui surchargeaient le programme théologique, suivant un critérium de spécialisation. Th.-I. Titov, *Preobrazovanie dukhovnykh akademii v Rossii v XIX v.*, dans *Trudy*, 1906, t. II, p. 29. Pour réaliser ceci, on fit disparaître des académies l'étude des sciences naturelles, physiques et mathématiques, et on divisa les matières en générales, pour tous les élèves, et en spéciales. B.-V. Titlinov, *op. cit.*, p. 384.

Le projet fut sur pied en juillet 1868 et fut communiqué aux métropolites de Kiev et de Moscou, Innocent et Arsène, à Macaire, alors archevêque de Lithuanie, à l'archevêque de Kazan, Antoine (Anfiteatrov), à Eusèbe de Mogilev et à l'inspecteur général des académies, Léonce de Podolsk. Cf. Th.-I. Titov, *loc. cit.*, p. 112. La rigoureuse critique d'Antoine Anfiteatrov, qui déplorait dans ce projet son esprit tendant au laïcisme, ne fit pas impression sur la commission. Par contre, les observations de Macaire au sujet de la division et du plan d'enseignement furent prises en considération et elles entrèrent dans la rédaction définitive de la loi académique sanctionnée par l'empereur Alexandre II le 30 mai 1869. Les matières obligatoires pour tous étaient : l'Écriture sainte, la théologie fondamentale, la métaphysique, la pédagogie et une langue classique ou moderne. Dans la section de *théologie spéciale ou ecclésiastico-théorique* étaient comprises : la théologie dogmatique, la théologie morale, la théologie polémique, la patristique, l'hébreu et l'archéologie biblique, la logique et la psychologie. La section *théologico-historique* comprenait : l'histoire biblique, l'histoire générale de l'Église, l'histoire de l'Église russe, l'histoire du *Raskol*, l'histoire universelle, l'histoire russe. A la section *théologico-pratique* appartenaient : la théologie pastorale, l'homilétique, l'archéologie sacrée, la liturgie, le droit canon, la logique et la psychologie, la philologie slave, l'histoire de la littérature russe.

La loi de 1869 fut en vigueur un peu plus de vingt ans. En visitant les quatre académies en 1874-1875, l'archevêque de Lithuanie, Macaire (Bulgakov), eut l'impression que dans l'ensemble on aspirait à de nouvelles réformes. Le 19 novembre 1881, le Saint-Synode nomma une commission sous la présidence de l'archevêque Serge (plus tard métropolite de Moscou), dans laquelle il y avait quatre professeurs d'académie : I.-E. Troitskij, de Saint-Pétersbourg; B.-Th. Pêvnitskij, de Kiev; V.-D. Kudrjatsev, de Moscou, et I.-S. Berdnikov, de Kazan. Voir Th.-I. Titov, *Preobrazovanie dukhovnykh akademii v Rossii v XIX v.*, dans *Trudy*, 1906, t. II, p. 57 sq. La commission dut réformer la loi de 1869 et parer aux inconvénients qu'avaient occasionnés l'indépendance des académies et le nombre réduit des matières obligatoires pour tous les élèves. Le nouveau projet était prêt pour 1881. Examiné et corrigé par le métropolite de Moscou, Ioannikij et par les archevêques Léonce de Varsovie et Sabba de Tver, il fut présenté à la signature du tsar Alexandre III le 20 avril 1884. Cf. Th.-I. Titov, *loc. cit.*, p. 81. Les académies étaient ouvertes aux jeunes gens formés dans les séminaires et les lycées et étaient mises plus directement sous l'autorité diocésaine; quant aux études, on élargissait notamment le nombre des matières obligatoires et on diminuait les cours libres. A la première catégorie appartenaient les matières suivantes : propédeutique à la théologie, Écriture sainte, histoire biblique, théologie dogmatique, théologie morale, homilétique, théologie pastorale, droit canon, histoire ecclésiastique (universelle, orientale, russe), patristique, archéologie sacrée et liturgie, logique, psychologie, métaphysique et histoire de la philosophie. En plus de ces matières il y avait une section historique où l'on faisait place à l'analyse des confessions occidentales, à l'histoire et à la réfutation du *Raskol*, à l'histoire universelle et russe; et une autre section pratique avec rhétorique, histoire de la littérature, langue russe et paléoslave,

paléographie, histoire de la littérature russe, hébreu, archéologie biblique. Cf. A. Palmieri, *La Chiesa russa*, p. 587 sq. Il suffit de jeter un coup d'œil sur ce plan d'études pour constater que c'est un pas en arrière, qui nous ramène à la réforme de 1814, comme le remarque Titov, *loc. cit.*, p. 83.

On comprend que l'épiscopat, désireux de conserver l'ancien esprit de l'orthodoxie dans les nouvelles générations de théologiens russes, ait fait tout son possible pour conserver cette réforme. Il alla même plus loin en voulant réserver l'accès des académies aux élèves des séminaires, et en éloignant d'elles l'élément laïque des collèges; de l'avis des prélats, l'académie était une institution pour des prêtres choisis, destinés au service de l'Église. Par contre, un grand nombre de professeurs n'y voyaient qu'un centre d'études supérieures qui avaient besoin, pour se développer, de la liberté des études profanes. De là le désir d'affilier ou agréger les académies aux universités, désir qui se laisse sentir sous Alexandre Ier (cf. P.-S. Kazanskij, *O soedinenii dukhovnykh akademii s universitetami*, dans *Prib. k isdan. tvorenij sv. Otsev*, t. XXV, 1872, p. 71-102) et s'accentue surtout au commencement du XXe siècle. Voir N. Glubokovskij, *Po voprosam dukhovnoi školi*, Saint-Pétersbourg, 1907. Ces tendances libérales, appuyées par les élèves, cf. A. Palmieri, *La Chiesa russa*, p. 590 sq., finirent par s'imposer, au moins en partie, au Saint-Synode. Son procureur, le prince A. Obolenskij, réunit en novembre 1905 les délégués des quatre académies ecclésiastiques et, le 21 février 1906, le Saint-Synode limita l'intervention de l'évêque diocésain dans les académies, accorda de nouvelles attributions au conseil académique et admit que les professeurs laïques pourraient arriver, au moins pour peu de temps, jusqu'au rectorat des académies.

Il y avait beaucoup de personnes qui auraient voulu qu'à ces modifications s'en fussent ajoutées d'autres de caractère scientifique et didactique. Mais les nombreuses propositions de réforme restèrent sans succès. Le plan d'études supérieures de théologie, comme on peut le voir dans les programmes des académies, était encore, en 1917, celui de 1884, lequel multipliait les sciences auxiliaires au préjudice de l'enseignement fondamental de la théologie dogmatique. Comme exemple, voici la distribution des matières pour l'année scolaire 1916-1917 dans l'académie de Saint-Pétersbourg :

Premier cours. — Théologie fondamentale (5 h. par semaine); histoire ancienne de l'Église (5 h.); Écriture sainte, Ancien Testament (5 h.); histoire de la philosophie : pédagogie (5 h.); philosophie systématique, logique (4 h.); langue grecque (2 h.); langues modernes (4 h.). — Matières libres : histoire russe, histoire biblique, langue russe, slavon et paléographie, histoire et analyse des confessions occidentales à partir de 1054 (5 h.).

Deuxième cours. — Histoire de l'Église russe (5 h.); patrologie (5 h.); Écriture sainte, Ancien Testament (5 h.); histoire et réfutation du *Raskol* (5 h.); psychologie (5 h.); langue grecque (2 h.). — Matières libres : Histoire de l'Église grecque; slavon et russe, histoire et réfutation des confessions occidentales (5 h.).

Troisième cours. — Histoire et réfutation des sectes russes (3 h.); théologie dogmatique (5 h.); théologie pastorale (4 h.); patrologie (4 h.); Écriture sainte, Nouveau Testament (6 h.); ascétique (1 h.); liturgie (5 h.). — Matières libres (5 h.).

Quatrième cours. — Histoire et réfutation des sectes russes (3 h.); théologie pastorale (4 h.); Écriture sainte, Nouveau Testament (5 h.); droit canon (5 h.); théologie morale (5 h.); ascétique (1 h.); archéologie sacrée (5 h.).

IV. Les théologiens de l'école de Kiev. — L'enseignement des académies reflète l'activité littéraire des écrivains russes dans le domaine des sciences ecclésiastiques. A l'étude de la théologie dogmatique proprement dite, on adjoignit postérieurement toute une série de matières qu'il ne nous est pas permis de négliger, bien que nous concentrions spécialement notre attention sur les théologiens. Par ailleurs, les écrivains les plus notoires ont été ou seront l'objet ici d'articles spéciaux; dans de nombreux articles, le R. P. Jugie a examiné l'enseignement de la théologie russe sur les données les plus importantes du dogme. On se limitera donc présentement au tableau de la théologie russe sous son aspect général.

Récemment, le R. P. Georges Florovskij, professeur à l'académie russe de Paris, dans son livre *Les chemins de la théologie russe (Puti russkago bogoslovija)*, Paris, 1937, a recueilli et accentué la plainte, si générale parmi les théologiens russes modernes, que la théologie russe a vécu d'influences diverses et toutes étrangères au caractère national. L'influence byzantine, à laquelle l'auteur donne ses préférences, a inspiré les premiers traités de théologie russe et, pendant le patriarcat de Nicon, elle s'affirme à nouveau, au moins officiellement. Toutefois, malgré la communauté de croyances, on peut dire que l'influence de la théologie byzantine en Russie fut quelque peu superficielle. Beaucoup plus profonde fut l'action des deux grandes confessions occidentales, le catholicisme, représenté par les théologiens post-tridentins, et le protestantisme, qui introduisit d'abord chez quelques-uns ses opinions, puis, à travers la philosophie idéaliste, son esprit de liberté religieuse. Les alternatives de ces deux tendances qui se disputent successivement la priorité constituent la trame de la théologie russe depuis la fin du XVIIe siècle jusqu'à nos jours.

La première école théologique qui mérite une attention spéciale est l'école de Kiev. On pourrait l'appeler plus exactement « école de Moghila », attendu qu'elle prospère non seulement à Kiev, mais aussi à Moscou et dans d'autres parties de la Russie; d'autre part, Kiev a été aussi le berceau de la théologie protestantisante qui finit par supplanter la tendance moghilienne.

Moghila resserra, il n'en faut pas douter, les liens entre la théologie russe et la pensée catholique. Il est vrai qu'il soutint efficacement la cause de l'Église orthodoxe de Kiev contre les unionistes de Brest, non seulement par son action énergique sur le terrain politico-religieux (ici aussi les indices relatifs à quelques tentatives de rapprochement ne font pas défaut : cf. les lettres d'Urbain VIII à Alexandre Sanguszko, 10 juillet 1636, et à Pierre Moghila, 3 novembre 1643, dans A. Theiner, *Vetera monumenta Poloniæ*, t. III, p. 412, 425), mais aussi en tant qu'écrivain par son ouvrage de polémique : Λίθος, *abo Kamen z procy pravdy Cerkvě svietey pravoslavney Ruskiey*, publié à la Pečerskaja lavra de Kiev, en 1644, sous le pseudonyme d'Eusèbe Pimen, et édité de nouveau par S. Golubev dans les *Arkhiv jugo-zapadnoi Rossii*, t. IX, Kiev, 1893. Dans cet ouvrage, Pierre Moghila rompt des lances en faveur des coutumes et des croyances de l'Église orthodoxe. On ne peut toutefois nier qu'en écrivant sa *Confession de foi* et le *Petit catéchisme*, Moghila ait enseigné par son exemple jusqu'à quel point on pouvait et devait se servir de la théologie catholique. Cf. l'art. Moghila *(Pierre)*, t. X, col. 2070-2076.

L'académie de Kiev garda l'esprit de son fondateur; et, lorsque fut créée la chaire de théologie, les recteurs de Kiev chargés de cet enseignement introduisirent la méthode scolastique de saint Thomas, que Moghila avait étudiée directement, ainsi qu'en témoigne un des rares manuscrits sauvés de l'incendie de sa bibliothèque (1658 et 1665), avec citations de l'Ange de l'École sur les sacrements, recueillies par Moghila. A. Malvy-M. Viller, *La confession orthodoxe de Pierre*

Moghila, dans *Orientalia christiana*, n. 39, Rome, 1927, p. xiv, note 1.

Un *Corpus kioviense*, qui aurait recueilli les traités théologiques de la première époque de l'académie, fait malheureusement défaut; les manuscrits se trouvent en grande partie dans les anciennes bibliothèques. Nous ne possédons de ces traités que des descriptions et analyses que nous ont transmises les historiens de Kiev, principalement D. Višnevskij, *Kievskaja Akademija v pervoi polovinê XVIII stol.*, Kiev, 1903.

Le cours théologique de Kiev le plus ancien remonte aux années 1693-1697 et comprend une série de douze traités de théologie scolastique et de polémique, sous le titre général de *Tractatus theologici in collegio Kiiwo-mohileano traditi et explicati*. Les manuscrits ne donnent que la liste des questions et la date du jour où se termina l'exposition; on y trouve : deux traités sur l'incarnation, dont l'un théologique (18 octobre 1693) et l'autre de controverse (10 février 1694); deux autres sur les sacrements, l'un dogmatique (30 juin 1694), l'autre contre les Romains (azymes, communion sous une seule espèce) et contre les ennemis de la présence réelle (10 septembre 1694); un sur la pénitence (23 février 1695); deux sur les péchés (28 juin 1696); un autre sur l'Église et ses membres (commencé le 5 septembre 1696); un traité sur la vertu de justice; deux sur Dieu un en trois personnes, l'un théologique et l'autre de controverse contre les gentils et contre les Romains, relatif à la question spéciale de la procession du Saint-Esprit (13 juillet 1697). Cf. Macaire, *Istorija Kievskoi akademii*, p. 69-74, note. Macaire, dans son histoire de l'académie de Kiev, attribue ce traité à Krakovskij; mais celui-ci ayant terminé ses leçons exactement en 1693, il en résulte que le cours a pour auteur le plus célèbre des professeurs de Kiev, Stéphane Javorskij, qui lui succéda dans la chaire de théologie.

Višnevskij mentionne encore d'autres cours manuscrits de professeurs de Kiev, adeptes de la doctrine de Moghila : le *Cursus biennalis theologiæ sacrosanctæ*, d'Innocent Popovskij, recteur de 1704 à 1707; la *Theologia scholastica*, de Cristobal Ciarnuckij (1706-1710); la *Theologia christiana orthodoxa pro diversitate materiarum in varios tractatus, disputationes et quæstiones divisa*, de Joseph Volčjanskij (1721-1727); la *Theologia scholastica* de Hilarion Levickij (1727-1731); le *Cursus quadriennalis theologiæ christianæ orthodoxæ pro varietate materiarum in varios tractatus divisus* de Ambroise Duvnevič (1731-1735); la *Theologia scholastica* de Hilarion Negrebetskij (1733-1735); la *Theologiæ sacræ summa post quadriennalem theologicarum rerum solemnem hic pertractationem oculis deinceps animisque theologiæ in academia Kioviensi studiosorum subjecta* de Silvestre Kuljabka (1740-1745); le *Cursus theologiæ* de Silvestre Ljaskoronskij (1746-1751); et enfin l'œuvre du hiéromoine Barlaam Ljaščevskij (1747), *Argumentatrix theologia sancta pro varietate materiarum varios in tractatus divisa*. Sur tous ces traités, voir D. Višnevskij, *op. cit.*, p. 229 sq.; cf. A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, Florence, 1911, p. 154-156; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, Paris, 1926, p. 585 sq.

Comme celle de Kiev, la théologie de Moscou, aux débuts du XVIIIe siècle, se conforme à la tendance de Moghila, laquelle se manifeste dans les trois cours les plus anciens qu'on ait conservé : celui de Théophylacte Lopatinskij : *Scientia sacra disputationibus theologicis SS. Ecclesiæ orientali, Scripturæ, conciliis et Patribus consentaneis, speculative et controverse illustrata in collegio Petro-Alexiewiano Mosquensi ann. 1706-1710;* la *Theologia theoretica de Deo uno et trino, commentariis et disputationibus scholasticis illustrata, ingenuo Roxolano auditori exposita ab anno 1717 ad ann. 1719;* et l'ouvrage de C. Florinskij : *Theologia positiva et polemica, tradita in Mosquensi academia a Cyrillo Florinskij* (1737-1740). Voir S. Smirnov, *Istorija Moskovskoi slavjano-greko-latinskoi akademii*, Moscou, 1855, p. 136-138. L'influence exercée par l'école de Kiev sur Moscou cesse avec Florinskij, dont le système représente le passage de la scolastique à la nouvelle méthode introduite par Prokopovič, malgré l'estime de Florinskij pour Stéphane Javorskij, qu'il appelle *theologorum phœnix, solidæ eruditionis vertex*... S. Smirnov, *op. cit.*, p. 154 sq.

Le « latinisme » de l'école théologique de Kiev est un lieu commun chez les auteurs. L'historien du collège moghilien, A. Jablonowski, va jusqu'à dire que l'académie de Kiev, de 1615 jusqu'à 1800, représente un *medium quid* entre la culture occidentale et la culture orientale, sans rien posséder d'original ou de personnel, si bien que l'on peut affirmer que « par son caractère, sa signification, son esprit, elle était un institut d'éducation latino-polonaise ». A. Jablonowski, *W sprawie « Akademii Kijowsko-Mohilanskiej », wydanie w 1900 r. ad honorem quingentesimi anniversarii almæ matris Jagellonicæ*, dans *Kwartalnik historyczny*, t. XVI, 1902. Pour réfuter Jablonowski, Th. Titov a écrit deux grands articles : *K voprosu o značenii Kievskoi Akademii dlja pravoslavija i russkoi narodnosti XVII-XVIII vv.*, dans *Trudy*, 1903, t. III, p. 375-407; 1904, t. I, p. 59-100. Son intention était de prouver que le collège de Kiev fut, dès ses origines, un collège orthodoxe et russe; bien plus, si le latin y était à la base de la culture, cela tiendrait, d'après Silvestre Kossov, premier préfet du collège, à ce qu'en Pologne on employait le latin au lieu du grec, comme il l'eût préféré. Th. Titov, *loc. cit.*, p. 398. Mais les arguments de Titov se réfèrent à peine à l'enseignement de la théologie, à propos duquel il parle seulement de Théophane Prokopovič, *loc. cit.*, p. 76 sq., sans rien dire des théologiens moghiliens. Le jugement que ceux-ci ont mérité, même de la part d'écrivains russes modérés, peut se déduire des pages que G. Florovskij a consacrées récemment à l'école de Kiev et au style « baroque », comme il dit, de ses théologiens, lesquels étaient profondément imbus de la scolastique de l'Occident catholique. G. Florovskij, *Puti russkago bogoslovija*, Paris, 1937, p. 45-56. Quoiqu'avec plus de modération, Macaire écrivait déjà : « Tous (les théologiens kiéviens) se ressemblent entre eux par l'absence de système, soit dans la scolastique, soit dans l'esprit d'orthodoxie. » Macaire, *Istorija Kievskoi akademii*, p. 138.

On ne peut sérieusement nier que la théologie catholique post-tridentine ait exercé une influence profonde dans l'école de Kiev. L'œuvre capitale de Moghila, sa *Confession orthodoxe*, se rattache si nettement à nos auteurs, que ce n'est pas sans raison qu'on peut parler d'une véritable infiltration latine. M. Viller, S. J., *Une infiltration latine dans la théologie orientale : la « Confession orthodoxe » attribuée à Pierre Moghila et le « Petit catéchisme » de Canisius*, dans *Recherches de science religieuse*, t. III, 1912, p. 159-168. Parmi les manuscrits de Javorskij, il s'en trouve un au séminaire de Kharkov qui porte le titre suivant : *Abyssus inscrutabilium Dei arcanorum, liber mea manu scriptus, compendium theologiæ, quam audivi Vilnæ et Posnaniæ*, c'est-à-dire dans les collèges de la Compagnie de Jésus; notes qu'il serait intéressant de rapprocher des ouvrages de Javorskij. Cf. Philarète (Gumilevskij), *Obzor russkoi dukhovnoi literaturi*, 3e éd., Saint-Pétersbourg, 1884, p. 268 sq. Et, à un point de vue plus général, on peut affirmer sans crainte que chercher dans la théologie latine la source de l'enseignement théologique est une vraie tradition parmi les docteurs de l'école de Kiev. Ils se font un point d'hon-

neur de suivre la doctrine de saint Thomas d'Aquin; et c'est ainsi que Théophane Prokopovič lui-même trahissait, au moins dans ses formules, sa dépendance de l'Ange de l'École, comme le démontre la fin de l'introduction de son cours théologique : *Nos universam theologiam dividemus in tractatus et disputationes; et anno præsenti,* SEQUENDO THOMAM, *agemus de Deo uno in essentia et trino in personis, atque de angelis.* Cf. Macaire, *Istorija Kievskoi akademii,* p. 137. En même temps que le Docteur angélique, les membres de l'école de Kiev citent fréquemment de nombreux auteurs scolastiques, principalement des théologiens jésuites. Toledo, Vazquez, Suarez, de Lugo, Grégoire de Valencia, Molina, Arriaga, Bellarmin, Pallavicini... sont des noms familiers aux écrivains et aux maîtres de Kiev. Cf. A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa,* t. I, p. 157-159.

C'est pourvus de ce bagage d'érudition catholique que les membres de l'école de Kiev montaient dans les chaires de théologie. Comment dès lors s'étonner que leurs traités soient un reflet de la scolastique post-tridentine, tant dans la forme que dans le fond, et qu'ils admettent la doctrine catholique sur la plupart des questions? L'enseignement de l'école de Kiev est catholique en ce qui regarde la justification, la grâce et le libre arbitre, les sacrements, pour la matière et la forme desquels ils professent les mêmes opinions que nous, le caractère sacramentel, etc. Cet accord s'étend même à certaines questions de controverse. C'est ainsi que les théologiens de Kiev se montrent — c'est chose connue — les défenseurs convaincus du dogme de l'immaculée conception de Marie à l'encontre de la théorie opposée soutenue à Constantinople. Ils sont également partisans de l'efficacité des paroles : *Hoc est corpus,* etc., comme forme de l'eucharistie, s'opposant ainsi à la doctrine sur l'épiclèse préconisée par les grecs; ils s'expriment dans un style quasi-catholique quand ils parlent de la peine temporelle après la mort et ils ne se refusent même pas à adopter le mot de Purgatoire, que nous trouvons dans la *Confession* de Moghila; Javorsk j estimait que sur ce point on ne devrait plus parler de différence entre catholiques et pravoslaves. Cf. A. Malvy-M. Viller, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila,* dans *Orientalia christiana,* n. 39, Rome, 1927, p. XLVII, 163; A. Bukowski, S. J., *Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie,* Paderborn, 1911, p. 89 sq., 161-164.

Deux points seulement subsistent où les Kiéviens ne veulent pas suivre les latins : la primauté du pape et la procession du Saint-Esprit; et encore, sur ce dernier, la théorie de Moghila est telle qu'elle exclut seulement le Fils de la spiration, en tant qu'il n'est pas principe sans commencement, comme le Père, à telles enseignes que les paroles de la *Confessio fidei* de Moghila pourraient offrir une certaine base de conciliation. Cf. V. de Buck, *Essai de conciliation sur le dogme de la procession du Saint-Esprit,* dans les *Études,* t. II, 1857, p. 307-351; M. Jugie, *Theologia dogm. christ. orient.,* t. II, p. 404. Ce n'est que plus tard que s'accentua l'intransigeance de Kiev contre le *Filioque;* et ce fut l'œuvre d'Adam Zernicav, luthérien converti à l'orthodoxie, auteur d'un volumineux traité sur la procession du Saint-Esprit, dont les copies manuscrites exercèrent une influence considérable avant même l'édition donnée par Mislavskij á Königsberg en 1774-1776, et les traductions faites en grec par Eugène Bulgaris, Saint-Pétersbourg, 1797, et en russe par Jérôme Konsevič. Voir M. Jugie, *De processione Spiritus Sancti,* Rome, 1936, p. 322, 346 sq.

Mais, en dehors de ces quelques questions, l'école théologique de Kiev suit assez fidèlement la doctrine catholique, ce qui explique les luttes qu'elle eut à soutenir contre les théologiens byzantins tenants de la doctrine orthodoxe. Les premières discussions avaient déjà commencé au temps de Pierre Moghila, le fondateur de l'École, dont le *Catéchisme* éveilla des soupçons parmi le clergé de Kiev au synode de 1640 et fut rectifié aux conférences de Jassi en 1642, où se fit jour le différend entre Mélèce Syrigos et les envoyés de Moghila. Cf. A. Malvy-M. Viller, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila,* Rome, 1927, dans *Orientalia christiana,* n. 39, p. XLV-LII. Plus tard, s'engagea à Moscou la lutte au sujet de l'épiclèse. La controverse dans laquelle Medvêdev et les autres tenants de la doctrine latine étaient appuyés par Lazare Baranovič, Joannice Galjatovskij, Innocent Gizel, Barlaam Jasinskij, Théodose Safanovič, tous de Kiev, a déjà été décrite dans l'article précédent, col. 304-324. Mais la condamnation prononcée par le concile de Moscou en 1690 apporta aussi un changement parmi les théologiens de Kiev qui commencèrent à enseigner la théorie grecque sur l'épiclèse. N. Russnak, *Epiklizis,* Presov, 1926, p. 190 sq.; Th. Spacil, S. J., *Doctrina theologiæ Orientis separati de SS. eucharistia,* II; dans *Orientalia christiana,* n. 50, Rome, 1929, p. 23 sq. Ils se montrèrent plus constants dans leur défense du privilège de l'immaculée conception de Marie. Malgré les menées des hellénisants et les prescriptions du patriarche Joachim pour la faire disparaître des écrits de Dmitri de Rostov (voir ici-même art. IMMACULÉE-CONCEPTION, t. VII, col. 970), la doctrine favorable à la pieuse croyance continua à être soutenue en chaire, à la seule exception de Joseph Volčjanskij, qui exprime une opinion douteuse au sujet du privilège marial.

Toutefois, si l'école de Kiev tomba en disgrâce, ce fait est dû beaucoup moins á son opposition aux doctrines théologiques que les grecs avaient apportées en Russie, qu'à ses controverses avec les protestants. Ces derniers, par leur propagande écrite, et plus encore par les places qu'ils obtenaient, n'avaient pas cessé de progresser en Russie et d'exercer une influence grandissante sur la marche des idées. Cf. D. Tsveta v, *Protestanti i Protestantsvo v Rossii do epokhi preobrazovanii,* Moscou, 1890; le même, *Iz istorii inostrannikh ispovêdanii v Rossii v XVI-XVII vêkach,* Moscou, 1886. Le théologien de Kiev le plus éminent était sans nul doute S ép iane Javorsk j, dont l'ouvrage : *Kamen vêri,* a été analysé précédemment, c l. 326 sq. Voir sur lu I.-V. Morev, *Metropolit Stefan Javorskij v borbê s protestantskimi ideami svoego vremeni,* dans *Khrist. Čten.,* 1905, t. I, p. 251-267; cf. P. Savlucinskij, *Russkaja dukhovnaja literatura pervoi polovini XVIII vêka i eja otnošenie k sovremennosti (1700-1762 gg.);* dans *Trudy,* 1878, t. II, p. 128-190; 280-326. Le parti des protestants, puissant à la cour, s'opposa fermement à la publication de cet ouvrage; et quand, finalement, en 1729, il fut imprimé, de fortes protestations s'élevèrent, non seulement en Russie, mais encore au delà des confins de l'empire. La même année, J.-Fr. Buddée mettait au jour son opuscule : *Epistola apologetica pro ecclesia lutherana contra calumnias et obtrectationes Stephani Javorskii, R. et MM., ad amicum Moscuæ degentem, scripta a J. Fr. Buddeo, theologiæ D.* Théophylacte Lopatinskij voulut prendre part à la dispute et écrire contre Buddée, mais le synode l'en empêcha. Buddée trouva même un défenseur dans l'auteur anonyme de l'*Examen Petræ fidei,* ou, comme on lit dans d'autres manuscrits, *Malleus in Petram fidei,* dont la composition remonte à l'année 1731. Il trouva un contradicteur dans l'intrépide métropolite de Rostov, Arsène Matseêvič, qui écrivit les *Objectiones ad satyram lutheranam quæ vocatur Malleus in Petram fidei.* Cf. I. Čistovič, *Theophan Prokopovič i ego vremja,* Saint-Pétersbourg, 1868, p. 385-407.

Si, malgré cette vigoureuse apologie, l'œuvre de

Javorskij et, avec elle, la théologie de l'école de Moghila, furent de plus en plus abandonnées parmi les écrivains russes, il ne faut pas en chercher la raison dans les attaques des partisans déclarés de la doctrine luthérienne, mais bien plutôt dans le succès de la nouvelle école qui s'était formée autour de Théophane Prokopovič.

V. L'École prokopovienne. — L'attitude de Prokopovič, principalement dans son cours de théologie, lequel, encore manuscrit, captiva si fortement les théologiens russes de la première moitié du XVIII[e] siècle, était ouvertement favorable aux idées luthériennes et opposée aux vues catholiques.

On en trouve une preuve assez éloquente dans la bibliothèque de Théophane, léguée après sa mort au séminaire de sa ville épiscopale de Novgorod. Cf. P.-V. Verkhovskij, *Učreždenie dukhovnoi kollegii i dukhovnyi reglament*, t. II, 5e part., *La bibliothèque de Théophane Prokopovič*, Rostov, 1916. Prokopovič n'épargna ni roubles, ni travail, ni influence auprès de l'empereur pour acquérir, dans les principaux centres de l'Europe, ses 3 192 volumes. Sa bibliothèque est sa gloire et dans ses lettres à ses amis il en parle, les invitant même à la visiter. *Epistolæ illmi. ac revmi. Th. Prokopovitsch*, Moscou, 1776, p. 31 sq.; cf. *Trudy*, 1865, t. I, p. 293. Cette bibliothèque est bien fournie en livres théologiques, mais les trois quarts sont des œuvres d'auteurs protestants : M. Chemnitz, I.-B. Carpzov, I.-F. Buddeus, etc.; au contraire, les auteurs catholiques sont plutôt rares; œuvres d'Arcudius, de S. Robert Bellarmin, de L. Carboni, de G. Cassander. Cf. P.-V. Verkhovskij, *op. cit.*, t. I, p. 120.

Prokopovič commença sa bibliothèque certainement vers 1720, son enseignement théologique étant déjà terminé; elle nous indique cependant quels étaient ses goûts, et comment il pratiquait le conseil que, dans son *Règlement ecclésiastique*, il donne aux professeurs de théologie : *Quamquam theologiæ doctori a recentioribus etiam heterodoxis doctoribus licebit interdum mutuari subsidia, non tamen oportet illum placitis eorum adhærere, nec narratiunculis eorum acquiescere. Hoc non obstante, eorum manuductioni, quibusdam illi ex Scriptura et ex antiquis Patribus desumptis documentis, præsertim ad dogmata nobis et heterodoxis communia propugnanda utantur, potest insistere, caute tamen fidem eorum allegationibus adhibebit... Frequenter etenim hi domini hallucinantur, testimonia quæ nusquam reperiuntur adducentes. Non raro etiam textum sincerum detorquent. Habe vel unicum pro exemplo hoc Domini verbum ad Petrum :* Ego oravi pro te ut non deficiat fides tua. *Dictum est Petro, quoad solam ipsius personam in individuo; Romanenses vero ad suum pontificem detorquent, colligentes inde papam non posse, quamvis velit, in fidei articulis errare.* Mansi, *Concil.*, t. XXXVII, col. 58.

Comme on le voit, l'exemple vise la théologie catholique, presque totalement absente de la bibliothèque de Prokopovič, si riche par ailleurs en traités luthériens, calvinistes, anglicans.

Il est certain qu'à Kiev les auteurs catholiques ne manquaient pas. Quels étaient les sentiments de Prokopovič envers eux, on peut le déduire de la manière dont il s'exprime sur leur compte : il les appelle *animalia balantia*, sots, théologastres, *male feriatos*, semi-barbares... et encore de la violence de ses disputes avec les docteurs de la Sorbonne et avec le dominicain Bernardo Ribera. P. Pierling, *La Russie et le Saint-Siège*, t. IV, p. 262, 328 sq.; *La Sorbonne et la Russie (1714-1747)*, Paris, 1882; Th. Tikhomirov, *Traktati Theofana Prokopoviča o Bogê*, Saint-Pétersbourg, 1884, p. 12-13; cf. A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, Florence, 1913, p. 161.

Ses dispositions envers la réforme protestante furent toutes différentes. Théophane a laissé, il est vrai, un opuscule pour la défense de l'orthodoxie contre les luthériens : *Apologia fidei, in qua respondetur ad litteras doctissimorum quorumdam Lutheranorum, quas ad Patrem Michaelem Schi monachum Piezariensem Regiomonte dederunt, respondentes ad ejus litteras compellatorias quas ipse prius ad eos misit de vera fide orientalis græco-ruthenicæ apostolicæ Ecclesiæ*, dans *Miscellanea sacra Theophanis Prokopovitsch*, Bratislava, 1745, p. 1-64. Mais la lecture de ces pages nous fait comprendre que, si Prokopovič maintient, contre les protestants, la doctrine « orthodoxe » sur la procession du Saint-Esprit et le culte des images, il ne s'oppose pas à eux dans les autres questions qui forment le noyau de la doctrine protestante et ne s'élève pas contre leur manière de traiter la théologie. De fait, son cours de théologie reflète cette influence, soit dans la méthode et la division qu'il suit, soit dans l'esprit de son enseignement, soit dans les propositions qu'il défend. Prokopovič adopte la division de la théologie en deux parties : *de credendis* et *de agendis*. Dans la première, il développe toute la partie dogmatique, considérant Dieu en lui-même, c'est-à-dire dans son essence, ses attributs, sa personne; puis dans ses actions *ad extra :* il commence par l'étude des décrets divins, traite ensuite de la création du monde visible et invisible, de la providence divine envers les anges, les hommes et le monde. Dans ce traité sur la providence, il s'arrête sur les questions spéciales de la chute de l'homme, du péché originel, de l'incarnation, de la rédemption et de la médiation divine. Mais la grâce divine, dit-il, fruit de la rédemption, n'est pas, en fait, communiquée à tous; et là se posent les problèmes de la prédestination et de la réprobation. Les moyens pour obtenir la grâce sont : la foi et les sacrements; ses fruits : la justification, l'adoption divine, la glorification. Le dernier sujet traité est l'Église de Jésus-Christ, que Prokopovič considère dans ses quatre différents stades : avant la Loi, sous la Loi, dans le régime de la grâce, dans le royaume de la gloire.

A première vue ce système eût pu être trouvé original. Ce ne fut pas ainsi cependant qu'en jugèrent, non seulement les catholiques, mais même plusieurs écrivains russes, comme Platon A. Cervjakovskij, qui a consacré de nombreux articles à l'étude de la théologie prokopovienne et à sa comparaison avec les œuvres des auteurs catholiques et protestants. Ces derniers, principalement J.-E. Gerhard, auteur du *Methodus studii theologici* (Iéna, 1654), ont déjà les grandes divisions de la théologie de Prokopovič, que le P. Jugie regarde avec raison comme un essai russe de la scolastique de la Réforme. Cf. P. Cervjakovskij, *Vvedenie v bogoslovie Theofana Prokopoviča*, dans *Khrist. Čten.*, 1876, t. I, p. 32-86; le même, *Istočniki « vvedenija v bogoslovie » Theofana Prokoviča, ibid.*, 1878, t. I, p. 18-32; le même, *O metodê Vvedenija v bogoslovie Theofana Prokopoviča, ibid.*, 1878, t. I, p. 321-351; Th. Tikhomirov, *Ideja absoljutizma Boga i protestantskii skholasticizm v bogoslovie Theophana Prokopoviča, ibid.*, 1881, t. II, p. 315-326; A. Arkhangelskij, *Dukhovnoe obrazovanie i dukhovnaja literatura v Rossii pri Petrê Velikom*, Kazan, 1883, p. 67-74; A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, p. 162; H. Koch, *Die russische Orthodoxie im petrinischen Zeitalter*, Breslau, 1929.

Et en réalité Prokopovič entreprit l'étude de la théologie avec le même esprit que les protestants. Dans l'*oratio ad studentes theologiæ*, qui sert de prologue à son ouvrage, il insiste exclusivement sur l'Écriture dont il exalte la clarté : *Hæc ita esse docet vel ipsa experientia, quod scilicet ea vis verbi divini sit, ut omnes sibi adversantes cogitationes convincat, suamque veritatem palam demonstret, et conscientiæ adversario-*

rum ostendat vera esse quæ leguntur in sacris litteris. Cf. P. Cervjakovskij, *op. cit.*, dans *Khrist. Čten.*, 1876, t. I, p. 49-57. Considérant l'Écriture sainte comme unique règle de foi, il recommande à ses élèves de se défier des opinions des maîtres : *Nam scio hominem non posse sanum esse, qui papæ vecordiam imitans, errare se posse non putet;* et même il diminue la valeur dogmatique de la Tradition. Prokopovič a des paroles très louangeuses pour l'autorité des conciles et des saints Pères, sans toutefois attribuer proprement le caractère d'infaillibilité ni aux définitions conciliaires, ni à l'avis unanime des Pères. Leur tâche n'est pas de nous transmettre le trésor de la Tradition orale, mais uniquement de nous expliquer le sens de l'Écriture, unique source du dogme. M. Jugie, *Theol. dogm. christ. orient.*, t. I, p. 644 sq.; P. Cervjakovskij, *Sv. Pisanie kak načalo bogosloviju... po « Vvedeniju v bogoslovie » Theofana Prokopoviča*, dans *Khrist. Čten.*, 1876, t. II, p. 101-153; cf. *Acta VI conventus Velehradensis*, Olomouc, 1933, p. 134-145.

Cette doctrine représente une concession d'importance capitale faite au protestantisme, dont les doctrines trouvent ainsi une voie facile pour s'insinuer dans la théologie russe. En effet, Prokopovič se fait le champion du canon hébraïque de l'Ancien Testament, duquel il exclut les livres deutéro-canoniques. Dans sa *Prima instructio pro pueris* voici comme il s'exprime sur la doctrine de l'Église : *Ecclesia est uniformitas sensus inter christianos doctrinam Christi servantes, prout hæc a Patribus et conciliis œcumenicis tradita est*, essayant de se tenir dans un juste milieu, mais s'approchant plutôt de la définition classique chez les luthériens. On peut dire la même chose des autres questions, et principalement de l'erreur centrale de l'hérésie luthérienne : la justification. Dans ses traités *De gratuita peccatoris per Christum justificatione* et *De homine lapso*, il admet en substance la doctrine protestante sur la corruption radicale du libre arbitre et sur la justification par la foi seule; il tâche cependant de sauver la nécessité des bonnes œuvres *ad Dei cultum et ad exsolvendum quod Deo debemus*, et il emploie la formule de la nécessité de la foi *sola sed non solitaria*, laquelle signifie que la vraie foi produit naturellement de bonnes œuvres, celles-ci naissant non de la foi elle-même, mais de l'objet de la foi, le Christ.

Il est certain que Prokopovič cherche non sans habileté à éviter un langage ouvertement protestant, et à limiter les conséquences des principes protestants; de sorte que P. Cervjakovskij, pour définir sa position doctrinale, lui applique les paroles que Martin Becan disait de Marc-Antoine de Dominis : *Unum est te neque catholicum esse, neque lutheranum, neque calvinistam; sed ab omnibus dissentire et novum doctrinæ symbolum, partim ex aliorum scriptis, partim ex tuo cerebro consercivisse. Alterum duplici spiritu ad scribendum impulsum te esse : altero odii in pontificem, altero amore propriæ excellentiæ.* Cf. *Khrist. Čten.*, 1878, t. I, p. 18. Mais les grands points de repère de la doctrine luthérienne se trouvent — en germe si l'on veut — dans l'œuvre théologique de Théophane; ils ne feront que se développer dans les commentaires de ses disciples.

Le triomphe que Prokopovič remporta dans la sphère politico-religieuse servit aussi la cause de ses doctrines théologiques, qui s'imposèrent de plus en plus dans les chaires des académies théologiques. M. Jugie, *Theol. dogm. christ. orient.*, t. I, p. 593-598.

A l'académie de Kiev, les successeurs de Théophane n'avaient pas accepté le nouveau système, par respect pour Stéphane Javorskij. Le premier qui s'en servit dans ses leçons fut Georges Konisskij, élève de Kiev, où il revint plus tard comme professeur et où il occupa les chaires de philosophie et de théologie (1751-1754). Macaire nous a conservé le titre de son cours, qui trahit clairement les préférences doctrinales de l'auteur : *Christiana orthodoxa theologia, ductu ac magisterio veri et solius sui doctoris Dei triunius..., a plucilis quodlibetisque hominum plane hic cæcucientium libera, etc.* Georges consacre son second traité à la sainte Écriture, dont il parle sur le même ton que Prokopovič, à qui il fut très sincèrement affectionné toute sa vie. Étant archevêque de Mogilev, Konisskij fera une nouvelle édition du catéchisme de Théophane. Cf. M. Pavlovič, *Georgii Konisskii arkhiepiskop Mogilevskii*, dans *Khrist. Čten.*, 1873, t. I, p. 1-46.

Le changement opéré à Kiev par l'œuvre de Georges Konisskij se consolida quelques années plus tard par l'activité de Samuel Mislavskij, professeur et recteur de l'académie, et, en 1773, métropolite de Kiev. Mislavskij, éditeur de Prokopovič, donna un résumé en russe et en latin de l'œuvre de celui-ci, sous le titre : *Dogmata præcipua fidei orthodoxæ catholicæ et apostolicæ Ecclesiæ orientalis, creditu maxime necessaria pro adipiscenda æterna salute*, et, comme protecteur de l'académie, il s'employa à en assurer le succès et à répandre la théologie prokopovienne dans d'autres centres d'enseignements, placés sous l'influence des professeurs de Kiev.

A l'académie de Moscou, le terrain avait déjà été préparé par Cyrille Florinskij. Le premier traité de tendance prokopovienne a pour auteur l'archevêque de Saint-Pétersbourg, Gabriel Petrov, recteur et lecteur de théologie à l'académie de Moscou de 1761 à 1763. Il est l'auteur de la *Theologia christiana orthodoxa pro diversitate materiarum in varios tractatus ac paragraphos divisa, in imperiali Mosquensi Academia tradita et explicata*, que Philarète (Gumilevskij) considère comme le meilleur compendium théologique de son temps. Le manuscrit qui se conserve dans la bibliothèque de l'académie de Moscou servit à un autre professeur de cette institution, Théophylacte Gorskij, pour son ouvrage : *Orthodoxæ orientalis Ecclesiæ dogmata, seu doctrina christiana de credendis, usibus eorum qui studio theologico sese consecrarunt addixeruntque adornata accommodataque.* La première édition est celle de Saint-Pétersbourg, de 1783; d'autres éditions suivirent, dans la même ville d'abord, puis à Leipzig, à Moscou, mais l'ouvrage avait été composé avant que Théophylacte eût quitté le rectorat de l'académie pour devenir évêque de Perejaslavl en 1776.

Cette même année, le siège métropolitain de Moscou était occupé par le plus célèbre des théologiens procopoviens, Platon Levšin. Dans les années 1761-1763, étant recteur du séminaire de la laure de Saint-Serge, Platon écrivit le traité : *Theologia christiana super fundamentum verbi Dei extructa ad praxim pietatis et promotionem fidei Jesu Christi unice directa*, qui resta manuscrit; et le *compendium*, dédié au prince Paul Petrovič : *Pravoslavnoe učenie, ili sokraščennaja khristianskaja bogosloviju*, publié pour la première fois à Saint-Pétersbourg en 1765, et traduit en latin par Damascène Semenov Rudnev : *Orthodoxa doctrina seu compendium theologiæ christianæ*, Saint-Pétersbourg, 1774, ensuite en grec, en français, en allemand, en anglais, en hollandais, en arménien et en géorgien; ce succès est dû beaucoup plus à la réputation de l'orateur et du conseiller de cour qu'au mérite intrinsèque de l'œuvre. Cf. sur ces auteurs le livre de B.-V. Titlinov, *Gabriel Petrov (1730-1801)*, Saint-Pétersbourg, 1916, recueil d'articles parus antérieurement dans *Khrist. Čten.*, 1914-1915; et l'article de l'archiprêtre V. Magnickij, *Platon II (Levšin) mitropolit Moskovskii*, dans *Prav. Sob.*, 1912, t. II, p. 569-588, 837-881. Pour la bibliographie antérieure, voir A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, p. 165-169.

Les manuels de Platon et de Théophylacte eurent des imitateurs. En 1799 paraissait à Saint-Pétersbourg l'œuvre du premier recteur de l'académie de Kazan, Silvestre Lebedinskij, *Compendium theologiæ classicum didactico-polemicum, doctrinæ orthodoxæ christianæ maxime consonum* et trois ans plus tard, en 1802, le recteur de Kiev, Irénée Falkovskij, faisait imprimer à Moscou son livre : *Christianæ orthodoxæ dogmatico-polemicæ theologiæ, olim a clarissimo viro Theophane Procopovitch ejusque continuatoribus adornatæ compendium, in usum russicæ studiosæ juventutis concinnatum, etc.* Ce livre reçut les plus grands éloges des théologiens et les plus hautes recommandations du Saint-Synode.

Les manuels prokopoviens, adoptés comme livres de texte pour la théologie, propagèrent efficacement parmi les élèves des académies et des séminaires les idées de Théophane, dont l'œuvre était trop volumineuse pour être abordable aux jeunes gens. La tendance vers le protestantisme s'accentue de plus en plus en ces manuels; presque tous complètent Prokopovič par quelques autres auteurs protestants : Platon Levšin se sert de la théologie de Quenstedt; Théophylacte Gorskij emploie de préférence les *Institutiones theologiæ dogmaticæ* de Jean-François Buddée; Silvestre Lebedinskij utilise l'*Examen theologicum acromaticum* de D. Hollace et ses successeurs dans la chaire de Kazan, Épiphane, Athanase et Théophane, recourent à Buddée qui est l'auteur classique parmi les théologiens russes protestantisants depuis le temps de Prokopovič.

Certains dogmes plus traditionnels sont respectés : ceux notamment qui concernent le Saint-Esprit, l'eucharistie et les autres sacrements, etc.; mais, quand ils traitent de la doctrine de l'Église, de la justification, de la sainte Écriture comme unique règle de foi, les disciples de Prokopovič ne se croient pas obligés de garder la même réserve que leur maître. Théophylacte Gorskij, par exemple, définit l'Église : *Cœtus seu societas ex his conflata qui fide vera cum Christo ceu capite suo conjuncti sunt, nomenque adeo sanctorum promerentur;* il est évident pour lui que la justification se fait par la foi seule, laquelle n'est rien d'autre que la confiance avec laquelle nous faisons nôtres les mérites de Jésus-Christ; cette foi suffit *ut justitia et obedientia Christi nobis imputari queat,* sans qu'il se produise, en fait, une vraie rémission des péchés. Cf. son œuvre *Orthodoxæ orientalis Ecclesiæ dogmata*, éd. de Moscou, 1831, p. 270, 191-197.

Ces quelques phrases suffisent pour faire connaître le caractère de la doctrine théologique enseignée par les disciples de Prokopovič. Cette doctrine n'était pas seulement dans les textes, elle se manifestait aussi dans les disputes scolastiques et obtenait, chose infiniment grave, l'appui de l'autorité ecclésiastique.

VI. Le retour a la tradition. La théologie de Macaire. — Les trente premières années du XIXe siècle favorisèrent le développement et l'hégémonie incontestée du système prokopovien, qui trouva deux puissants alliés : la Société biblique pétropolitaine qui venait de se constituer, et la philosophie idéaliste d'Allemagne, qui se répandit très vite en Russie. Mais ce fut justement ce qui donna l'alarme et provoqua la réaction de 1836; réaction incomplète cependant, laquelle à son tour favorisa la naissance de plusieurs courants simultanés au sein de la théologie russe.

Tout ce drame se trouve résumé dans un nom illustre : Philarète Drozdov, d'abord professeur et recteur de l'académie théologique de Saint-Pétersbourg, puis archevêque de Tver et métropolite de Moscou; à son sujet, le R. P. Jugie a écrit ici même un long et érudit article, t. XII, col. 1376-1395. Au début, Philarète fut partisan décidé des idées prokopoviennes, dont son enseignement académique et sa prédication, spécialement à Saint-Pétersbourg et dans l'archevêché de Tver, sont inspirés. Cf. Prot. A. Smirnov, *Godi učenja i učitelstva V. M. Drozdova (vposlêdstvii Philareta mitrop. Moskovskago)*, dans *Vêra i razum*, 1892, t. II, p. 359-402; I. Korsunskij, *Peterburgskii period propovêdničeskoi dêjatelnosti Philaret*, même recueil, 1885, t. I, II, et aussi 1886, t. II, p. 18 sq. Comme disciple de Prokopovič, Philarète écrivit aussi un petit opuscule sur les différences existant entre les deux Églises orientale et occidentale, *Izloženie raznosti meždu vostočnoju i zapadnoju Cerkovju v učenii vêri*, dans *Čtenija*, 1870, t. I, fasc. 1, p. 31 sq., et plus tard son célèbre *Catéchisme*, publié pour la première fois à Saint-Pétersbourg en 1823 sous le titre : *Khristianskii katikhizis pravoslavnija katholičeskija greko-rossiiskija Cerkvi.* Le Saint-Synode lui-même avait ordonné la publication de ce catéchisme; mais le scandale qu'il provoqua le contraignit, l'année suivante, à le prohiber. Ce scandale fut suscité, non pas précisément par les opinions de l'auteur, mais par la traduction du Symbole et du *Pater* en langue russe. Pour la seconde édition, qui parut en 1827, on corrigea cet abus, et on ajouta quelques déclarations et de nouveaux textes qui augmentèrent le volume du catéchisme, appelé pour cette raison *Prostrannii katikhizis (le catéchisme développé).* Mais le courant de retour aux traditions théologiques de Moghila qui avait pénétré dans les hautes sphères ecclésiastiques, obligea l'auteur, à la prière du comte Nicolas Protasov, à corriger aussi le fond doctrinal du catéchisme dans la troisième et dernière édition, imprimée en 1839. Cf. M. Jugie, art. cit.; I. Korsunskij, *Sudbi katikhizisov Filareta, mitropolita Moskovskago*, Moscou, 1883.

Cette troisième édition du catéchisme russe, traduite dans les diverses langues slaves et en langue roumaine, devint le manuel de religion employé dans les écoles russes, et trouva même des commentateurs, comme A. Gorodkov, dans sa théologie : *Dogmatičeskoe bogoslovie po sočinenjam Filareta mitr. Moskovskago*, Kazan, 1883; Th. Titov, dans ses leçons sur le catéchisme : *Uroki po Prostrannomu khristianskomu katikhizu*, Moscou, 1901 et A. Tsarevskij, dans son traité *Uroki po zakony boziju sposobstvujuščie usvoeniju Prostr. Khrist. Katikh.*, Jurev, 1901. Dans les Églises slaves, le livre de Philarète est ordinairement considéré comme faisant partie des livres symboliques; les grecs cependant ne le mettent pas de ce nombre, ni certains écrivains russes, comme N. Barsov, *Kritika sočinenii Filareta mitropolita Moskovskago*, dans *Khrist. Čten.*, 1887, t. I, p. 791, et Philarète (Gumilevskij), qui se plaint de la manière ambiguë dont certains points de grande importance sont exposés dans le catéchisme.

Ce manque apparent de précision ne révèle pas une idée confuse; elle provient plutôt de ce fait que, tout en se soumettant à la réforme, Philarète chercha à sauver tout ce qu'il pouvait du système prokopovien : le canon de l'Ancien Testament, duquel il rejette les livres deutéro-canoniques; la doctrine de l'Église, corps mystique du Christ, qu'il explique en diminuant l'importance des liens extrinsèques, bien qu'il n'ose plus insister sur la définition prokopovienne que l'on a signalée plus haut, etc.

Mais à côté du Philarète du *Catéchisme*, il y a un autre Philarète qui saisit l'occasion pour dévoiler le fond de sa pensée dans ses prédications et dans ses lettres : là il se montre beaucoup plus libéral, surtout en ce qui regarde la constitution intime de l'Église et l'interprétation des saintes Écritures. Cf. I. Korsunskij, *Opredêlenie ponjatija o Cerkvi v sočinenijakh Filareta, mitropolita Moskovskago*, dans *Khrist. Čten.*, 1895,

t. II, p. 47-90; le même, *Svjatitel Filaret Moskovskii, ego žizn i dêjatelnost na moskovskoi kathedrê po ego propovêdjami (1821-1867 gg.)*, Kharkov, 1894. C'est à ce Philarète que les partisans des nouvelles écoles de Russie font appel; tandis que la théologie officielle reconnaîtra uniquement le Philarète du *Catéchisme*.

Une fois les livres à tendance prokopovienne proscrits, on éprouva un besoin urgent de textes théologiques répondant aux exigences du Saint-Synode, ou mieux de son procurateur. Comme exemple, il suffit de rappeler les cours de l'académie de Kiev, où la théologie fut enseignée, de 1830 à 1838, par l'archimandrite Innocent (Borisov), qui devint métropolite de Moscou, et par son disciple Dimitri Muretov. Dans leurs cours de dogmatique, ces professeurs suivent l'œuvre de Dobmayer, *Systema theologiæ catholicæ*, Solisbacii, 1807, tandis que pour la morale ils continuent de se servir des *Institutiones* de Buddée. M.-F. Jastrebov, *Visokopreosvjaščennii Innokentii (Borisov), kak professor bogoslovija Kievskoi dukhovnoi akademija*, dans *Trudy*, 1900, t. III, p. 522-566; le même, *Vysok. Dimitrii Muretov. Bibliografičeskaja zamêtka*, dans *Trudy* 1899, t. II, p. 85-112. Pour remédier à ce manque de textes théologiques, le professeur de Moscou Pierre Ternovskij publia dans cette ville, en 1838, un *compendium* de théologie, trop bref et superficiel : *Bogoslovie dogmatičeskoe, ili prostrannoe izloženie učenija vêri pravoslavnoi katholičeskoi Cerkvi*, et le comte Protasov ne cessa de stimuler les professeurs des académies à donner un cours plus digne et plus complet. Le premier traité de théologie qui parut fut le manuel d'Antoine (Anfiteatrov), recteur de Kiev, *Dogmatičeskoe bogoslovie pravoslavnoi katholičeskoi vostočnoi Cerkvi*, Kiev, 1848, dont les éditions se multiplièrent à Kiev, Moscou et Saint-Pétersbourg. Antoine se servit largement des auteurs catholiques, surtout des *Institutiones theologicæ* de Libermann, des *Prælectiones theologicæ* du P. Perrone, et du *Theologiæ cursus completus* de Migne. Mais l'œuvre d'Antoine, au jugement du métropolite Philarète, n'était pas « assez puissante ». A. Nadeždin, *Istorija S. Peterburgskoi prav. dukhovnoi seminarii*, Saint-Pétersbourg, 1886, p. 365 sq. Voir sur cet auteur les deux volumes de l'archimandrite Serge, *Antonii Anfiteatrov, arkhiepiskop Kazanskii i Svjazkii*, Kazan, 1885-1886.

Mais à cette époque était déjà sur le point de paraître le plus célèbre des manuels théologiques russes, celui de Macaire (Bulgakov), élève de Kiev, recteur de l'académie de Saint-Pétersbourg, ensuite évêque de Tambov, de Kharkov, de Lithuanie, et enfin métropolite de Moscou, où il siégea de 1879 à 1882, année de sa mort. Sa vie a été écrite en deux volumes par Th. Titov, *Makarii Bulgakov, mitropolit Moskovskii i Kolomenskii*, Kiev, 1895, 1903. Parmi ses biographes plus récents, voir A. Vertelovskij, *Ocerk žizni i dêjatelnosti Makarija, mitropolita Moskovskago*, dans *Vêra i razum*, 1917, t. I, p. 93-124, 232-249, 435-446, 718-731.

Macaire a laissé de précieux travaux historiques sur l'académie de Kiev, sur le schisme des starovières et douze volumes sur l'Église russe jusqu'à 1667. Mais sa célébrité est fondée sur ses travaux théologiques, l'introduction, *Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie*, Saint-Pétersbourg, 1847; la dogmatique, *Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie* en 5 volumes, Saint-Pétersbourg, 1849-1853; et la synopsis, *Rukovodstvo k izučeniju khristianskago pravoslavno-dogmatičeskago bogoslovija*, Saint-Pétersbourg, 1869. Les deux premières furent traduites en français : *Introduction à la théologie orthodoxe*, Paris, 1857; *Théologie dogmatique orthodoxe*, Paris, 1859-1860. Le *Compendium* eut une édition allemande, Moscou, 1875, et une grecque, Athènes, 1883.

Dans son ouvrage sur Macaire, *op. cit.*, p. 19 sq., Titov recueille les témoignages d'admiration que rendirent à celui-ci ses contemporains, à commencer par le vieux professeur de Kiev, Innocent Borisov; mais il ne manqua pas d'écrivains qui en jugèrent autrement, et leurs sentiments sont de plus en plus partagés par les modernes. Le P. G. Florovskij, *Puti russkago bogoslovija*, p. 222 sq., adopte l'opinion défavorable de Khomjakov et applique à la théologie de Macaire ce qu'Hilarion Platonov disait naguère de ses œuvres historiques : « La dogmatique de Macaire a toutes les apparences d'un livre théologique; mais ce n'est pas de la théologie, c'est seulement un livre. » Paroles trop sévères, mais qui ont un certain fondement dans le caractère que Florovskij appelle « bureaucratique » de l'ouvrage de Macaire, trop attentif aux textes, aux petits détails, et pas assez aux vérités et aux grandes lignes de la théologie.

Macaire n'est certainement pas un auteur génial; son œuvre n'est pas originale et tous aujourd'hui constatent qu'elle relève de l'*Histoire des dogmes* de H. Klee et des traités théologiques du P. Perrone, auquel elle emprunte même les citations, d'une façon parfois inexacte. On ne peut cependant pas nier que les manuels de Macaire aient des qualités didactiques et se recommandent par la clarté et la précision, deux qualités qui sont peut-être peu goûtées par les censeurs modernes. Quant à l'autre accusation portée contre lui, que sa théologie n'est pas orientale, on pourrait la porter aussi contre ses prédécesseurs, qui tous furent tributaires, en des proportions variables, de la culture occidentale. Pour ce qui est de la doctrine, l'auteur garde fidèlement l'enseignement des livres symboliques, principalement du *Grand catéchisme* de Philarète.

A côté de Macaire, il faut placer Philarète (Gumilevskij) archevêque de Černigov. Philarète, qui déplorait dans le manuel de Macaire « un manque de logique et de profondeur dans l'argumentation », avait dicté un cours quand il professait à l'académie de Moscou. Quand il fut promu au siège de Riga en 1848, il fut prié par Protasov de publier ce cours, mais ce fut seulement en 1854 qu'apparut, à Černigov, le premier volume de son *Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie;* le second volume suivit en 1865, un an avant la mort de l'auteur. Le livre de Philarète, que de nombreux auteurs, avec N. Glubokovskij, *Russkaja bogoslovskaja nauka*, Varsovie, 1928, p. 40, préfèrent à tous les autres, s'inspire lui aussi des auteurs catholiques Brenner, Klee et Perrone; il a les mêmes tendances et contient les mêmes opinions que la théologie de Macaire, mais Philarète parle d'une manière plus moderne et plus hardie, qui révèle des vues plus élaborées et plus personnelles. Ceci n'a rien de surprenant, si l'on se rappelle que Philarète comme érudit n'a peut-être pas son pareil parmi les théologiens et les patrologues russes, comme on peut le constater dans ses œuvres *Obzor russkoi dukhovnoi literaturi*, Černigov, 1859, 2 vol., et *Istoričeskoe učenie ob otsakh Cerkvi*, Černigov, 1859, 3 vol. Sur Philarète, cf. S. Smirnov. *Filaret arkhiepiskop Černigovskii*, Tambov, 1880.

Macaire et Philarète donnèrent une règle de conduite aux nombreux auteurs de manuels et de compendiums de théologie dogmatique : Justin Poljanskij, Jean Sokolov, Alexis Gorodkov, Eugène Popov, Métrophane Jastrebov, Serge Nikitskij, N. Anickov, A. Kudrjatsev, P. Gorodtsev, N. Malinovskij, I. Vinogradov, etc., parmi lesquels ressort en premier lieu le manuel de Nicolas Malinovskij, recteur du séminaire de Podolsk, *Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie*, 4 vol., t. I, Kharkov, 1895; t. II, Stauropol, 1903; t. III, et IV, Serghiev-Posad, 1909, et le compendium en 2 tomes, à l'usage des séminaires : *Ocerk pravoslavnago*

dogmatičeskago bogoslovija, Kamenets-Podolsk, 1904.

Ces manuels représentent la dogmatique officielle de l'Église russe, la théologie légitimement autorisée par la censure ecclésiastique. Tous ceux qui ont écrit sur la censure en Russie, comme A.-M. Skabicevskij, *Ocerk istorii russkoi cenzuri (1700-1865)*, Saint-Pétersbourg, 1892; T.-V. Barsov, *O dukhovnoi cenzurê v Rossii*, dans *Khr. Člen.*, 1901, t. I-II; et principalement A. Kotovič, *Dukhovnaja cenzura v Rossii (1799-1855 gg.)*, Saint-Pétersbourg, 1909, reconnaissent la sévérité des tribunaux de la censure, établis auprès du Saint-Synode de Saint-Pétersbourg et dans les académies ecclésiastiques. Dans la première moitié du XIXe siècle, ces tribunaux approuvèrent seulement quatre-vingt-deux ouvrages de théologie, apologétique et exégèse, et refusèrent à quarante-six autres le permis d'imprimer. Mais la rigueur des censeurs ne put empêcher la formation et le développement de nouvelles écoles, qui, sous l'influence de la philosophie idéaliste et du libéralisme théologique régnant dans l'Allemagne toute proche, rejetaient le joug de la théologie traditionnelle.

VII. Les slavophiles. — Dans la première moitié du XIXe siècle, les philosophes allemands faisaient les délices de la jeunesse studieuse de Russie. Les étudiants, réunis dans l'association « Jeunes des archives », se montraient pleins d'enthousiasme pour Kant, Fichte, Schelling, Oken, c'est-à-dire pour l'idéalisme kantien, spécialement sous la forme plus esthétique qu'il revêt dans la doctrine de Schelling. Malgré les protestations du recteur de Kazan, Magnitskij, la nouvelle philosophie s'introduisit aussi dans les universités et dans les académies ecclésiastiques de Moscou et de Saint-Pétersbourg, où la philosophie de Frédéric-Guillaume Schelling était professée par Alexandre Ivanovič Galič, M. D. Vellanskij, disciple de Schelling et ami de Oken, par Davidov, par M. Pavlov; ce dernier, en même temps que l'idéalisme de Schelling et d'Oken, cultivait aussi le spiritualisme de Victor Cousin. A. Koyré, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle*, dans *Bibliothèque de l'Institut français de Léningrad*, t. x, Paris, 1929, p. 37, 90 sq. D'ailleurs, le tempérament des philosophes russes ne pouvait demeurer dans les limites d'un système; sous l'absolutisme de Schelling, on retrouverait dans leurs œuvres toute la philosophie postérieure à Descartes : le criticisme de Kant, l'idéalisme de Fichte et de Hegel, le réalisme panthéistique de Spinoza, le spiritualisme de Cousin, etc. Cf. par exemple les articles de L. Linitskij, *Osnovnyja čerty učenija ob Absoljutnom*, dans *Vêra i razum*, 1889, t. II, p. 197-217; 234-246; *Absoljutnoe samo v sebê i v otnošenii k konečnomu*, dans *ibid.*, p. 375-406; *Kritika načal novoi filosofii. Absoljutnoe est-li ideja, ili že dêistvitelnoe suščestvo?* dans *ibid.*, 1890, t. I, p. 1-27.

Mais ce qui attire plus fortement l'attention des penseurs russes, c'est le rapport entre la nouvelle philosophie et les problèmes religieux. Il suffit de citer quelques articles parus en divers recueils : A. Kirilovič, sur l'ecclésiologie kantienne, *Učenie Kanta o Cerkvi*, dans *Vêra i razum*, 1893, t. II, p. 23 sq.; S. Glagolev, sur le concept de religion chez Kant, *Religioznaja filosofija Kanta*, dans *ibid.*, 1904, t. I, p. 91 sq.; I. Prodak, *Pravda o Kantê*, dans *ibid.*, 1914, t. I, p. 733 sq.; t. II, p. 28 sq.; S. Glagolev, *Religioznaja filosofija Fikhte*, dans *Bog. Vêst.*, 1914, t. III, p. 759 sq.; T. Butkevič, *Učenie Šellinga o suščnosti religija*, dans *ibid.*, 1902, t. I, p. 200 sq.; T. Butkevič, *Učenie Gegelja o religii i eja suščnosti*, dans *ibid.*, 1902, t. I, p. 11 sq. Cette prédilection pour le côté religieux de l'idéalisme se manifeste dès la première influence exercée par la nouvelle philosophie en Russie; elle fut l'origine du mouvement slavophile.

Une lettre de Pierre J. Čaadaêv, de l'année 1832, nous parle des espérances que le célèbre penseur russe mettait dans la philosophie religieuse de Schelling. L'abbé Ch. Quénet, dans son livre *Tchaadaev et les lettres philosophiques*, Paris, 1931, cf. p. 204 sq., dépeint le milieu philosophique de Russie de 1832 à 1840. Il y montre combien ce sentiment était général. Mais quoique les partisans russes de Schelling fussent tous également pleins d'enthousiasme pour l'idéalisme, ils se divisaient cependant en deux camps : occidentaux et slavophiles. Et ceci était vrai aussi bien quand il s'agissait de questions politiques et sociales, où les premiers exaltaient Pierre le Grand et les autres Ivan le Terrible, que sur le terrain philosophique et religieux. Les « occidentaux », persuadés, avec Čaadaêv, que la nouvelle philosophie était le fruit de la culture latine, cherchaient à occidentaliser l'Église russe; les « slavophiles » au contraire pensaient que les profondeurs de la conscience religieuse que couvre la philosophie idéaliste, étaient en opposition avec la religiosité de l'Occident; seule, d'après eux, l'Église russe vivait pleinement ces principes. Telle est la base du slavophilisme théologique, que Berdjaêv, parlant du plus illustre des slavophiles, put définir comme un *idéalisme concret*, ou plutôt comme l'unique forme concrète qui répond pleinement aux postulats de la nouvelle philosophie. N. Berdjaêv, ***A. S. Khomjakov***, Moscou, 1912, p. 117. A cause de cela, le slavophilisme, dans la pensée de ses propagateurs, fut éminemment national, malgré la critique tant de fois répétée que Paul Miljukov exprime ainsi : « Curieuse ironie de l'histoire! La première et unique théorie nationaliste qui fût jamais élaborée en Russie était basée sur une pensée philosophique de l'Europe occidentale. » P. Miljukov, *La crise russe*, Paris, 1907, p. 35. Il est certain que les slavophiles trouvèrent les éléments de leur système dans la philosophie allemande; mais cette philosophie, ajoutent-ils, est cependant l'expression fidèle et exclusive de l'Église russe.

Le mouvement slavophile eut pour initiateurs Novikov, Žukovskij et Jean Kireêvskij, lequel, après avoir suivi à Berlin le cours philosophique de Hegel et à Munich celui de Schelling, fonda, une fois retourné dans sa patrie, la revue *Europæus*, qui fut vite supprimée par la censure. Cf. A. Lišnikov, *I. V. Kireêvskij. Ocerk žizni i učenija*, dans *Prav. Sob.*, 1914, t. I; 1915, t. III; A. Koyré, *La jeunesse d'Ivan Kireêvskij*, dans *Le monde slave*, 1922, p. 213-237. Le grand théologien de la nouvelle doctrine fut Alexis Stepanovič Khomjakov; il est sans conteste le plus célèbre et le plus important. Cf. A.-L. Lušnikov, *Istoriko-literaturnaja počva pervago slavjanofilstva*, dans *Prav. Sob.*, 1913, t. II, p. 180-193, 428-446, 625-632.

Khomjakov naquit à Moscou en 1804, d'une famille noble. Ses études universitaires terminées, il s'engagea dans la carrière militaire, mais ses profonds sentiments religieux et la nature de son intelligence lui firent changer de chemin et, se retirant de l'armée, il se consacra aux études théologiques, philosophiques et historiques. Les difficultés que ses théories soulevèrent en Russie l'engagèrent à se retirer à l'étranger, où il put les répandre plus librement. Il mourut en 1860. Sur Khomjakov, cf. V.-Z. Zavitnevič, *Aleksii Stepanovič Khomjakov*, Kiev, 1902, 2 vol.; N. Berdjaêv, *A. S. Khomjakov*, Moscou, 1912; G. Kolemine, *Luz de Oriente : Khomiakoff*, Madrid, 1912.

Khomjakov avait déjà jeté les bases de son système quand il écrivit, en 1840, la dissertation sur l'Église, publiée seulement après sa mort, *Opit katikhiziskago izloženija učenija o Cerkvi*. En juin 1844, J. Samarin, disciple de Khomjakov, défendit sa thèse sur Stéphane Javorskij et Théophane Prokopovič, thèse où il entendait faire voir, en ces deux grands théologiens, l'unité

(Javorskij) et la liberté (Prokopovič), qui intègrent le sentiment religieux de l'Église russe. Ch. Quénet, *Tchaadaev*, p. 320 sq. C'était la thèse fondamentale de Khomjakov, elle se trouve développée dans les lettres qui forment le volume *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Paris, 1853; Leipzig, 1855, 1858; Lausanne, 1872. A cette œuvre fondamentale s'ajoutent d'autres traités réunis dans le second volume des *Sočinenija* de Khomjakov, 4e éd., Moscou, 1900.

La théologie de Khomjakov est construite sur la philosophie de Schelling, complétée d'éléments pris à l'école de Victor Cousin. V. Soloviev, *L'idée russe*, Paris, 1888, p. 35, signale en particulier Bordas-Demoulin; et certes, s'il n'est pas aisé de préciser la dépendance à l'égard d'un auteur, on ne peut cependant nier que la philosophie religieuse de Khomjakov ne réponde assez exactement aux idées des philosophes qui sont à la fois disciples de Cousin et de Schelling comme F. Ravaisson-Mollien et Charles Secrétan. Secrétan, par exemple, enseigne que les individus vivent étroitement unis en un *organisme* social, dans lequel la *liberté* et la *solidarité* sont unies par le lien de l'*amour*. Ce sont les mêmes expressions que Khomjakov emploie continuellement dans son système théologique et dans ce qui fait la question centrale de ce système : la nature de l'Église. Cf. M. Krasnjuk, *Religiozno-filosofskoe učenie prežnikh slavjanofilov*, dans *Vêra i razum*, 1900, t. II, p. 93-121, 174-186; V.-Z. Zavitnevič, *Iz sistemi filosofsko-bogoslovskago A. S. Khomjakova*, dans *Trudy*, 1906, t. I, p. 17-50; cf. *ibid.*, 1913, t. I, p. 256-277, 382-423; A. Gracieux, *L'élément moral dans la théologie de Khomiakov*, dans *Bessarione*, série III, t. VII (1909-1910), p. 358 sq.

Khomjakov est persuadé que sa conception de l'Église est totalement différente du concept catholique : « Une différence essentielle sépare l'idée de l'Église qui se considère comme une unité organique, dont le principe vivant est la grâce divine de l'amour mutuel, de l'idée des communions occidentales, dont l'unité toute conventionnelle n'est..., chez les Romains, que l'action collective d'un état semi-spirituel. » *L'Église latine et le protestantisme*, Lausanne, 1872, p. 118. Mais quelle est exactement l'idée de Khomjakov sur l'Église? Jules Samarin, dans l'introduction aux œuvres de ce théologien, N. Berdjaêv, *A. S. Khomjakov*, p. 88-93; A.-P. Kharsavin, *A. S. Khomjakov : O Cerkvi*, Berlin, 1926, p. 45, recueillent diverses expressions qui traitent de la nature de l'Église, mais sont loin d'en être une définition : « L'Église est un organisme de vérité et d'amour, ou plutôt, elle est la vérité et l'amour comme organisme; l'Église, au sens complet du mot, n'est pas un être collectif ou abstrait; elle est l'Esprit de Dieu qui se connaît lui-même; l'Église, c'est l'unité dans l'amour et dans la liberté, etc. »

Toutes ces phrases sont obscures et imprécises; si nous voulons trouver plus de clarté, nous devons recourir aux explications que donne notre théologien de la *sobornost*, traduction — ni très ancienne ni très parfaite — du mot « catholicité » dans le symbole slave. Cf. *La traduction du mot καθολική dans le texte slave du symbole de Nicée-Constantinople*, dans *Orientalia christiana*, n. 55 (1929), p. 54-56. Khomjakov prend la *sobornost*, ou catholicité, au sens intensif, la faisant dériver du grec καθ'ὅλον. Voir par exemple, A.-S. Khomjakov, *L'Église latine et le protestantisme*, p. 397 sq., c'est-à-dire que dans la société de l'Église, les fidèles sont *libres*, sans nulle contrainte de liens juridiques qui seraient opposés à l'esprit de l'Évangile; mais en même temps ils sont étroitement *unis* entre eux par l'amour mutuel, qui est la vie même, l'essence de l'Église, se communiquant dans sa plénitude, également et sans restriction d'aucune sorte, à tous les fidèles, qui, pour cette raison, sont non des serviteurs mais de vrais membres de l'Église. *Ibid.*, p. 36. Le protestantisme possède la liberté sans l'unité; le catholicisme a l'unité sans la liberté; dans l'orthodoxie seulement ces deux extrêmes (la thèse et l'antithèse du système idéaliste khomjakovien) se réduisent à une synthèse merveilleuse qui rend l'Église toute spirituelle et sainte, et lui confère, en même temps que la sainteté, l'infaillibilité et toutes les autres prérogatives dérivant de la sainteté. Cf. N. von Arseniew, *Die Lehre der russischen Slavophilen von der Kirche*, dans *Intern. kirchl. Zeitschr.*, t. XXXV, 1927, p. 156 sq.

L'ecclésiologie de Khomjakov suscita le plus vif intérêt et recueillit dès le début de nombreuses adhésions; mais elle eut aussi à lutter contre une forte opposition. La censure défendit l'impression en Russie de ses ouvrages, dont les premières éditions furent publiées à Prague; et, quand elle permit l'édition de 1879, elle ordonna d'y placer en tête une *admonitio ad lectorem*, ainsi rédigée : « Nous devons avertir le lecteur que l'imprécision et l'inexactitude qui se trouvent en certaines phrases doivent être attribuées à l'incomplète formation de l'auteur dans les sciences théologiques. » *Polnoe sobranie sočinenii A. S. Khomjakova*, t. II, 4e éd., Moscou, 1900. Il ne manqua pas de théologiens qui cherchèrent à corriger les excès de la doctrine slavophile, tels Katanskij et A.-V. Gorskij de l'académie de Moscou. Leur attitude envers les slavophiles se trouve décrite dans un érudit article de Th. Andreêv, *Moskovskaja dukhovnaja akademija i Slavjanofili*, dans *Bog. Vêst.*, 1915, t. III, p. 563-644. A Saint-Pétersbourg, N. Barsov relevait les lacunes de la nouvelle méthode théologique, dans son livre *Novyi metod v bogoslovie*, Saint-Pétersbourg, 1870; cf. *Khr. Čten.*, 1869, t. I; 1870, t. I; *O značenie Khomjakova v istorii otečestvennago bogoslovija*, dans *ibid.*, 1878, t. I, p. 303-320; *Istoričeskie, kritičeskie i polemičeskie opyti*, Saint-Pétersbourg, 1879.

Les théologiens opposés au courant slavophile, s'alarment principalement du fait que ces auteurs, trop confiants dans les principes de la philosophie idéaliste, négligent les documents positifs de l'Écriture et de la Tradition, uniques sources des vérités dogmatiques, et compromettent la position antique de l'Église orthodoxe concernant la hiérarchie et la visibilité de l'Église. Plus désagréable peut-être aux slavophiles fut l'attaque déchaînée contre eux au nom et avec les armes de la philosophie religieuse.

Le plus illustre des penseurs russes modernes, Vladimir Sergêvič Solovêv († 1900), appelé par Alexandre Nikolskij l'*Origène russe* (cf. *Vêra i razum*, 1902, t. I, p. 407 sq.), s'était d'abord laissé captiver par les idées de Khomjakov; mais plus tard il devint son adversaire le plus convaincu. Toute la vie de Solovêv est une ascension continuelle vers la vérité. Cf. M. d'Herbigny, *Un Newman russe, Vladimir Soloviev*, Paris, 1911. Sur le terrain purement philosophique comme sur celui de la dogmatique et spécialement dans l'ecclésiologie, il ne resta pas fixé à son point de départ. Durant les dix années 1881 à 1891, Solovêv s'éloigne de plus en plus de la thèse fondamentale de Khomjakov, et, intimement persuadé de la nécessité de l'autorité, il arrive finalement à reconnaître de manière explicite la primauté de Rome dans son livre *La Russie et l'Église universelle*, Paris, 1889, et cela d'une manière si claire et si manifeste, que ses admirateurs orthodoxes se virent contraints à constater le fait. Cf. I.-A., *V. S. Solovêv, kak zaščitnik papstva po kn. « La Russie et l'Église universelle »*, dans *Vêra i razum*, 1904, t. I, p. 614-638; t. II, p. 13-35; N. I. N., *Vozzrênie V. S. Solovêva na Katoličestvo*, dans *ibid.*, 1914, t. II, p. 49-71, 193-217, 483-525, 571-590, 720-746. Cette position

place Solovêv en face du slavophilisme, qu'il combat ouvertement, au nom de la philosophie, du sentiment russe, de la tradition et de l'histoire, dans ses traités *Slavjanofilstvo i ego viroždenie; Novaja zaščita starago slavjanofilstva*, dans *Sočinenija*, t. v, p. 161-222, 231-242, et dans les chapitres v et vi du premier livre de *La Russie et l'Église universelle*. Malheureusement, l'attitude officielle de la Russie envers le catholicisme entrava l'influence de la thèse de Solovêv, qui, pendant plusieurs années, fut seulement l'apanage de quelques rares esprits plus cultivés.

VIII. Les écrivains de la fin du xixe siècle. — Quoique la distance qui existe entre la théologie traditionnelle de Macaire et celle de Khomjakov soit fort grande, l'une et l'autre cependant se rencontrent, bien qu'en des proportions différentes, parmi les écrivains de la fin du xixe siècle, que G. Florovskij rassemble sous la dénomination d'*école historique*. Ce sont en effet les sciences ecclésiastiques positives qui absorbent l'activité des professeurs des académies. L'histoire ecclésiastique en général fut cultivée par A. Gorskij, Al.-P. Lebedev, V.-V. Bolotov; l'histoire de l'Église russe fut cultivée par E. Golubinskij; I.-L. Janišev s'est fait un nom dans la morale; S. Sagarda, N. Glubokovskij dans les commentaires de l'Écriture; d'autres dans la patrologie, la liturgie, etc.

Mais en général toute cette période reflète l'influence qui se fit sentir également en Russie, du criticisme et du libéralisme théologique qui dominait pour lors dans les universités d'Allemagne. Qu'il suffise de rappeler une phrase du professeur de l'académie de Saint-Pétersbourg, V. Bolotov, lequel, dans son *Histoire de l'Église antique* et dans ses autres œuvres, avait fait tant de concessions aux catholiques sur le terrain de la primauté pontificale et du *Filioque* : « Si vous interrogez cent personnes, probablement quatre-vingt-dix-huit penseront que je suis plus proche du catholicisme que du protestantisme; et cependant je suis plus près du protestantisme, malgré la liberté dogmatique dont il est pénétré, car il ne peut y avoir la foi que là où existe une persuasion personnelle. » V. Bolotov, *Lektsiï po istor. drevn. Cerkvi*, t. i, p. 35; cf. A. Brilljantov, *K kharakteristikê učenoi dêjatelnosti prof. V. V. Bolotova, kak cerkovnago istorika*, dans *Khr. Čten.*, 1901, t. i, p. 496. Ce fond de libéralisme théologique qui entache plus ou moins la théologie russe à la fin du xixe siècle, explique la diffusion du slavophilisme et le développement de systèmes ouvertement hétérodoxes comme ceux de Tolstoï et de Rozanov, il détermine aussi la position de l'orthodoxie par rapport aux vieux-catholiques et aux sectes protestantes d'une part, et au catholicisme d'autre part.

Le grand artisan du rapprochement de l'orthodoxie avec les vieux-catholiques et les anglicans, fut I.-L. Janišev, qui prit part aux conférences de Bonn, en 1874, 1875, et demeura toujours fidèle à cette idée. Cf. I.-P. Sokolov, *Protopresbiter I. L. Janišev, kak dêjatel po starokatoličeskomu voprosu*, dans *Khr. Čten.*, 1911, t. i, p. 230-231. Plus tard, vint le général A. Kireêv, lequel, malgré l'insuffisance de sa préparation théologique, multiplia ses articles en faveur de l'union dans les revues russes et dans la *Revue internationale de théologie*. Pourtant à cette union s'opposent, non seulement les différences dogmatiques, comme par exemple celle sur le *Filioque*, que ni les conférences de Bonn, ni les thèses de Bolotov publiées en 1898 ne réussirent à surmonter; mais aussi la conception que l'on se fait, de part et d'autre, de l'unité nécessaire à l'Église. Le système des protestants et des vieux-catholiques se contentant de l'union des diverses Églises « sœurs », se heurtait à la pensée traditionnelle de l'orthodoxie. Ce fut le général Kireêv qui proposa explicitement la théorie de l'Église universelle, laquell embrasse, en plus de l'Église orthodoxe, les autres communautés chrétiennes. Cf. son écrit *Starokatoliki i vselenskaja Cerkov*, Saint-Pétersbourg, 1903. Kireêv trouva des opposants dans le professeur de Kazan, A. Gusev, dans l'archiprêtre A. Maltsev, et en général parmi les théologiens les plus attachés à la tradition; mais il pouvait au contraire compter sur le nombre toujours plus grand des écrivains libéraux, tels que Sokolov et Bêljaev de Moscou, Svêtlov de Kiev, Bolotov de Saint-Pétersbourg... Ainsi la tendance toujours croissante à établir des contacts avec les confessions occidentales, amena le relâchement des conceptions dogmatiques.

Comme par contre-coup, les théologiens russes se posent, à cette époque, en adversaires toujours plus résolus de l'Église catholique, qui avait défini en 1854 le dogme de l'immaculée conception et en 1870 celui de l'infaillibilité du pontife romain. Les écrits des vieux-catholiques : I. Döllinger, A. Aberhard, I. Friedrich, contre Rome, pénètrent dans la polémique russe anti-latine, dans laquelle se distinguent Nicolas Jakovlêvič Bêljaev, qui consacra tous ses travaux à combattre la papauté (cf. E. Budrin, *N. Ja. Bêljaev (Nekrolog)* dans *Prav. Sob.*, 1894, t. iii, p. 259-265) et Alexandre Lebedev, qui écrivit successivement trois volumes sur les différences existant entre l'Église d'Orient et celle d'Occident : *Raznosti Cerkvei Vostočnoi i Zapadnoi*, à savoir, la conception immaculée de la Vierge, Varsovie, 1881, le culte du Sacré-Cœur, Saint-Pétersbourg, 1886, et la primauté du pape, Saint-Pétersbourg, 1903.

IX. Les théologiens contemporains. — La chute de l'empire et l'avènement du bolchévisme marquent, sinon la fin, du moins la désorganisation des études théologiques dans l'Église russe. Les académies théologiques qui en étaient le vrai foyer ferment leurs portes; le souffle de la révolution disperse partout les hommes les plus illustres et les plus représentatifs. Plusieurs d'entre eux trouvèrent asile dans les facultés de théologie d'autres nations orthodoxes, ou dans des universités d'État; d'autres poursuivirent leur activité littéraire à l'ombre des institutions unionistiques, érigées principalement parmi les anglicans et les protestants; d'autres enfin, bénéficiant souvent d'une aide largement offerte par les associations protestantes, se réunirent dans divers centres où s'établit un travail théologique plus ordonné et plus constant : ainsi à Berlin, Prague, Varsovie, et à Paris, où, par décret du métropolite Euloge, se constitua l'académie ecclésiastique orthodoxe.

Nous devons donc chercher la pensée religieuse russe contemporaine hors de la Russie, dans des ouvrages et des articles souvent écrits en français, en allemand, en anglais..., langues dans lesquelles sont aussi traduits les livres les plus importants imprimés en russe. Ceci contribue à faire connaître davantage et à rendre plus accessible la théologie russe moderne, et sert à en étendre la diffusion et l'influence : les noms de N. Glubokovskij, N. von Arseniev, des princes Trubetskoï, G. Fedotov, V. Ilin, B. Višeslavtsev, V. Zênkovsk'j, N. Losskij, G. Florovskij, N. Berdjaêv, S. Bulgakov, etc., sont désormais très connus, et les œuvres de quelques-uns d'entre eux exercent un vrai charme parmi les lecteurs occidentaux, celles principalement qui développent des thèmes de philosophie religieuse, de sociologie et de théologie mystique, liturgique et dogmatique.

Dans le domaine du dogme, il est difficile de trouver de vrais représentants de l'école traditionnelle, même dans la forme plus mitigée inaugurée par Philarète. Les théologiens russes contemporains ont laissé en Russie une institution : la censure. Ils usent de la plus grande liberté de penser et d'écrire, de cultiver les systèmes les plus originaux et les plus hardis. Les auteurs

qui ont toutes leurs sympathies sont : A. Khomjakov, auquel ils ajoutent Th. Dostoêvskij, et V. Solovêv.

La doctrine de Khomjakov sur l'Église est fréquemment exposée et commentée. Cf. par exemple N. von Arseniev, *Die Lehre der russischen Slavophiten von der Kirche*, dans *Internationale kirchl. Zeitschr.*, t. xxxv, 1927, p. 156-164; G.-V. Florovskij, *The Church of God; An anglo-russian symposium*, Londres, 1934, p. 53-74, etc. L'opuscule fondamental de Khomjakov sur l'unité de l'Église, *Cerkov odna*, est divulgué en allemand dans l'*Oestliches Christentum*, t. II, Munich, 1925, p. 1-27. La théorie de Khomjakov inspire aux auteurs récents l'aversion contre le « juridicisme » ecclésiastique; elle leur permet d'opposer l'Église orthodoxe, qui est l'Église de Jean, tout mysticisme et amour, à l'Église de Rome, fondée, disent-ils, sur le droit et la force, et symbolisée par Pierre, lequel demande si deux épées suffisent... S. Bulgakov, *L'orthodoxie*, Paris, 1932, p. 113.

Parmi les éléments de l'ecclésiologie de Khomjakov, les modernes développent de préférence le concept de *sobornost* (voir ci-dessus, col. 361). Il en est qui prétendent réconcilier la pensée de Khomjakov avec l'idée traditionnelle de la théologie russe, comme fait I. Grabbe, *Istinnaja Sobornost*, Varsovie, 1931; mais l'interprétation la plus commune est bien plutôt celle qu'expriment L. Karsavin et les théologiens de Paris, S. Bulgakov par exemple, *Das Selbstbewusstsein der Kirche, Orient und Occident*, Leipzig, 1930, qui tend à accentuer toujours plus l'unité des fidèles dans la « conscience collective » du corps ecclésiastique et, en conséquence, à diminuer le caractère visible de l'Église. Cf. S. Tyszkiewicz, S. J., *Die Lehre von der Kirche beim russisch-orthodoxen Theologen S. Bulgakov*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, t. LI, 1927, p. 82; A. Pawlowski, *Idea Kosciola w ujeciu Rosyjskiej Teologji i Historjozofii*, Varsovie, 1935, p. 124 sq.

L'ecclésiologie de Khomjakov trouve aussi, parmi les auteurs modernes, une confirmation dans la pensée de Théodore Dostoêvskij (†1881), qui est appelé « le prophète » de la nouvelle théologie. Dostoêvskij, moins théologien que Khomjakov, eut et continue d'avoir une influence énorme sur les penseurs russes. On fait valoir surtout son thème favori sur « l'héroïsme de la liberté » et « l'abjection de l'obéissance » à la hiérarchie ecclésiastique. Sa fameuse légende du « grand inquisiteur », cette page du roman *Les frères Karamazov*, où le pouvoir ecclésiastique est jugé incompatible avec le christianisme, a fourni un leit-motiv qui se trouve au fond des écrits russes modernes sur l'Église. L'influence de Dostoêvskij est évidente dans les auteurs qui, comme le métropolite Antoine, *Slovar k tvorenjam Dostoêvskago*, Sofia, 1921; V. Rozanov, *Legenda o Velikom Inkvisitorê*, Berlin, 1924; A. Zakrevskij, *Religija*, Kiev, 1913..., prennent ouvertement son parti. Mais ceux-là mêmes qui font ressortir le péril de son concept de la liberté ecclésiastique et cherchent à modérer ses théories, tels que D. Merejkovskij, *L'âme de Dostojevsky*, Paris, 1932; V. Zênkovskij, *Russkie Misliteli i Evropa*, Paris (s. d.), p. 274 sq.; N. Berdjaêv, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, Munich, 1925, ceux-là mêmes ne laissent pas d'en subir l'attrait.

Néanmoins le culte professé par les doctrines de Khomjakov et de Dostoêvskij n'exclut pas l'influence d'autres auteurs, spécialement du plus redoutable ennemi du slavophilisme, Vladimir Solovêv, dont la réputation de philosophe et de penseur est si solide, et dont l'ouvrage, *La Russie et l'Église universelle*, avait été si goûté en Occident.

Solovêv considère l'Occident comme indispensable à la réalisation de l'Église universelle telle qu'il la rêve. Cf. F. Muckermann, S. J., *Solovief et l'Occident*, dans *Irénikon*, t. III, 1927, p. 453 sq. L'universalisme de Solovêv favorise donc la position conciliante de ses partisans, le prince E. Trubetskoi, Th. Losskij..., à l'égard des autres confessions chrétiennes, bien qu'assez souvent ils se contentent de consulter les premières œuvres du maître, retenant, dans ses lignes générales, la théorie exposée par lui dans *Histoire et avenir de la théocratie* et dans la seconde partie de *La Russie et l'Église universelle*, tandis qu'ils l'abandonnent à l'endroit même où Solovêv trouve la solution du problème angoissant de son ecclésiologie dans l'expression : *Roma-Amor!*

Ceci exclu, les écrits de Solovêv fournissent principalement le concept du « théandrisme » de la *Bogočelovêcestvo*, élément essentiel de la théologie moderne russe dans l'explication des rapports entre Dieu et le monde. C'est aussi de Solovêv que provient une idée qui a provoqué de grandes polémiques et de profondes dissensions : la doctrine de la *Sophie*. Ce système se trouve déjà dans les œuvres de l'illustre écrivain; cf. L. Kolilinskij-Ellis et R. Knies, *Gedichte von W. Solovief*, Mayence, 1925, appendice; mais le développement de cette idée est dû à P.-A. Florenskij, *Stolp i utverždenie istini*, dans *Voprosi religii*, 1907, 1908.

La doctrine de la Sophie a trouvé un admirateur ardent et convaincu dans le professeur de l'académie de Paris, S. Bulgakov, lequel, par son livre *Lumière sans nuit*, publié en 1917, s'en fit le propagateur. En riposte aux premières critiques violentes qui lui avaient été faites, Bulgakov reprit le thème dans la trilogie *Kupina neopolimaja*, Paris, 1927; *Drug ženikha*, Paris, 1927; *Lêstvitsa Iakovlja*, Paris, 1929; et plus tard dans deux autres ouvrages : *Agnets Bozii*, Paris, 1933 et *Utêšitel*, Paris, 1936, qui devaient être suivis d'une autre œuvre consacrée à l'Église.

Nous ne pouvons entrer dans les détails. La doctrine de la Sophie consiste essentiellement dans l'établissement d'un être intermédiaire entre Dieu et les créatures. La Sophie, distincte des trois personnes divines, se trouve pour ainsi dire à la limite entre le divin et le créé, et participe de l'un et de l'autre. Par rapport à Dieu, elle est éminemment réceptive de toute perfection communicable aux créatures; au sujet de celles-ci, elle est éminemment féconde, parce que les créatures reçoivent d'elle, comme d'un principe féminin, l'être, l'intelligence, tous les dons; et la Sophie, comme âme du monde, continue à conserver les créatures. La Sophie, comme l'explique Bulgakov dans son écrit de 1925 : *Hypostase et hypostaséite*, n'est pas une personne mais une pure *subsistance*, bien que, elle aussi, ait eu ses manifestations et ses concrétisations dans la sainte Vierge, le Christ, les anges, comme l'indiquent déjà les titres mêmes de la trilogie de Bulgakov, qui veut être un commentaire théologique de la célèbre icone de la Sophie à la cathédrale de Novgorod. C'est peut-être d'ailleurs l'ardeur de la lutte autour du « sophianisme » qui a amené Bulgakov à faire de la doctrine de la Sophie le pivot de toutes les questions théologiques; ce que lui reprochent plusieurs écrivains, même ceux qui, comme Nicolas von Arseniev, appartiennent à des cercles qui lui sont assez étroitement apparentés.

Il est facile de deviner que seul un jugement superficiel peut découvrir dans les théories sophianiques une source de nouvelle et plus haute théologie. Cf. hiéromoine Lev, *Sedes Sapientiæ*, dans *Irénikon*, t. III, 1927, p. 262 sq. Nous pouvons, il est vrai, y voir un effort sincère et comme une soif de vérité; cependant on ne peut nier qu'elles mettent sens dessus dessous tout le dogme, au nom de l'intuition et de l'idéalisme platonicien, adopté par Bulgakov. C'est pourquoi des protestations se sont élevées hautement là contre, même dans le camp de l'orthodoxie. Le métropolite Antoine (Krapovitskij), résidant à Carlowitz (Yougoslavie), dénonçait en 1924, dans la revue *Novoe Vremja*, le

sophianisme de Florenskij et de Bulgakov comme suspect d'introduire une quatrième personne en Dieu. Les explications de Bulgakov calmèrent cette première tempête. Mais dans le synode tenu à Carlowitz, les 18-31 mars 1927, Antoine publia la lettre sur le « modernisme » de l'académie théologique de Paris, dont une preuve est précisément la théorie de la Sophie. Voir M. d'Herbigny, S. J., *Évêques russes en exil*, dans *Orientalia christiana*, n. 67, Rome, 1931, p. 146-149. La condamnation eût pu sembler un épisode de la lutte engagée entre les métropolites Euloge de Paris, et Antoine de Carlowitz. Il n'en est rien; et quand Serge, métropolite de Moscou, condamna solennellement, en septembre 1935, par l'intermédiaire d'Éleuthère, métropolite de Lithuanie, la doctrine de Bulgakov, Antoine n'était plus de ce monde. Pour confirmer la sentence, l'archevêque Séraphin (Sobolêv) publia un volumineux ouvrage contre la nouvelle doctrine de la Sophie : *Novoe učenie o Sofii Premudrosti Boziei*, Sofia, 1935, suivi, deux années plus tard, d'une réponse plus succincte aux défenses opposées par Bulgakov : *Zaščita Sofianskoi Eresi Protoiereem S. Bulgakovim pred litsom Arkhiereiskago Sobora Russkoi Zarubeznoi*, Sofia, 1937.

La condamnation de la théorie sophianique ne fut pas bien accueillie à Paris. N. Berdjaêv y trouva l'ombre et l'esprit du *grand inquisiteur;* S. Bulgakov ne manqua pas de repousser les considérants de la sentence, qui était, selon lui, le fruit d'un examen superficiel et incomplet; au lieu de cesser d'écrire, il ajouta à ses précédents ouvrages sur la Sophie le livre sur le *Paraclet*, Paris, 1936, et publia en anglais un résumé de sa théorie, sous le titre *The Wisdom of God. A brief summary of sophiology*, New-York, Londres, 1937.

L'absence d'autorité doctrinale dans l'Église russe, plus que jamais sensible en ce temps de crise, a été favorable à la résistance de Bulgakov; néanmoins, le sophianisme ne semble pas destiné à recueillir l'approbation de la théologie orthodoxe. On en eut la preuve dans le froid accueil fait aux professeurs de l'académie de Paris au Ier congrès international de théologie orthodoxe, célébré á Athènes du 29 novembre au 3 décembre 1936. Dans ce congrès, la délégation russe put constater jusqu'à quel point leur position khomjakovienne et sophianique était en opposition avec la pensée théologique dominante dans les autres Églises orthodoxes. C. Dumont, *En marge du premier congrès de théologie orthodoxe*, dans *Russie et chrétienté*, nouv. série, t. I, 1937, p. 54-77, voir surtout p. 61.

I. Sur le développement historique de l'enseignement ecclésiastique on a quelques brèves indications dans A. Palmieri, *La Chiesa russa*, Florence, 1908, c. VIII : *Le scuole del clero e le scienze sacre in Russia*, p. 511 sq. Sur les premières écoles des archiconfréries, ont écrit : S. Golubev, *Les premiers temps de l'archiconfrérie de Kiev, et ses écoles*, dans *Trudy*, 1882, t. I, p. 233-251; N. Kharlatnovič, *Les écoles pravoslaves dans la Russie occidentale au XVIIe s. et au commencement du XVIIIe s.*, Kazan, 1898, p. 185-176; et M. Linceskij, *La pédagogie des anciennes écoles des archiconfréries*, dans *Trudy*, 1870, t. III. Pour le développement ultérieur, nous recommandons P. Znamenskij, *Les écoles ecclésiastiques en Russie jusqu'à la réforme de l'année 1808*, Kazan, 1881; et pour la période plus récente, B.-V. Titlinov, *L'école ecclésiastique en Russie pendant le XIXe s.*, 2 vol., Vilno, 1908, 1909.

II. Académies ecclésiastiques. — 1° Celle dont l'histoire est le mieux étudiée est l'académie de Kiev. Le premier ouvrage est dû au métropolite Macaire (Bulgakov), *Histoire de l'académie de Kiev*, Kiev, 1813. Parmi ses continuateurs, il faut consulter V. Askoncenskij, *Histoire de l'académie ecclésiastique de Kiev*, Saint-Pétersbourg, 1863, qui concerne les années 1819-1851; V. Serebrennikov, *L'académie de Kiev depuis le milieu du XVIIIe s. jusqu'à la réforme de 1819*, Kiev, 1897; A. Jablonowski, qui publia en polonais son livre *L'académie kievo-moghilienne*, Cracovie, 1889-1900, et deux ans après revint sur l'argument dans un article de la revue *Kwartalnik Historyczny*, t. XVI, 1902, lequel souleva une vive critique de la part de Th. Titov, *Au sujet des rapports entre l'académie de Kiev et l'orthodoxie*, dans *Trudy*, 1903, t. III; 1904, t. I; D. Višnevskij, *L'académie de Kiev dans la première moitié du XVIIIe s.*, Kiev, 1903.

Mais les auteurs les plus célèbres sont S.-T. Golubev, N. Petrov, et Th. Titov. Golubev consacra à l'académie kiévienne un premier ouvrage en 1886, *Histoire de l'académie ecclésiastique de Kiev. I. Période pré-moghilienne*, Kiev, 1886. Parmi ses autres écrits, voir *Le collège kiévo-moghilien pendant la vie de son fondateur*, dans *Trudy*, 1890, t. III, p. 537 sq.; *L'académie de Kiev à la fin du XVIIe s. et au commencement du XVIIIe s.*, dans *Trudy*, 1901, t. III; 1902, t. I, II; et le livre : *Quelques pages d'une histoire toute récente (novissima) de l'académie ecclésiastique de Kiev*, Kiev, 1907, qui est une polémique contre Th. Titov. N. Petrov dédia à l'académie de Kiev de très nombreux articles publiés dans les *Trudy : Relations de l'académie de Kiev avec la diffusion des écoles ecclésiastiques en Russie*, 1904, t. I et II; *L'académie de Kiev dans la première moitié du XVIIe s.*, 1905, t. II, III; *L'académie de Kiev sous le règne de l'impératrice Catherine II (1762-1776)*, 1906, t. II, III; *Contribution à l'histoire de l'académie ecclésiastique de Kiev au XVIIe-XVIIIe s.*, 1909, t. III. Le principal travail de Petrov est la collection : *Actes et documents concernant l'histoire de l'académie de Kiev*, Kiev, 1901-1915, 11 vol.; Petrov dirigea lui-même la publication des quatre premiers volumes, qui comprennent la période de 1721 á 1769. Les sept derniers tomes sont l'œuvre de Théodore Titov, auquel on doit en outre toute une série d'articles : *L'académie ecclésiastique de Kiev à l'époque de la réforme*, dans *Trudy*, 1910-1914; et le livre *Contribution à l'histoire de l'académie ecclésiastique de Kiev aux XVIIe-XVIIIe s.*, Kiev, 1913. Ses derniers écrits furent les deux beaux volumes : *L'imprimerie de la laure kiévienne Pečerskaja*, Kiev, 1916, 1918.

2° Moins riche et plus ancienne, est la littérature sur les autres académies. Celle de Moscou eut comme principal historien S. Smirnov, *Histoire de l'académie slavo-gréco-latine de Moscou*, Moscou, 1855. Pour l'académie de Saint-Pétersbourg, le principal auteur est I. Čistovič, *Histoire de l'académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg*, Saint-Pétersbourg, 1857, œuvre que le même auteur compléta par le volume : *L'académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg pendant les trente dernières années (1858-1888)*, Saint-Pétersbourg, 1889.

Sur l'académie de Kazan, voir A. Blagoveščenskij dans ses deux ouvrages : *Histoire de l'ancienne académie de Kazan, 1797-1818*, Kazan, 1875, et *Histoire du séminaire ecclésiastique de Kazan... pendant les XVIIIe et XIXe siècles*, Kazan, 1881; P. Znamenskij, *Histoire de l'académie ecclésiastique de Kazan (1842-1891)*, Kazan, 1891; S. Ternovskij, *Mémoires historiques sur l'état de l'académie ecclésiastique de Kazan après sa réforme, 1870-1892*, Kazan, 1892.

III. Organisation des études ecclésiastiques. — Sur l'organisation instaurée par le règlement de Pierre le Grand, l'ouvrage principal est celui de P. Verkhovskij, *L'institution du collège ecclésiastique et le règlement ecclésiastique*, Rostov-sur-le-Don, 1916, 2 vol., où l'on trouvera une étude très approfondie et une bibliographie très riche. Pour les différentes réformes, on peut consulter S. Roždestvenskij, *Matériaux pour l'histoire des réformes dans l'enseignement en Russie pendant les XVIIIe et XIXe siècles*, Saint-Pétersbourg. 1910. Sur notre sujet, voir plus spécialement Th. Titov, *La réforme des académies ecclésiastiques en Russie au XIXe s.*, dans *Trudy*, 1906, t. I, II; et surtout l'ouvrage déjà cité de B. Titlinov, *L'école ecclésiastique en Russie au XIXe s.*, 2 vol., Vilno, 1908, 1909. Comme derniers travaux, pour la réforme de 1908, N. Glubokovskij, *Commencement de l'organisation des écoles ecclésiastiques*, dans *Bog. Vêst.*, 1917, t. II, p. 75 sq.; pour celle de 1814, M. Bogoslovskij, *Réforme des écoles supérieures ecclésiastiques sous le règne d'Alexandre Ier et fondation de l'académie ecclésiastique de Moscou*, dans *Bog. Vêst.*, 1917, t. II, p. 356 sq.

IV. La théologie russe moderne. — Pour avoir des renseignements sur la théologie russe, il faut encore consulter l'ouvrage fondamental de Philarète (Gumilevskij), *Résumé de la littérature religieuse russe*, 1862-1863, 3e éd., Saint-Pétersbourg, 1881, avec des données bio-bibliographiques sur divers auteurs; et les articles épars dans le *Dictionnaire biographique russe*, Saint-Pétersbourg, 1896-1913, et dans

l'*Encyclopédie théologique pravoslave*, dont seize volumes ont paru à Saint-Pétersbourg, 1900-1909, sous la direction des professeurs A. Lopukhin (t. I-V) et N. Glubokovskij (t. VI-X). A ces sources ont puisé principalement leurs notices sur la théologie russe : A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, Florence, 1911, p. 151-183, et M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. I, Paris, 1926, p. 546-631. Postérieurement, N. Glubokovskij a publié son livre : *La science théologique russe dans son développement historique et dans son état actuel*, Varsovie, 1928, dont il avait déjà donné un abrégé dans les *Acta academiæ Velehradensis*, t. XI, Prague, 1924, traduit en français par Ph. de Régis, *Un aperçu de la littérature théologique russe*, cf. *Recherches de science religieuse*, t. XVII, 1927, p. 257-287. Le livre de Glubokovskij a surtout un caractère historique et bibliographique. Le tableau de la théologie russe est présenté dans un horizon beaucoup plus vaste et avec d'abondantes notes bibliographiques par le P. G. Florovskij, *Les chemins de la théologie russe*, Paris, 1937.

V. L'ÉCOLE PROKOPOVIENNE. — Nous omettons les références sur Moghila et son école, déjà indiquées dans l'article MOGHILA et dans la première partie du présent article.

Quant à Prokopovič, le livre fondamental pour connaître son activité est : I. Čistovič, *Théophane Prokopovič et son époque*, Saint-Pétersbourg, 1868, livre complété par les données plus récentes recueillies par P. Verkhovskij, *L'institution du collège ecclésiastique et le règlement ecclésiastique*, Rostov-sur-Don, 1916. Pour la théologie de Prokopovič, on peut en outre utiliser les travaux édités dans la revue *Khristjanskoe Čtenie* par P. Cervjakovskij, *Introduction à la théologie de Théophane Prokopovič*, 1876, t. I; *La sainte Écriture comme source de la théologie, d'après l'enseignement des protestants orthodoxes du XVIIe s. et d'après « L'introduction à la théologie » de Théophane Prokopovič*, 1876, t. II; *Doctrine de Th. Prok. sur les sources de la théologie*, 1877, t. I; *Doctrine de Th. Prok. sur la sainte Écriture*, 1877, t. II; *Sources de « L'introduction à la théologie » de Th. Prok.*, 1878, t. I; *Sur la méthode de « L'introduction à la théologie » de Th. Prok.*, 1878, t. I. Voir aussi Th. Tikhomirov, *L'idée de l'absolutisme divin et la scolastique protestante dans la théologie de Th. Prok.*, dans *Khr. Čten.*, 1881, t. II; M. Savkevič, *Doctrine d'Étienne Javorskij et de Théophane Prokopovič sur la sainte Tradition*, dans *Vêra i razum*, 1893, t. I; A. Arkhangelskij, *Instruction religieuse et littérature religieuse en Russie sous Pierre le Grand*, Kazan, 1883; H. Koch, *Die russische Orthodoxie im petrinischen Zeitalter*, Breslau, 1929.

Sur d'autres écrivains prokopoviens, cf. M. Pavlovič, *Résumé critico-bibliographique des discours et des sermons de Georges Konisskij*, dans *Khr. Čten.*, 1872, t. II; le même, *Georges Konisskij, archevêque de Moghilev*, dans *ibid.*, 1873, t. I; B. Titlinov, *Gabriel Petrov*, Saint-Pétersbourg, 1916; A. Nadezin, *Le métropolite de Moscou Platon Levšin*, dans *Prav. Sob.*, 1882, t. I et 1883, t. II; V. Magnickij, *Platon II (Levšin), métropolite de Moscou*, dans *Prav. Sob.*, 1912, t. II; N. Petrov, *Mémoires autobiographiques de S. E. Irénée Falkovskij*, dans *Trudy*, 1907, t. II.

VI. LE RETOUR A LA TRADITION. — Sur la biographie de Philarète Drozdov, cf. A. Smirnov, *Les années d'étude et d'enseignement de V. M. Drozdov, plus tard Philarète, métropolite de Moscou*, dans *Vêra i razum*, 1892, t. II; I. Korsunsky, *Sa Sainteté Philarète de Moscou, sa vie et son activité sur la chaire de Moscou (1821-1867)*, Kharkov, 1894; N. Romanskij, *Pour mieux connaître le caractère de Philarète, métropolite de Moscou*, dans *Bog. Vêst.*, 1901, t. II; B. Titlinov, *A propos des rapports du métropolite Philarète avec le Raskol*, dans *Vêra i razum*, 1902, t. I; K. Kharalampovič, *Pour la biographie de Philarète, métropolite de Moscou*, dans *Bog. Vêst.*, 1911, t. II; et enfin M. Jugie, *Philarète Drozdov, métropolite de Moscou (1782-1857). Sa vie, ses écrits, sa doctrine*, dans *Échos d'Orient*, t. XXXII (1933), p. 447-475, et ici même, t. XII, col. 1376-1395.

Dans l'article de M. Jugie on trouvera aussi l'examen de la doctrine théologique de Philarète, sur laquelle on peut consulter également N. Barsov, *Critique du recueil des œuvres de Philarète, métropolite de Moscou*, dans *Khr. Čten.*, 1887, t. I; I. Kosunskij, *Définition de l'idée de l'Église dans les écrits de Philarète, métropolite de Moscou*, dans *ibid.*, 1895, t. II; Th. Titov, *Prælectiones d'après le grand catéchisme chrétien de l'Église orthodoxe*, Moscou, 1904.

Sur Macaire, voir Th. Titov, *Macaire Bulgakov, métropolite de Moscou et de Kolomensk*, 3 vol., Kiev, 1895, 1898; le même, *Le métropolite de Moscou, Macaire Bulgakov*, dans *Trudy*, 1902, t. III; 1907, t. II; le même, *Correspondance du métropolite de Moscou, Macaire Bulgakov*, dans *Trudy*, 1907, t. I-III; le même, *Deux réponses de Macaire Bulgakov, à l'occasion de la loi des académies ecclésiastiques de 1869*, dans *Trudy*, 1906, t. I-II; A. Vertelovskij, *Résumé de la vie et de l'activité de Macaire, métropolite de Moscou*, dans *Vêra i razum*, 1917, t. I.

Sur Philarète (Gumilevskij), voir S. Smirnov, *Philarète archevêque de Černigov*, Tambov, 1880. Pour les auteurs des manuels, nous renvoyons aux ouvrages cités ci-dessus, col. 356.

VII. LE SLAVOPHILISME. — Pour ce qui concerne les débuts du slavophilisme, consulter A. Lušnikov, *Fondements historico-littéraires du vieux slavophilisme*, dans *Prav. Sob.*, 1913, t. II; le même, *I. V. Kireêvskij. Résumé de sa vie et de sa doctrine*, dans *Prav. Sob.*, 1914, t. I; 1915, t. III; Th. Andreêv, *L'académie ecclésiastique de Moscou et le slavophilisme*, dans *Bog. Vêst.*, 1915, t. III; A. Koyré, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe s.*, Paris, 1929; Ch. Quénet, *Tchaadaev et les lettres philosophiques. Contribution à l'étude du mouvement des idées en Russie*, Paris, 1931.

La vie de Khomjakov a été écrite par V. Z. Zavitnevič, *Alexis Stepanovič Khomjakov*, 2 vol., Kiev, 1912; G. Kolemine, *Luz de Oriente : Khomiakoff*, Madrid, 1912; N. Berdjaêv, *A. S. Khomjakov*, Moscou, 1912. Dans ces auteurs, on trouvera aussi un exposé du système de Khomjakov étudié, entre autres, par N. Barsov, *A propos des rapports de Khomjakov avec l'histoire et de la théologie patristique*, dans *Khr. Čten.*, 1878, t. I; Th. Smirnov, *La question du protestantisme jugée par Khomjakov*, dans *Prav. Obozr.*, mars 1881; M. Krasnjuk, *Doctrine philosophique et religieuse des anciens slavophiles*, dans *Vêra i razum*, 1900, t. II; V. Zavitnevič, *Au sujet du système philosophique et théologique de A. S. Khomjakov*, dans *Trudy*, 1906, t. I; le même, *Gnosiologie de A. S. Khomjakov*, dans *Trudy*, 1913, t. I; A. Pawlowski, *L'idée de l'Église d'après les théologiens et les historiographes russes* (en polonais), Varsovie, 1935, p. 41-111; P. Linickij, *Slavophilisme et libéralisme*, dans *Trudy*, 1882, t. I, II.

Au sujet de Vl. Solovêv, on peut consulter, pour sa biographie, la notice nécrologique de P. Tikhomirov, *Vladimir Sergêvič Solovêv († 31 juillet 1900)*, dans *Bog. Vêst.*, 1900, t. II; V. Veliško, *Vladimir Solovêv. Sa vie et ses œuvres*, Saint-Pétersbourg, 1903; M. d'Herbigny, *Un Newman russe, Vladimir Soloviev*, Paris, 1911; S. Lukjanov, *Vl.-S. Solovêv dans ses années de jeunesse. Matériaux pour une biographie*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, nouv. série, t. LXXI-LXXII, 1915-1917; L. Serraz, *Vladimir Solovêv*, dans *Échos d'Orient*, t. XVIII-XX, 1916-1921; le hiéromoine Lev, *Vladimir Soloviof : le chrétien, l'homme, le philosophe, le Russe*, dans *Irénikon*, t. I, 1926. Pour la philosophie de Solovêv, M. Tareêv, *Le système religieux dans la philosophie de V.-S. Solovêv*, dans *Khr. Čten.*, 1908, t. I; prince Eugène Trubetskoi, *La conception philosophique du monde chez Vl.-S. Solovêv*, Moscou, 1912-1913, 2 vol.; W. Scylkarski, *Solowiews Philosophie der All-Einheit*, Kaunas, 1932. Sur son ecclésiologie, S-v, *Examen critique de l'ouvrage de Vl. Solovêv « La Russie et l'Église universelle »*, dans *Vêra i razum*, 1891, t. I; I. Speranskij, *Vl.-S. Solovêv, apôtre de l'idée chrétienne et attitude de la presse séculière et ecclésiastique envers lui*, dans *Vêra i razum*, 1900, t. II; I. A., *V.-S. Solovêv, défenseur de la papauté, dans son livre « La Russie et l'Église universelle »*, dans *ibid.*, 1904, t. I, II; S. Solovêv, *L'idée de l'Église dans les poésies de V. Solovêv*, dans *Bog. Vêst.*, 1915, t. I; N. I. N., *Opinion de V.-S. Solovêv sur le catholicisme*, dans *Vêra i razum*, 1914, t. II; L. Kobilinskij-Ellis, *Monarchia S. Petri. Die kirchliche Monarchie des hl. Petrus, als freie und universelle Theokratie, im Lichte der Weisheit aus den Hauptwerken von Wladimir Solowjew*, Mayence, 1929; V. Porizka, *Solovêv et l'Église* (en tchèque), Olomouc, 1935; A. Pawlowski, *La sophiologie de Solovêv* (en polonais), dans *Miscellanea theologica*, t. XVIII, 1937.

VIII. LES ÉCRIVAINS DE LA FIN DU XIXe SIÈCLE. — Pour cette partie, voir le tableau systématique de N. Glubokovskij, *Science théologique russe*, Varsovie, 1928. Cet écrivain s'arrête surtout aux auteurs les plus importants, mais à la fin, p. 70-95, il donne des indications nombreuses et ordonnées, aptes à enrichir les notices rassemblées par Palmieri et Jugie dans leurs ouvrages de théologie orientale.

Sur l'activité développée dans les tentatives d'union avec les vieux-catholiques, cf. V. Kerenskij, *Le vieux-catholicisme*, Kazan, 1891; le même, *La question des vieux-catholiques aux temps actuels*, dans *Prav. Sob.*, 1897, t. I; A., *Il*

vecchio cattolicesimo e l'ortodossia russa, dans Bessarione, t. v, 1899; P. Světlov, *La question des vieux-catholiques dans sa nouvelle phase*, dans *Věra i razum*, 1901; I. Sokolov, *Matériaux pour l'histoire de la question des vieux-catholiques en Russie*, dans *Khr. Čten.*, 1911, t. I. Dans l'impossibilité d'indiquer en détail tous les travaux édités à l'occasion de cette controverse, nous nous contentons de citer: I. Janisev, *La conférence de Bonn*, dans *Khr. Čten*, 1874, t. III; A. Katanskij, *Sur la procession du Saint-Esprit (à propos de la question des vieux-catholiques)*, dans *Khr. Čten.*, 1893, t. I; I. Sokolov, *Correspondance de I. Janisev avec le général Kireëv*, dans *Khr. Čten.*, 1916, t. I; A. Palmieri, *Le teorie del generale Alessandro Kireev sull' unione delle Chiese*, dans *Bessarione*, sér. III, t. IX, 1912; A. Brilljantov, *Le professeur V.-V. Bolotov : sur la question du « Filioque »*, Saint-Pétersbourg, 1914. Le professeur de Kazan, Alexandre Gusev, occupe la première place parmi les opposants; il ne cessa de combattre le mouvement en question jusqu'à sa mort (1904). Voir son article : *Notre dernier mot sur les vieux-catholiques et leurs apologistes russes*, dans *Prav. Sob.*, 1904, t. I.

IX. Les théologiens contemporains. — Pour la période contemporaine : le hiéromoine Lev, *Les orientations de la pensée religieuse russe contemporaine*, dans *Irénikon-Collectanea*, n. 1, 1926; K. Pfleger, *La gnose orthodoxe de Berdjaev*, dans *Irénikon*, t. IX, 1932; J. Danzas, *Les réminiscences gnostiques dans la philosophie religieuse russe*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XXV, 1936; J. Danzas, *Les sources de la pensée théologique en Russie*, dans *Russie et chrétienté*, 1937; J. Danzas, *La voie de la philosophie religieuse russe*, dans *Russie et chrétienté*, 1933; G. Florovskij, *Chemins de la théologie russe*, Paris, 1937, p. 152 sq.

Pour la controverse sur le sophianisme, on trouve les documents relatifs à la condamnation et à la première réponse de Bulgakov dans le fascicule *Oriens und Occident*, nouvelle série, fasc. 1, mars 1936. Sur la même controverse, C. Lialine, *Le débat sophiologique*, dans *Irénikon*, t. XIII, 1936, et B. Schultze, *Zur Sophiafrage*, dans *Orientalia christiana periodica*, t. III, 1937.

M. Gordillo.

RUSTICUS, diacre romain du VIe siècle et défenseur acharné des Trois-Chapitres. — Neveu du pape Vigile, il accompagna son oncle à Constantinople lorsque celui-ci dut s'y rendre sur l'ordre de Justinien; et tout d'abord, il approuva complètement le *Judicatum* du 11 avril 548, qui condamnait les Trois-Chapitres, non sans réserver les droits du concile de Chalcédoine. Sans même se préoccuper de l'assentiment de Vigile, il travailla à répandre ce document et en fit circuler des copies qui parvinrent en Occident et y provoquèrent des troubles. Bientôt cependant il passa parmi les adversaires du *Judicatum;* et avec tout autant d'ardeur il s'efforça de représenter le pape comme un adversaire du concile de Chalcédoine, si bien que Vigile se vit contraint de l'excommunier et de le déposer du diaconat. On peut voir sur ces derniers événements les lettres de Vigile à l'évêque Valentinien de Tomi, du 18 mars 550, *P. L.*, t. LXIX, col. 51-53, et à Rusticus lui-même, du 15 août 550, *ibid.*, col. 41-51.

Lorsque le concile de 553 eut anathématisé les Trois-Chapitres, Rusticus publia, en collaboration avec l'abbé africain Félix, un ouvrage polémique contre les décisions conciliaires. Justinien prit occasion de cet écrit pour exiler les deux auteurs avec quelques-uns de leurs amis dans les solitudes de la Thébaïde. Victor de Tunnuna, *Chronic.*, ad ann. 553, cite le livre en question, et ce n'est que par lui que nous en connaissons l'existence, *P. L.*, t. LXVIII, col. 960.

Au cours de son exil ou après son retour, Rusticus écrivit sous le titre de *Contra acephalos disputatio* un important ouvrage contre les monophysites, c'est-à-dire contre les adversaires du concile de Chalcédoine et des Trois-Chapitres. Nous possédons encore cet écrit, sous une forme malheureusement fort imparfaite. Une édition en fut donnée dès 1528 par J. Sichard, à Bâle; elle a été reproduite dans *P. L.*, t. LXVII, col 1167-1254. L'ouvrage se donne comme une discussion entre Rusticus et un monophysite; il traduit fort exactement l'état d'esprit des partisans des Trois-Chapitres et constitue en même temps qu'un témoignage historique, un document de psychologie religieuse.

Après la mort de Justinien, 14 novembre 565, Rusticus put rentrer à Constantinople. Il s'y installa au monastère des acémètes qui restaient, eux aussi, des défenseurs intraitables du concile de Chalcédoine. Les moines avaient une riche bibliothèque, dans laquelle on conservait les documents les plus précieux sur les controverses qui s'étaient déroulées en Orient depuis un siècle et demi. Rusticus fit son profit de toutes ces richesses. Il reprit la vieille traduction latine des Actes des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine et la soumit à une revision attentive d'après les manuscrits grecs qu'il trouva chez les acémètes : il ajouta surtout à cette traduction un grand nombre de documents nouveaux, qu'il traduisit lui-même en latin. De ces documents, l'un des plus importants est l'ouvrage d'un ami de Nestorius, le comte Irénée, que celui-ci avait rédigé, sous le nom de *Tragédie*, pour prendre la défense de son ami et celle de ses partisans, pour justifier sa propre conduite et pour attaquer ceux qui, comme Jean d'Antioche et Théodoret, avaient fini par abandonner Nestorius. Voir art. Irénée de Tyr, t. VII, col. 2533; art. Nestorius, t. XI, col. 81-82. Rusticus put ainsi publier un ensemble assez neuf, qu'il appela *Synodicon*. Dans sa pensée le *Synodicon* était autre chose qu'une simple collection conciliaire; il devait servir surtout à défendre la cause des Trois-Chapitres, et spécialement celle de Théodoret. Tandis qu'Irénée blâmait la versatilité de l'évêque de Cyr, Rusticus s'attachait à faire valoir sa parfaite orthodoxie et les documents lui rendaient facile cette démonstration. Le *Synodicon* nous a été conservé dans un manuscrit du Mont-Cassin. Publié une première fois, mais de façon partielle et fort défectueuse par Chr. Lupus en 1681, et reproduit tel quel par Baluze en 1683, puis par Mansi et par Migne, il a été édité enfin de manière définitive par E. Schwartz, dans les *Acta conciliorum œcumenicorum*, t. I, vol. IV, Berlin, 1922-1923 et vol. III, Berlin, 1929.

G. Bardy.

RUTEAU Antoine, *Ruteus*, naquit à Mons dans la seconde moitié du XVIe siècle. Entré dans l'ordre des minimes, il professa la théologie à Anvers, fut définiteur à l'université de Louvain et provincial des Pays-Bas. Il mourut au couvent d'Anderlecht, le 9 juillet 1657. Son œuvre littéraire, assez considérable, comprend un certain nombre de publications historiques locales, en particulier les *Annales du Haynau*, continuation d'un travail de F. Vinchant, Mons, 1648, et l'explication de certains points de la règle des minimes (abstinence perpétuelle) ou de divers usages monastiques (lettres de fraternité). Le théologien retiendra : *De fructu et applicatione sacrificii missæ et suffragiorum tibri III*, Anvers, 1634, in-4°, mais surtout un commentaire de saint Thomas : *Commentariorum et disputationum in Iam partem D. Thomæ*, t. I, *De Deo uno, in quibus imprimis inquiritur et discutitur doctrina et mens primarii Ecclesiæ doctoris, D. Augustini*, Mons, 1653, in-fol. L'ouvrage n'a pas été continué.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 958; L. Devillers, dans *Biographie nationale de Belgique*, t. XX, 1910, col. 162.

É. Amann.

RUTH (LIVRE DE). I. Place dans le canon. II. Contenu. III. But. IV. Date et auteur. V. Historicité. VI. Enseignements religieux. VII. Texte.

I. Place dans le canon. — L'histoire de Ruth la Moabite n'occupe pas la même place dans le texte hébreu et dans les versions. Dans les bibles hébraïques elle se trouve dans la troisième partie, les *Ketoubim* ou Hagiographes, tandis que le livre des Juges est dans la deuxième, les *Nebiim* ou Prophètes. Elle fait partie du

groupe des cinq livres ou rouleaux, *Megilloth*, lus à certaines fêtes juives; elle y tient le second rang, après le Cantique des Cantiques et avant les Lamentations. On la lisait à la fête de la Pentecôte, en raison sans doute de son épisode principal qui se place au temps de la moisson des orges, I, 22, époque à laquelle se célébrait la fête de la Pentecôte. Le Talmud en fait le premier des Hagiographes. *Baba bathra,* 14 *b*. Dans les Septante et la Vulgate, le livre de Ruth suit immédiatement celui des Juges; il en est de même dans les anciennes listes des livres de la Bible. Cf. Méliton de Sardes, *P. G.*, t. V, col. 1216 ; Origène, d'après Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXV, *P. G.*, t. XX, col. 250; saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, 35, *P. G.*, t. XXXIII, col. 500. Saint Jérôme dans son *Prologus galeatus* ajoute à sa mention du livre des Juges que les Juifs y rattachent Ruth, parce que l'histoire qui y est rapportée s'est passée du temps des Juges; il n'ignore pas cependant que d'autres, comptant non pas vingt-deux mais vingt-quatre livres, mettaient le livre de Ruth parmi les Hagiographes. *Prolog. gal.*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 553. Josèphe pour arriver au total de vingt-deux livres devait également compter les Juges et Ruth comme un seul livre, ce qui permet de supposer que de son temps les deux livres se suivaient. *Contr. Apion.*, I, 8. Le Talmud qui range Ruth parmi les Hagiographes semble se faire l'écho de cet usage en l'attribuant au même auteur ou éditeur que le livre des Juges.

Quelle était en fait la place primitive du livre de Ruth dans le canon hébreu? Elle n'apparaît pas très nettement d'après ce qui précède. Pour ceux qui considèrent l'histoire de Ruth comme un troisième épisode, formant avec les deux précédents l'appendice du livre des Juges, l'ordre des Septante et de la Vulgate est naturellement l'ordre primitif; le début du livre : « Au temps où les Juges gouvernaient » le suppose également. Nombreux toutefois sont les critiques pour qui les différences de sujet, de style et de vocabulaire ne permettent guère de faire du livre de Ruth une composition du même genre littéraire et de la même époque que le livre des Juges et son appendice. On n'y trouve pas non plus la moindre trace de cet esprit prophétique ou deutéronomistique qui caractérise la série des livres historiques, Josué-Rois. « Il faudrait surtout admettre — et c'est la principale difficulté — qu'une fraction du recueil des *Nebiim* a été détachée après coup et transférée dans celui des *Ketoubim*. Une opération de ce genre paraît invraisemblable. L'ordre que les livres bibliques occupent dans l'Ancien Testament hébreu, ordre fondé sur des raisons de développement historique, prime d'une façon constante le classement plus raisonné, et par conséquent plus artificiel, qu'on rencontre dans les Septante. » Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, t. II, 1914, p. 153.

S'il faut au contraire, d'après les témoignages anciens et l'époque à laquelle se passe l'histoire, maintenir le livre de Ruth à la suite de celui des Juges, comme à sa place primitive, on expliquera son déplacement dans la Bible hébraïque, en disant qu'il fut détaché tardivement du livre des Juges durant l'ère chrétienne, lorsqu'on l'affecta à la lecture synagogale et que, pour cette raison, il dut prendre rang parmi les rouleaux officiels, lus aux principales fêtes. L. Wogué, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*, 1881, p. 59. Le cas est analogue à celui des Lamentations, séparées elles aussi des prophéties de Jérémie. La date de composition du livre pourra être retenue comme une indication tout au moins de la place primitive du livre dans le canon.

II. Contenu. — La courte et idyllique histoire de la Moabite Ruth est un épisode de la période des Juges. Chassé par la famine, un habitant de Bethléem de Juda, Élimélech, s'en alla avec sa femme et ses deux fils séjourner au pays de Moab. A sa mort ses fils épousèrent des Moabites; l'une s'appelait Ruth, l'autre Orpha; mais, après quelques années, les fils d'Élimélech moururent à leur tour; Noémi, leur mère, se décide alors à retourner à Bethléem, sachant la situation améliorée au pays de Juda; mais elle dissuade ses belles filles de l'accompagner; l'une, Orpha, retourne dans sa famille; l'autre, Ruth, malgré les instances de Noémi ne consent pas à se séparer d'elle et toutes deux s'en reviennent à Bethléem, où grande fut l'émotion à la vue de la détresse de celle qui, partie les mains pleines, revenait les mains vides. C. I.

C'était alors le temps de la moisson des orges; Ruth partie glaner se trouva dans un champ appartenant à Booz de la famille d'Élimélech. Elle en reçut un accueil favorable car Booz n'ignorait pas les vertus de Ruth et son dévouement, surtout pour sa belle-mère. Tout heureuse de l'événement, Noémi y voit l'augure favorable d'un mariage de sa belle-fille avec ce proche parent qui, selon la loi, avait droit de rachat sur les biens du défunt mari et droit aussi à la main de la veuve de son parent. C. II.

Sur les conseils avisés de Noémi, Ruth s'en revient auprès de Booz, tout disposé maintenant à faire valoir ses droits en rachetant le champ d'Élimélech et en épousant la veuve de son fils, à condition toutefois qu'un plus proche parent que lui ne revendique pas ses droits. C. III.

Invité solennellement à se prononcer, celui qui avait la priorité dans l'exercice du droit de rachat y renonce devant témoins aux portes de la ville; les formalités d'usage accomplies, Booz use de son droit de rachat et épouse Ruth qui lui enfante un fils, à qui l'on donne le nom d'Obed. « Ce fut le père d'Isaï, père de David. » Les derniers versets du livre, en un appendice généalogique, donnent la descendance de Pharès jusqu'à David. C. IV.

III. But. — A la simple lecture de l'histoire de Ruth, on n'imagine pas d'autre but à son auteur que celui de raconter un épisode touchant et édifiant de la vie familiale et sociale à l'époque des Juges, toute remplie par ailleurs de meurtres et de guerres. La simplicité et la douceur des mœurs d'un passé plus ou moins lointain pouvaient être données en exemple aux contemporains de l'auteur. Ce n'est pas seulement le souvenir du dévouement de la jeune Moabite qui était digne de passer à la postérité, mais encore celui de la sollicitude prudente et avisée de Noémi, de la bonté et de la générosité de Booz et même de la complaisance des moissonneurs. De tels exemples de mœurs familiales n'étaient sans doute pas rares en Israël, et si celui qu'offre la famille d'Élimélech a mérité d'être conservé, c'est que de cette famille devait descendre le chef glorieux de la dynastie des rois de Juda. Conserver une histoire édifiante relative aux origines de David, tel paraît bien le but de l'auteur dans la composition du livre de Ruth.

Ce n'est donc pas uniquement en vue de fournir la généalogie de David. Celle-ci, a-t-on dit, placée à la fin du livre, IV, 18-22, en donnerait la clef ; c'est pour faire connaître les origines de David, le grand roi d'Israël, dont ne parle pas la série historique Josué-Rois, qu'aurait été composée l'histoire de Ruth, l'aïeule de David. Outre qu'il n'est pas du tout certain que cette généalogie, reproduite semble-t-il, de I Par., II, 5-14, ait primitivement appartenu au livre de Ruth, il est évident que, si tel avait été le but de l'auteur, il n'aurait pas attendu pour le manifester les derniers versets du livre, d'autant plus que légalement Obed, l'ancêtre de David, est le fils de Mahalon et non de Booz; c'est en effet pour faire revivre le nom du défunt dans son héritage, c'est « pour que son nom ne soit point retranché d'entre ses frères et de la porte de son lieu », que Booz

tient à faire valoir son droit de rachat et à prendre en même temps pour femme Ruth la Moabite, femme de Mahalon. IV, 5, 10.

On a pensé que cette obligation du mariage léviratique serait précisément ce que voudrait avant tout rappeler l'auteur, en montrant que, même à l'égard d'une parente issue de race étrangère, l'obligation ne cessait point. Il existait en effet dans la législation mosaïque une loi dite du lévirat (du latin *levir*, beau-frère, frère du mari) qui imposait au frère d'un homme mort sans enfants l'obligation d'épouser la veuve; l'enfant premier-né de ce mariage devait porter le nom et recevoir l'héritage du premier mari. En cas de refus de la part du beau-frère, la veuve pouvait le citer devant les anciens qui devaient essayer de le persuader de se soumettre à la loi du lévirat. Si c'était inutilement, la veuve s'approchait alors de son beau-frère en présence des anciens, lui ôtait son soulier et lui crachait au visage en disant : « Ainsi sera fait à l'homme qui ne relève pas la maison de son frère. » Deut., XXV, 5-10. Sans doute le récit est ordonné en vue de la conclusion du mariage entre Booz et Ruth en vertu de la loi du lévirat et plus d'un trait en rappelle les différentes prescriptions, mais, si l'auteur avait eu réellement pour but le rappel de cette loi, il aurait souligné davantage la nécessité de sa stricte observation; non seulement il ne le fait pas, mais il ne fait non plus aucune allusion à la loi du Deutéronome, qu'il ne semble d'ailleurs pas très bien connaître, puisque le degré de parenté clairement indiqué dans la loi deutéronomique n'est pas celui qui unissait Booz et Ruth, II, 10, et que d'autre part le refus de celui qui, le premier, avait droit de rachat n'encourt pas le mépris que lui inflige la loi du lévirat de Deut., XXV, 9. Josèphe, dans ses *Antiquités judaïques*, V, XI, soucieux d'adapter l'histoire à la Loi, ajoute au récit biblique la recommandation de Booz à Ruth d'avoir à s'approcher du parent, renonçant à son droit de rachat, de le déchausser d'un de ses souliers et de lui en donner un coup sur la joue.

Si le livre de Ruth n'a pas été composé pour en faire comme une illustration des lois matrimoniales en Israël et plus particulièrement du lévirat, il ne l'a pas été davantage pour faire opposition à la défense du Deutéronome concernant l'entrée de l'Ammonite et du Moabite dans l'assemblée de Jahvé. L'exemple du mariage d'une Moabite et d'un Israélite dont naquit un fils qui devait être l'ancêtre du véritable fondateur de la monarchie en Israël était bien fait certes pour montrer que l'exclusion des Moabites de l'assemblée d'Israël n'était pas aussi rigoureuse que certains auraient pu l'entendre d'après les termes mêmes du Deutéronome, XXIII, 4-5; mais rien dans le récit qui trahisse une préoccupation polémique quelconque, et surtout il ne manquait pas d'autres exemples plus significatifs et plus décisifs à l'appui d'une opposition à l'interdiction visée; ne serait-ce que celui de Salomon qui aima beaucoup de femmes étrangères, des Moabites, des Ammonites et d'autres d'entre les nations dont Dieu avait défendu d'avoir commerce avec elles. III Reg., XI, 1-2.

Moins probable encore, bien qu'admise par maints critiques, Bertholdt, Geiger, Grätz, Kuenen, Bertholet, Nowack, l'hypothèse qui voit dans le livre de Ruth un écrit de circonstance, une sorte de pamphlet politique, au caractère franchement polémique, en réaction contre les mesures rigoureuses prises par Esdras et Néhémie au sujet des mariages des Juifs avec des femmes étrangères. I Esdr., IX-X; II Esdr., XIII, 23-29. Il y a bien l'insistance de l'auteur à accompagner le nom de Ruth de l'épithète « la Moabite », que souligne encore la réponse de Ruth à Booz : « Comment ai-je trouvé grâce à tes yeux pour que tu t'intéresses à moi qui suis une étrangère? » II, 10; mais ce n'est pas par un scrupule religieux ou patriotique que le proche parent renonce à son droit de rachat et surtout comment concevoir l'admission dans le recueil des livres sacrés d'une œuvre qui aurait été écrite en opposition avec la tendance prédominante alors dans la collection. L'hypothèse suppose de plus résolu le problème de l'époque de composition du livre.

D'après Reuss enfin, ce serait au contraire un but de réconciliation qui serait à l'origine de l'histoire. Aux habitants du royaume d'Israël, demeurés dans le pays après la chute de Samarie et la déportation en Assyrie, l'auteur aurait voulu démontrer que les rois de la dynastie davidique avaient des droits réels sur le territoire d'Éphraïm et tout le royaume du Nord, parce que, si Obed, le grand-père de David, était en fait le fils de Booz, en droit, d'après les principes mêmes du lévirat, il était le fils et l'héritier de Mahalon, fils d'Élimélech l'Éphratéen ou l'Éphraïmite, et ainsi la dynastie royale, régnant à Jérusalem, se trouvait appartenir aux Dix tribus, si bien que les sujets de l'ancien royaume d'Israël devaient s'y rallier. La thèse de l'auteur, si thèse il y a, ne semble pas de nature à convaincre ceux auxquels elle était destinée, mais son plus grave défaut c'est de manquer de base solide, car l'argument principal, sinon unique, repose sur l'interprétation plus que douteuse du mot *'Ephrâtîm*. S'il est vrai que ce terme désigne parfois un homme de la tribu d'Éphraïm, Jud., XII, 5; I Reg., I, 1; III Reg., XI, 26, il s'emploie également pour désigner un habitant de Bethléem, appelée Éphrata. I Reg., XVII, 12; Mic., V, 1. Or, c'est manifestement dans ce sens que l'entend le livre de Ruth, où nulle part d'ailleurs il n'est question d'Éphraïm.

De toutes ces hypothèses plus ou moins ingénieuses, aucune, on le voit, ne s'impose. Inutile de chercher si loin. « Il suffit, a-t-on observé, de se rappeler le goût des Orientaux pour les histoires dramatiques, piquantes ou touchantes qu'on se raconte d'une génération à l'autre. Les aventures de Noémi, de Ruth et de Booz présentaient l'intérêt et l'attrait voulus pour séduire les narrateurs et captiver les auditeurs. Puis surtout ce récit ne se rapportait pas à des personnages quelconques : il avait pour héros les aïeux du roi David, et cette circonstance lui donnait un relief exceptionnel. » Gautier, *op. cit.*, p. 152. Transmettre à la postérité un récit touchant, à tous égards édifiant et de plus non sans intérêt pour la famille royale, tel paraît bien la fin de cette histoire. Il y a lieu d'y ajouter le but providentiel, signalé déjà par les anciens interprètes chrétiens; à la question que se pose Théodoret, au début de ses courtes notes sur le livre de Ruth : « Pourquoi l'histoire de Ruth a-t-elle été écrite? », tout d'abord, répond-il, à cause du Christ Seigneur. *P. G.*, t. LXXX, col. 518. Le nom de Ruth en effet figure non seulement dans la généalogie de David mais aussi dans celle du Messie, Matth., I, 5.

IV. DATE ET AUTEUR. — L'incertitude au sujet de la place primitive du livre dans le canon se retrouve à propos de son origine ou de l'époque de sa composition, et les mêmes tendances se retrouvent, les unes en faveur d'une rédaction antérieure à l'exil, les autres pour une œuvre du temps de l'exil ou plus récente encore. Cette diversité d'opinions tient en partie à la rareté des éléments d'information et à leur manque de netteté.

1° *Pour une date tardive* se prononcent naturellement la plupart des critiques modernes non catholiques, Kuenen, Wellhausen, Bertholet, Budde, Nowack. Leurs principales raisons sont les suivantes :

1. La façon dont l'auteur parle de l'antique coutume de remettre sa chaussure à l'acquéreur d'un champ en signe de cession de son droit de propriété, laisse entendre que cet usage était depuis longtemps

tombé en désuétude, c'est pourquoi il juge nécessaire de l'expliquer : « C'était autrefois (*lefanîm*, ἔμπροσθεν, *antiquitus*) la coutume en Israël, en cas de rachat et d'échange, pour valider toute affaire, que l'on ôtât son soulier et le donnât; cela servait de témoignage en Israël. » IV, 7. Il faudrait même aller plus loin, ajoute Gautier, et comparer attentivement la loi deutéronomique sur le lévirat avec les coutumes que le livre de Ruth décrit en termes assez vagues et qu'il semble traiter comme des pratiques archaïques, inconnues de ses lecteurs. Le lévirat, tel qu'il nous est représenté par les textes de l'Ancien Testament, ne paraît pas avoir été appliqué à d'autres qu'aux frères au sens le plus strict. Seul, le livre de Ruth parle de ce droit et de ce devoir, comme s'étendant jusqu'à des parents d'un degré plus éloigné. *Op. cit.*, p. 150.

2. Le principal argument est tiré des aramaïsmes et d'autres expressions considérées comme d'époque tardive. « Le style du livre, dit Cornill, a un coloris fortement araméen et présente maintes particularités qui dénotent, sans qu'on puisse s'y méprendre, l'époque d'après l'exil. » *Einleitung...*, 2e édit., p. 343. On cite entre autres exemples le verbe *nâśâ'* avec le sens de « prendre (femme) », I, 4, au lieu du terme usuel *lâqaḥ*, cf. I Par., XXIII, 22; II Par., XI, 21; XIII, 21; XXIV, 3; I Esdr., IX, 2, 12; X, 44; II Esdr., XIII, 35; le verbe *śibbêr*, « attendre, espérer », I, 13, cf. Ps., CIII (Hebr., CIV), 27; Ps., CXVIII (Hebr., CXIX), 166; l'expression *lâhên*, I, 13, forme araméenne de *lâkhên*, « c'est pourquoi », cf. Dan. (aram.), II, 6, 9; IV, 24; le verbe *qayyêm*, « valider, confirmer », IV, 7, cf. Ez., XIII, 6; Ps., CXVIII (Hebr., CXIX), 28, 106; Esth., IX, 21, 27, 29; Dan. (aram.), IV, 8. Dans le même sens sont relevées les terminaisons en *în* au lieu de *î* pour la deuxième personne du féminin singulier à l'imparfait, II, 8, 21; III, 4, 18; en *ti* au lieu de *te* pour la deuxième personne du féminin singulier au parfait, III, 34; on fait remarquer que le nom divin *Šadday*, « le tout-puissant », I, 20, 21, employé seul sans être précédé de *'El*, Dieu, ne se rencontre jamais en prose, mais seulement dans la poésie, surtout au livre de Job, etc...

3. Pour ceux qui voient dans le livre de Ruth un pamphlet politique contre les mesures d'Esdras et de Néhémie en vue d'empêcher les mariages avec des femmes étrangères, la date de la composition s'impose.

2° *Réponse.* — Bien que présentés à de multiples reprises et avec une belle assurance, ces arguments ne semblent pas pour autant décisifs. Au premier, tiré de IV, 7, on oppose le caractère très probable de glose tardive que présente ce verset; au sujet du second, plus important, on fait observer que cet ensemble d'expressions et d'aramaïsmes ne comporte pas la conclusion qu'on se croit en droit d'en tirer, comme l'établit un examen plus attentif. Ainsi le verbe *nâśâ'*, avec le sens de « prendre (femme) », se rencontre déjà dans la Genèse, XXVII, 3; XLV, 19; Jud., XVI, 31; XXI, 23; *Šadday*, employé déjà dans les oracles à forme poétique de Balaam, Num., XXIV, 4, 16, est sans doute un terme poétique choisi à dessein par l'auteur; de telles expressions poétiques se rencontrent de même dans des livres historiques antérieurs à l'exil; le prétendu aramaïsme, *lâhên :* « c'est pourquoi », *propterea*, n'est pas à retenir, car on ne saurait le confondre avec l'araméen *lâkhên* qui a le sens de « seulement »; il n'est pas davantage une forme féminine employée pour la forme masculine ainsi qu'il arrive souvent dans la *Misehna;* cet usage postérieur ne doit pas être invoqué facilement pour l'hébreu biblique; il est probable enfin que le mot *lâhên* est fautif et qu'il faut le remplacer par *lâhêm*, « pour eux ». Cf. Joüon, *Ruth, Commentaire philologique et exégétique*, 1924, p. 40; le verbe *qayyêm*, IV, 7, ne se trouve guère à cette forme piel que dans l'hébreu postérieur et semble bien emprunté à l'araméen, l'hébreu classique l'emploie à la forme hiphil, Num., XXX, 14-15; ce verbe appartient au verset 7 du c. IV, déjà signalé comme une glose tardive. Pour d'autres mots dont on s'est plu à relever les affinités avec l'araméen ou l'hébreu récent, on constate par ailleurs leur présence dans des passages tenus généralement pour anciens. Quant aux terminaisons signalées plus haut, on y voit des formes anciennes, maintenues dans l'usage local. Cf. Driver, *Introduction to the literature of the Old Testament*, 7e édit., p. 455. Des remarques qui précèdent on peut légitimement conclure que le style du livre de Ruth dans son ensemble ne témoigne d'aucune marque de décadence; il est sensiblement différent non seulement de celui d'Esther et des Chroniques mais même de celui des Mémoires de Néhémie et n'apparaît pas inférieur à celui des meilleurs endroits des livres de Samuel. Ainsi par sa beauté et par sa pureté le style du livre de Ruth s'avère-t-il plus probablement de la période préexilienne. *Ibid.*, p. 454-455. Même jugement de la part de Kœnig, qui ne voit dans le livre de Ruth aucun des signes de la période la plus récente du développement de l'hébreu. *Einleitung in das A. T.*, p. 287.

Au troisième argument enfin, tiré du caractère de pamphlet attribué au livre, on oppose l'invraisemblance de l'admission d'un tel écrit dans le canon, à une époque où la tendance contraire prédominait; un Juif des temps postexiliens, où la moindre trace de paganisme était sévèrement condamnée et radicalement extirpée, aurait-il fait dire à Noémi, s'adressant à Ruth : « Voici que ta belle-sœur est retournée vers son peuple et vers son dieu; retourne et suis ta belle-sœur »? I, 15.

3° *Rédaction antéexilienne.* — A cette mise au point des arguments invoqués à l'appui de l'hypothèse d'une rédaction tardive, on ne manque pas d'ajouter quelques considérations favorables à une rédaction antérieure à l'exil. Ainsi, remarque-t-on, celui qui a écrit, IV, 17 : « Il naquit un fils à Noémi, et celle-ci lui donna le nom d'Obed, c'est le père de David », ne pouvait être qu'un contemporain de ce roi, car s'il avait connu de ses descendants, il n'aurait certes pas manqué d'en donner la liste, ainsi que l'y invitait le souhait du peuple à Booz : « Que Jahvé rende la femme qui va entrer dans ta maison semblable à Rachel et à Lia, qui à elles deux ont édifié la maison d'Israël. » IV, 11. Pourquoi, d'autre part, tandis que pour Samuel et Saül plusieurs de leurs ancêtres sont mentionnés, I Reg., I, 1; IX, 1, pour David, au contraire, personnage autrement important, seul est mentionné le nom de son père, I Reg., XVI, 1; XVII, 12 ? N'est-ce pas parce que l'auteur des livres de Samuel, connaissant le livre de Ruth, jugeait inutile de répéter ce qui s'y trouvait relativement à la généalogie de David? IV, 17. A côté des expressions qu'on a cru devoir interpréter comme des signes d'époque récente, la langue du livre offre par contre maintes ressemblances avec celle de livres aussi anciens que ceux des Juges, de Samuel et des Rois. Telle la formule d'imprécation : « Que Jahvé me fasse ceci et encore cela... », I, 4, fréquente dans les livres historiques : I Reg., III, 17; XIV, 44; II Reg., III, 9, 35; III Reg., II, 23; IV Reg., VI, 31; telle encore la formule *pelônî 'almônî*, un tel, IV, 1 et I Reg., XXI, 3; IV Reg., VI, 8; etc.

Une note d'éditeur à l'exposé de l'opinion du P. Joüon, adoptant le début de la période postexilienne pour la rédaction du livre de Ruth, résume ainsi les arguments en faveur d'une date plus ancienne : « La Direction de l'Institut biblique laisse l'auteur libre de soutenir son opinion. Cependant elle croit de son devoir d'avertir qu'elle tient pour beaucoup plus probable l'opinion contraire, à savoir que le livre de Ruth a été composé avant l'exil. En effet la comparaison de la langue de Ruth si peu éloignée de l'hébreu classique de la meilleure époque (l'auteur lui-même en convient)

est toute en faveur d'une date ancienne. Les particularités morphologiques relevées par l'auteur sont de véritables archaïsmes, indices d'une époque reculée, à moins qu'on ne veuille y voir le résultat d'un calcul que l'on n'a aucune raison de supposer. Le ton serein du récit, l'air de joie répandu sur toute cette idylle sont difficilement conciliables avec les circonstances pénibles que dut traverser la petite communauté juive au retour de l'exil jusqu'au triomphe des efforts politiques de Néhémie. Enfin la vie et la fraîcheur de la narration, l'abondance des menus détails semblent indiquer que l'écrivain sacré n'était pas éloigné des événements qu'il racontait. » Joüon, *op. cit.*, p. 13.

4° *L'auteur.* — Plus grande est l'incertitude au sujet de la personne de l'auteur. D'après le Talmud, *Baba bathra*, 14 *b*, Samuel a écrit son livre, les Juges et Ruth; dans ce passage, où il est également question de l'origine des autres livres de l'Ancien Testament, le mot écrire, *kâtab*, serait employé au sens de mettre par écrit ou éditer et non au sens figuré d'être auteur; c'est ce que laisse entendre le rôle qui y est attribué à Ézéchias et à son collège (?) dans l'édition d'Isaïe, des Proverbes et autres livres; ainsi ce texte nous renseignerait seulement sur l'opinion des rabbins de l'époque talmudique d'après laquelle Samuel aurait mis par écrit le livre de Ruth. Cf. Joüon, *op. cit.*, p. 14-15. Quoi qu'il en soit, beaucoup d'anciens interprètes, s'appuyant sans doute sur ce passage du Talmud, ont attribué la composition du livre au prophète Samuel. Rien toutefois ne permet d'en établir la preuve, et, même dans l'hypothèse d'une rédaction contemporaine de David, l'opinion ne s'impose pas.

V. Caractère historique. — La détermination du but de l'auteur a déjà touché à la question d'historicité, car il est bien évident que, si l'histoire de Ruth a été écrite dans un but polémique ou tendancieux, la question de sa valeur historique se pose nécessairement et l'on conçoit sans peine que toutes les réponses ne lui seront pas favorables. Pour les uns, cette histoire serait une pure fiction, qui aurait trouvé son point de départ dans ce passage du livre de Samuel où il est rapporté que David, poursuivi par Saül et obligé de chercher un refuge au pays de Moab, dit au roi de ce pays : « Que mon père et ma mère puissent, je te prie, se retirer chez vous, jusqu'à ce que je sache ce que Dieu fera de moi. » I Reg., xxii, 3 (Wellhausen). L'histoire aurait trouvé place dans le recueil de récits pieux et édifiants désigné sous le nom de *Midrasch* du livre des Rois, cité au IIe livre des Paralipomènes, xxiv, 27 (Budde). Mais c'est surtout Berthold, suivi en cela par de nombreux critiques, qui a voulu faire du livre de Ruth une histoire inventée, un simple poème, *Historisch-kritische Einleitung in das A. und N. Testament*, 1816, p. 23-37... Quelques remarques feront voir la valeur de ses arguments et partant de sa thèse.

Contre le caractère historique du livre on a surtout mis en avant le caractère symbolique des noms de plusieurs personnages; celui de Noémi, « ma suavité », « ma douceur », ceux surtout de ses deux fils : Mahalon, « maladie », et Cheljon « consomption », « anéantissement ». Avant toute conclusion basée sur cette interprétation de quelques noms propres, il y a lieu d'observer que les étymologies qu'elle suppose sont très obscures, insuffisantes par conséquent pour conclure au caractère purement allégorique des personnages désignés par ces noms. De plus, selon une juste remarque, l'auteur du livre, ignorant les noms réels de ces personnages au rôle tout à fait secondaire, aurait fort bien pu créer des noms symboliques sans rien enlever à la réalité des personnages non plus qu'à l'historicité des faits racontés. Joüon, *op. cit.*, p. 7. Non moins douteuse encore est l'étymologie du nom d'Orpha, belle-fille de Noémi, demeurée au pays de Moab et qui pour cette raison aurait été ainsi appelée parce qu'elle tourna le dos (*'ôréph*, nuque, arrière du cou) à Noémi. Quant aux noms des deux personnages principaux Booz et Ruth, aucune étymologie proposée n'est satisfaisante. Une preuve en outre que ces différents noms ne sont pas de pure invention de l'auteur, c'est que, celui-ci ignorant le nom du proche parent de Ruth qui pouvait le premier faire valoir son droit, il ne s'est pas cru permis de lui en créer un; comment dès lors aurait-il imaginé celui de personnages au rôle encore plus effacé comme Orpha ou les deux fils d'Élimélech? Il n'y a donc rien de ce côté qui s'oppose à la réalité historique des héros du livre et par conséquent à celle de l'histoire elle-même. Rien non plus du côté du caractère de ces héros; ne sont-ils pas en effet trop parfaits pour être réels; n'ont-ils pas été idéalisés? Certes les principaux d'entre eux sont de beaux exemples de vertus sociales et familiales; mais c'est précisément pourquoi leur histoire a été racontée; le tableau de plus n'est pas sans ombre : Orpha et le proche parent de Noémi n'ont pas la générosité ni le désintéressement de Booz ou de Ruth.

Le caractère de l'époque des Juges à laquelle se déroule l'histoire de Ruth n'est pas, comme on le prétend, incompatible avec cette idylle toute pacifique. Entre les périodes de luttes et de barbarie, il y eut place pour des accalmies où pouvaient s'épanouir dans la paix les vertus familiales. Jud., iii, 11, 30. A côté des héroïnes des temps troublés de cette époque, telles que Débora ou la fille de Jephté, il y eut place pour d'autres héroïnes de temps moins agités, telles que Ruth et Noémi.

Le fait rapporté au livre de Samuel, I Reg., xxii, 3, à savoir la démarche de David auprès du roi de Moab pour lui demander un asile pour son père et sa mère, n'est pas sans ajouter une forte présomption en faveur de l'historicité des faits relatés au livre de Ruth. David pouvait en effet tirer argument de ses attaches familiales avec le pays de Moab pour y obtenir quelque appui dans le danger qui menaçait ses parents, d'autant plus que Saül ayant guerroyé contre les Moabites, I Reg., xiv, 47, ceux-ci pouvaient se montrer accueillants à un ennemi de ce roi.

L'autorité du premier évangéliste peut enfin être invoquée en faveur de l'historicité du livre de Ruth; saint Matthieu, dans sa généalogie de Notre-Seigneur, i, 3-6, en reproduisant Ruth, iv, 18-22, entend bien parler de personnages réels. Il en est de même de l'historien juif Josèphe dans ses *Antiquités judaïques*, V, xi.

Une opinion moyenne, celle de nombreux critiques non catholiques, admet la réalité historique de l'événement principal du livre, le mariage de la Moabite Ruth, tout en se montrant plus réservée sur la vérité des détails du récit. On peut en effet supposer à la base de ce récit, selon la remarque de Driver, des traditions de famille concernant Ruth et son mariage avec Booz; l'auteur du livre leur a donné une forme littéraire qui a peut-être idéalisé dans une certaine mesure les caractères et les épisodes. *Op. cit.*, p. 456.

Pour simple mention les hypothèses de Winckler et de Gunkel. Le premier découvre dans la chaste idylle de Ruth un bas-fond mythologique; Ruth serait Ištar-Tamar et Booz Tammuz-Marduk, cf. *Altorientalische Forschungen*, IIIe série, 1902, p. 65-78 ; le second y voit un emprunt aux contes antiques, à l'histoire d'Isis, dépouillée de son caractère magique. Cf. *Reden und Aufsätze*, 1913, p. 65-92.

VI. Enseignement religieux. — De par sa nature même et son contenu le livre ne saurait présenter une grande richesse doctrinale. Il s'en dégage néanmoins quelques enseignements religieux.

Et tout d'abord celui que donne l'exemple des trois personnages principaux : Noémi, Ruth et Booz. Leurs

paroles comme leurs actes renferment une leçon de piété envers la famille. « Pour se faire aimer si profondément de ses brus, note le P. Joüon, Noémi devait être sans doute la plus aimante des belles-mères. Le caractère désintéressé de son affection se montre dans ses efforts pour dissuader ses brus de partager sa triste existence et dans sa préoccupation de chercher un mari pour Ruth. Celle-ci est admirable dans son dévouement pour sa belle-mère; elle renonce pour elle à sa famille, à son pays et à l'espoir d'un second mariage. Elle obéit entièrement à Noémi pour le choix d'un mari : si celui-ci était riche, par contre il n'était plus jeune, III, 10. Mais Ruth voit en lui le *goêl* qui donnera une postérité à Élimélech. C'est la piété filiale qui la pousse à ce mariage, comme Booz lui-même le proclame, III, 10. » *Op. cit.*, p. 2. Booz de son côté ne demeure pas insensible aux qualités morales de la glaneuse moabite; ce sentiment, avec sa piété envers son parent Élimélech, le décide au mariage avec Ruth. Sa générosité apparaît d'autant plus louable qu'elle s'exerce sans la contrainte de la loi du lévirat; il ne s'agit pas, en effet, d'un mariage léviratique proprement dit; Booz, non plus que le parent dont il recueille les droits et assume la charge, n'est le beau-frère de Ruth, ni même de Noémi; seule la piété envers un parent défunt pour conserver son nom sur son héritage inspire sa conduite.

Une autre leçon se dégage encore de l'histoire de Ruth, celle de la providence divine, disposant les événements de la vie humaine et ménageant après l'épreuve le bonheur. C'est ce que souligne l'expression de la reconnaissance de Noémi à la nouvelle de l'accueil bienveillant fait par Booz à Ruth : « Qu'il soit béni de Jahvé, qui n'a pas renoncé à sa bonté envers les vivants et envers les défunts. » II, 20. C'est ce que souligne également l'historien Josèphe disant à la fin du récit du mariage de Ruth : « J'ai été obligé de rapporter cette histoire pour faire connaître que Dieu élève ceux qu'il lui plaît à la souveraine puissance, comme on l'a vu en la personne de David, dont telles furent les origines. » *Ibid.*

Quant à la notion de la divinité elle-même, la conception antique s'exprime dans les paroles de Noémi à Ruth pour l'exhorter à suivre l'exemple d'Orpha et à retourner comme elle vers son peuple et vers son dieu, I, 15. Il ne vient pas à l'idée de Noémi que sa belle-fille, restant au pays de Moab, puisse honorer d'autre dieu que celui de son peuple. Est-ce la même idée qui se retrouve dans les paroles de Ruth à Noémi : « Ton peuple est mon peuple, ton Dieu est mon Dieu? » N'est-ce pas plutôt cette idée que le Dieu d'Israël est aussi le Dieu de tous les peuples et qu'une Moabite même qui « vient s'abriter sous les ailes de Jahvé », II, 12, n'est pas rejetée par lui, mais entre dans la communauté d'Israël, acquiert les droits d'une Israélite et deviendra, selon les desseins providentiels, l'aïeule du roi David et du Messie lui-même. Joüon, *op. cit.*, p. 3; Fillion, art. *Ruth* dans Vigouroux, *Dictionn. de la Bible*, t. V, col. 1281.

VII. Texte. — Le texte hébreu du petit livre, dont le charme poétique a été si souvent loué, nous est parvenu dans un état assez médiocre; on y a relevé une tendance, soit des scribes, soit du dernier recenseur, à abréger. La version des Septante, par une très grande littéralité, est de la plus grande importance pour la reconstitution de l'original; de ses deux principaux manuscrits, *Vaticanus* et *Sinaïticus*, le premier présente, comme pour les Rois, un texte préorigénien. La version syriaque est au contraire libre et parfois même très libre, et à cause de cela même difficile à utiliser pour la reconstitution de l'hébreu. La Vulgate enfin, traduction assez libre et élégante, suppose dans quelques passages un texte hébreu quelque peu différent du texte massorétique actuel. Du Targum d'époque assez tardive, pas grande utilité à retirer. Cf. Joüon, *op. cit.*, p. 18-22; Hamann, *Annotationes criticæ et exegeticæ in librum Ruth ex vetustissimis ejus interpretationibus depromptæ*, 1871.

I. Commentaires. — Chez les Pères on ne trouve guère à mentionner que les très courtes explications de Théodoret, *P. G.*, t. LXXX, col. 518-528. Outre les commentateurs de tout l'Ancien Testament et ceux du livre des Juges y ajoutant ordinairement celui du livre de Ruth, on peut citer parmi les anciens : Nicolas de Lyre, Tostat, Serarius, Sanchez, Bonfrère, dom Calmet.

Parmi les modernes, chez les catholiques : Clair, *Les Juges et Ruth*, 1878, dans la Bible de Lethielleux; von Hummelauer, *Commentarius in libros Judicum et Ruth*, 1888, dans *Cursus Scripturæ sacræ*; Joüon, *Ruth, commentaire philologique et exégétique*, 1924, dans *Scripta pontificii Instituti biblici;* Schulz, *Das Buch der Richter und das Buch Ruth*, 1926, dans *Die Heilige Schrift* de Feldmann et Herkenne; C. Lattey, *The Book of Ruth*, dans *The Westminster version of the Sac. Script.*, Londres, 1935. — Chez les non-catholiques : Bertheau, *Das Buch der Richter und Ruth*, 1845; 2e édit., 1883, dans *Kurzgef. exeget. Handbuch zum A. T.;* Keil, *Josua, Richter und Ruth*, 1863; 2e édit., 1874, dans *Biblischer Commentar* de Keil et Delitzsch; Oettli, *Das Buch Ruth*, 1889, dans *Kurzgef. Kommentar* de Strack et Zöckler; Bertholet, *Das Buch Ruth*, dans *Die fünf Megillot*, 1898, du *Kurzer Hand-Commentar* de Marti; Nowack, *Richter-Ruth*, 1900, dans *Handkommentar* de Nowack; Cooke, *The Book of Ruth*, 1913, dans *Cambridge Bible for schools and colleges*.

II. Travaux. — Umbreit, *Ueber Geist und Zweck des Buches Ruth*, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, 1834, p. 305-308; Auberlen, *Die drei Anhänge des Buches der Richter*, *ibid.*, 1860, p. 536-578; Raabe, *Das Buch Ruth und das Hohelied...*, 1879; Budde, *Vermutungen zum Midrasch der Könige*, dans *Zeitschr. für alttest. Wissenschaft*, 1892, p. 37-51; Bewer, *Die Levirutsehe im Buche Rut*, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, 1903, p. 328-332; *The ge'ullah in the Book of Ruth*, dans *American Journal of semitic languages*, t. XIX, p. 143-148; t. XX, p. 202-206; Caspari, *Erbtochter und Ersatzehe im Ruth IV.*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. XIX, p. 115-129.

Articles de dictionnaires et encyclopédies : Fillion, *Ruth* et *Ruth (livre de)*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 1273-1282; W.-R. Smith et T.-K. Cheyne, *Ruth (Book of)*, dans Cheyne, *Encyclopædia biblica*, t. IV, col. 4166-4172; Redpath, *Ruth* et *Ruth (book of)*, dans Hastings, *A Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 316; Kaulen, *Ruth*, dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 3e édit., t. X, col. 1417-1418; V. Orelli, *Ruth*, dans Herzog, *Protest. Realencyklopædie*, 3e éd., t. XVII, p. 265-267.

A. Clamer.

RUTHÈNE (ÉGLISE), dite plus correctement aujourd'hui Église ukrainienne. — Le mot ruthène est un vocable qui prête à confusion. Au début il était la traduction latine approximative du mot « russe ». Mais, on l'a fait remarquer ci-dessus, col. 208, il y a au moins trois Russies : la Russie du Nord ou Moscovie (celle qui a réussi à imposer son hégémonie aux deux autres), la Russie-Blanche à l'Ouest, enfin la Petite-Russie ou Ukraine au Sud dont Kiev a été le centre, et qui est la partie le plus anciennement civilisée et christianisée. C'est à cette dernière partie que l'usage a peu à peu réservé le nom de Ruthénie. Étymologiquement, l'Église ruthène est donc l'Église d'Ukraine.

Or, malgré ses caractères ethniques nettement tranchés, malgré sa langue qui le différencie des nations voisines, le peuple ukrainien, faute de frontières naturelles, n'a jamais réussi à se constituer de manière définitive, à l'époque moderne, en un État indépendant. Il a toujours été disputé entre les deux grands États voisins, la Pologne à l'Ouest, la Moscovie au Nord. Ces tiraillements politiques ont laissé des traces fort apparentes dans l'histoire de son Église. L'influence polonaise qui s'est exercée, à partir du XIVe siècle, sur une grande partie de l'Ukraine a orienté peu à peu vers Rome une fraction importante de l'Église ukrainienne, malgré ses origines byzantines et sa longue soumission

à Constantinople. Finalement, l'*union de Brest* a rattaché définitivement à Rome cette fraction, dont le centre d'équilibre est à chercher surtout en Galicie. C'est à elle que s'applique plus spécialement le vocable d'Église ruthène, devenu synonyme d'Église russe-unie. C'est de cette Église unie qui a conservé son droit canonique byzantin et sa liturgie byzantine (en slavon) qu'il est avant tout question ici.

Après les partages de la Pologne de la fin du XVIIIe siècle, elle avait conservé une vitalité suffisante dans la partie qui était attribuée à l'Autriche-Hongrie. Plus difficilement s'était-elle maintenue dans la « Pologne du Congrès », passée sous la domination russe; quant aux ramifications importantes qu'elle envoyait dans la Russie proprement dite, elles n'avaient pas tardé à disparaître.

La Grande Guerre, en amenant la résurrection de la Pologne et le dépècement de l'ancienne Autriche-Hongrie a mis l'Église ukrainienne dans une situation nouvelle. La grande partie de ses ressortissants se trouvent être membres de l'État polonais, et, par la force même des choses, l'Église ruthène, qu'elle le veuille ou non, est surtout une confession « polonaise », dont le statut est réglé par les diverses conventions étudiées à l'art. POLOGNE, t. XII, col. 2464 sq. Cette situation de fait n'empêche pas l'Église ukrainienne de regarder, par-dessus la frontière russo-polonaise, dans la direction de l'Ukraine demeurée russe, et qui n'a pu, comme elle l'avait un instant espéré, se soustraire à la domination soviétique.

De toutes façons, malgré son loyalisme parfait à l'endroit de Rome, l'Église ruthène ne perd pas de vue les autres Ukrainiens qui, pour des raisons où la politique a joué le grand rôle, ne sont pas rattachés au centre de l'unité catholique. Ce n'est pas seulement conscience de liens ethniques et nationaux, c'est souvenir d'un passé religieux commun, qui ne fut pas sans gloire. C'est pourquoi l'on trouvera ici, à diverses reprises, mention de l'Église ruthène « orthodoxe », entendant par là l'Église ruthène qui ne reconnaît pas l'autorité suprême de Rome.

Après ce qui vient d'être dit, il est facile de comprendre que nombre des questions traitées ici ont déjà été touchées ou même étudiées plus à fond dans l'art. RUSSIE. C'est vrai pour la période des origines; c'est vrai aussi pour les XVIIe et XVIIIe siècles et spécialement en ce qui concerne l'école de Kiev. Le lecteur est renvoyé d'office à ces développements. Pour ce qui est des données administratives et statistiques, on se référera à l'art. POLOGNE.

I. Histoire sommaire. II. État actuel (col. 392). III. Littérature ecclésiastique (col. 395).

I. HISTOIRE SOMMAIRE DE L'ÉGLISE RUTHÈNE. — 1° *Les origines.* — Les premières mentions de l'État ruthène de Kiev sont contemporaines de celles qui concernent l'activité des missionnaires du patriarche de Constantinople Ignace envoyés en Ruthénie et qui réussirent à baptiser deux princes-souverains de Kiev, Ascold et Dyr vers 870. A partir de ce moment, l'expansion du christianisme en Ruthénie ne cesse de croître, surtout le long du grand chemin qui unit, par le Dniéper et la Volkhov, la mer Noire à la mer Baltique. Ce chemin a été nommé « le chemin de la Scandinavie »; c'est celui qui amène les Varègues en Grèce et à Constantinople. La foi chrétienne fut alors professée non seulement par les commerçants grecs et par les soldats varègues, mais aussi, du moins en partie, par la population slave.

Sous le règne du prince-souverain Igor (914-945), les chrétiens étaient déjà nombreux en Ruthénie et, dans un traité avec l'Empire byzantin (944), parmi les membres de la délégation ruthène, les chrétiens sont mentionnés les premiers. Dès ce temps il y avait à Kiev une église de Saint-Élie pour « la Ruthénie chrétienne ». La femme du prince Igor, Olga, devenue après sa mort régente de Ruthénie (945-957), se fit baptiser; elle entretint des rapports diplomatiques avec le basileus Constantin VII Porphyrogénète, puis avec l'empereur d'Allemagne Othon Ier le Grand. Néanmoins la mission de l'évêque Adalbert, envoyé en Ruthénie par Othon Ier en 961-962 ne réussit pas, car la princesse Olga dut à ce moment céder le pouvoir à son fils Svjatoslav Ier le Conquérant (957-972), qui ne voulait pas abandonner la religion de ses aïeux. Le fils aîné et successeur de Svjatoslav Ier, Jaropolk Ier (972-979) était sur le point d'accepter le christianisme, mais entre temps il fut expulsé par son frère cadet, Vladimir Ier, qui jusqu'alors était prince de Novgorod-la-Grande.

Après la victoire de Vladimir Ier le Grand (980-1015), il y eut une courte période de réaction païenne. Mais, souverain intelligent, Vladimir se rendit compte que ce n'était pas dans le paganisme que son immense État pouvait trouver une base solide de morale et de civilisation. Ce fut la cause principale qui l'inclina à introduire le christianisme en ses États; d'autre part, il voulait s'apparenter avec la dynastie de Byzance, ce qui n'était pas possible pour un prince païen. En 988, il aurait été baptisé en Chersonèse Taurique (Crimée) par des prêtres grecs, après quoi le christianisme fut introduit en Ruthénie comme religion officielle.

Du fait que Vladimir était apparenté avec la dynastie impériale byzantine, on pourrait croire que la foi chrétienne a été introduite en Ruthénie directement de la Grèce byzantine; mais l'historien ukrainien Étienne Tomašivskyj († 1930) le nie. Il affirme notamment que la première hiérarchie ecclésiastique, archevêque, évêques et clergé, est arrivée en Ruthénie du patriarcat bulgare d'Okhrida. En effet, le clergé grec de la suite d'Anna, fille de l'empereur byzantin et femme de Vladimir, ignorait la langue slave, ce qui le rendait peu capable d'activité missionnaire. L'Église ruthène, de même que le patriarcat d'Okhrida, est ainsi devenue le terrain que se sont disputé les influences byzantine et romaine; elle eut même parfois des tendances à l'émancipation ou, comme l'on dit, à l'autocéphalie. Sous le règne de Jaroslav le Sage (1019-1054), par exemple, un prêtre ruthène, Hilarion, devint métropolite (en 1051) malgré l'opposition du patriarche de Constantinople. Cette tension entre les Ruthènes et Constantinople explique le fait que l'Église ruthène entretint des relations avec le Saint-Siège jusqu'à la fin du XIe siècle, alors que les rapports entre Byzance et Rome étaient rompus depuis le temps de Michel Cérulaire, patriarche de Constantinople, qui avait consommé, en 1054, la séparation de l'Église grecque et de l'Église romaine.

C'est seulement au début du XIIe siècle que la métropole ruthène de Kiev reconnut de nouveau l'autorité du patriarcat de Constantinople (1104), à cause des liens de parenté entre les Rurikides de Kiev et les empereurs de Byzance. Mais la Ruthénie n'abandonnait pas ses tendances à l'autocéphalie. En 1147, le concile des évêques ruthènes, rompant le lien de subordination qui les rattachait au patriarche de Constantinople, confia la dignité de métropolite à un moine ruthène, Clément Smolatyč (1147-1155). La bénédiction lui fut donnée avec les reliques du pape saint Clément. Mais Kiev étant tombé, après la mort du grand-prince souverain Iziaslav II (1154), sous le pouvoir de Georges, prince de Souzdal, le berceau du futur État moscovite, on vit revenir en Ruthénie les métropolites grecs dépendant du patriarche de Constantinople.

2° *L'époque mongole. Lutte d'influence entre le Nord et le Sud.* — Pendant les invasions des Mongols, qui

établirent vers le milieu du XIIIe siècle sur tous ces pays une domination plus ou moins contestée, les Ruthènes s'efforcèrent de rétablir les rapports avec le Saint-Siège. En 1245, un archevêque ruthène, nommé Pierre, participe au concile œcuménique de Lyon. Daniel, prince-souverain de Galicie et de Lodomérie (1205-1264), ayant donné son consentement à l'union de l'Église ruthène avec Rome, fut couronné roi par le légat du pape Innocent IV (1253). Malgré cela, le royaume galicien n'ayant pas trouvé d'appui en Europe occidentale fut forcé de se soumettre à la Horde d'or mongole; les rapports avec le Saint-Siège furent de nouveau rompus.

La situation de la ville de Kiev près de la zone des steppes rendait sa sécurité très problématique à cause des incursions des Mongols. C'est pourquoi les métropolites Cyrille (1245-1281) et Maxime (1283-1305) changèrent souvent de résidence, s'arrêtant le plus longtemps à Vladimir-sur-Klazma. En ce temps-là, il n'y avait plus d'unité nationale ou politique dans les États des Rurikides : la distinction entre la partie méridionale ruthène (aujourd'hui Ukraine) et le Nord (qui par la suite s'appela Moscovie, puis Russie à partir du XVIIIe siècle) était alors déjà fortement accentuée. C'est pourquoi les souverains ruthènes de Galicie et Lodomérie, ne voulant pas que leurs sujets dépendissent au point de vue religieux d'un chef étranger, habitant l'État des princes moscovites, exigèrent finalement des patriarches de Constantinople l'érection d'une métropole galicienne. Grâce aux démarches commencées par Léon Ier (1264-1301), celle-ci fut créée à Halytch (1302), sous le règne de son fils, Georges Ier (1301-1308). Son existence fut courte; après la mort du premier métropolite galicien de Halytch, Niphonte, et de celui de Kiev, Maxime (qui depuis 1299 résidait toujours à Vladimir-sur-Klazma), le candidat galicien, Pierre, supérieur de l'abbaye de Saint-Sauveur-sur-Rata (Galicie), fut ordonné comme « métropolite de la Ruthénie tout entière » (1308-1326). Après avoir résidé parfois dans le royaume galicien, parfois dans l'État moscovite, il s'établit définitivement à Moscou, qui, dès le début du XIVe siècle, était devenue le centre politique des États septentrionaux des Rurikides, remplaçant les villes de Souzdal et de Vladimir-sur-Klazma. Le Grec Théognoste, qui monta sur le siège métropolitain après la mort de Pierre et résida à Moscou, s'efforça de maintenir l'unité de l'ancienne métropole de Kiev, quoique le siège métropolitain de Halytch fût occupé alors par le métropolite Gabriel, et ensuite par Théodore, ordonnés eux aussi par les patriarches de Constantinople. Sous la pression du métropolite Théognoste et du prince moscovite Siméon le Téméraire, la métropole galicienne fut supprimée définitivement en 1347, par le patriarche moscovite Isidore Voukhiras.

3° *La conquête polonaise. Les débuts de l'union ecclésiastique. Les deux Églises ruthènes.* — Après l'extinction des Romanides (branche galicienne des Rurikides), le sud-ouest du royaume galicien (Galicie orientale et pays de Kholm d'aujourd'hui) fut occupé par le roi polonais Casimir le Grand (1349), tandis que le reste de ce royaume (Lodomérie) et les autres États ruthènes sur le Dniester et le Dnieper avec leurs affluents étaient rattachés à la Lithuanie. Le grand-duché de Lithuanie, ayant absorbé tant d'éléments ruthènes, fut imprégné de cette civilisation ruthène, beaucoup plus élevée que la sienne, il accepta même le nom de grand-duché lithuano-ruthène.

Grâce au roi polonais Casimir le Grand, la métropole galicienne fut rétablie encore une fois par le patriarcat constantinopolitain (1371), mais elle n'englobait que les territoires ruthènes, occupés par Casimir. Aussi les grands-ducs lithuano-ruthènes rétablirent-ils, durant la seconde moitié du XIVe siècle, à Kiev, le siège des « métropolites de la Ruthénie tout entière » (les métropolites de Moscou se servaient simultanément du même titre).

Le métropolite lithuano-ruthène de Kiev, Cyprien Camblak, devint en 1389 métropolite « de la Ruthénie tout entière »; à partir de ce moment-là il résida d'ordinaire à Moscou († 1407). Il s'efforça, de même que son neveu et successeur, Grégoire Camblak (1415-1419), de rétablir l'union avec le Saint-Siège, mais il ne put y réussir. La métropole de Halytch fut supprimée après la mort de Cyprien Camblak. Il n'y eut plus qu'un seul métropolite, dépendant du royaume lithuano-polonais, pour la Ruthénie et pour la Moscovie jusqu'à 1440, date à laquelle le métropolite Isidore rétablit l'union avec le Saint-Siège au concile de Florence. Après son retour à Moscou il fut arrêté, mais il réussit à s'enfuir. Le métropolite Jonas fut élu en 1448 par le synode de Moscou sans le consentement du patriarche constantinopolitain, et Isidore rentré à Rome renonça à sa dignité. Grégoire Bulhar fut nommé par le pape Calixte III (1455-1458) métropolite ruthène de Kiev; à partir de ce moment-là les métropoles de Kiev et Moscou demeurèrent séparées. En 1470, Grégoire fut confirmé aussi par le patriarche de Constantinople. Ses successeurs Missaël Rahoza (1473-1477) et Joseph Bulharynovyč (1497-1501), tout en reconnaissant l'autorité du patriarche constantinopolitain, entretenaient néanmoins des rapports avec le Saint-Siège (1473, 1476 et 1497). Les efforts de la métropole ruthène de Kiev au XVe siècle pour s'unir à l'Église catholique ne furent couronnés d'aucun succès positif à cause, semble-t-il, de la passivité de la Curie romaine.

C'est seulement à la seconde moitié du XVIe siècle que le Saint-Siège procéda à une action tendant à ramener les Ruthènes à l'unité catholique. Envoyés par lui, les jésuites s'efforcèrent surtout de gagner le prince Constantin-Basile Ostrogskyj, protecteur de l'Église ruthène; mais le prince Ostrogskyj, bien qu'il fût favorable à l'unification du monde chrétien, la concevait surtout comme une entente du Saint-Siège avec les quatre patriarches orientaux de Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Le fait que tous ces patriarches résidaient en territoire ottoman, et que les Turcs étaient toujours en lutte avec l'Europe chrétienne, rendait irréalisable l'idée du prince Ostrogskyj. Mais entre temps certains évêques ruthènes, de leur initiative propre, déclarèrent au Saint-Siège leur désir d'union. Ils étaient froissés de la politique des patriarches constantinopolitains qui, en conférant à certaines confréries religieuses les droits de stauropégie, soumettaient à leur contrôle les évêques eux-mêmes (voir art. PATRIARCATS, t. XI, col. 2278). Le métropolite ruthène, Michel Rahoza (1589-1599), avec tous ses évêques (excepté ceux de Léopol et Peremyšl) conclurent, en 1596, l'union avec l'Église catholique à Brest-sur-le-Boug. Malheureusement ils ne réussirent pas à gagner la confiance de la société ruthène, qui, en majeure partie, considérait l'union comme un procédé déguisé de latinisation du rite oriental. Ce furent les Cosaques Zaporogues qui donnèrent à l'orthodoxie l'appui le plus fidèle. Sous la protection de leur hetman Pierre Konaševyč-Sahajdačnyj, un nouveau métropolite et des évêques orthodoxes furent ordonnés à Kiev par le patriarche de Jérusalem Théophane, en 1620.

La Ruthénie (Ukraine et Ruthénie-Blanche d'aujourd'hui) devenait ainsi le terrain d'une lutte confessionnelle. Les efforts du métropolite ruthène catholique Joseph Velamyn Rutskyj (1613-1637) et d'un célèbre polémiste d'abord orthodoxe puis converti au catholicisme, Mélèce Smotryckyj (1578-1633) et d'autres patriotes ruthènes au XVIIe siècle, n'aboutirent à

aucun succès, parce que les Ruthènes orthodoxes s'abstenaient de tous pourparlers avec les Ruthènes-unis; d'autre part les catholiques du rite latin (Polonais), manquaient, eux aussi, de considération pour les nouveaux catholiques grecs-unis. En 1632, la hiérarchie orthodoxe fut reconnue par la Diète polonaise, c'est pourquoi à partir de ce moment-là il y eut officiellement deux métropolites ruthènes de Kiev, l'un catholique-grec (grec-uni), l'autre orthodoxe. La métropole ruthène catholique était composée des archevêchés de Polock et Smolensk, et des évêchés de Vladimir, de Kholm et de Pinsk. Les évêchés de Léopol, de Peremyšl, de Loutsk et de Mohilev et l'archidiocèse métropolitain de Kiev constituaient la métropole ruthène orthodoxe.

Le plan du métropolite catholique Ruckyj, qui voulait unifier l'Église ruthène sous un patriarche de Kiev, — cette dignité devant être offerte au métropolite orthodoxe Pierre Moghila (métropolite de 1632 à 1647) — ne réussit pas, parce que le Saint-Siège s'opposait à la création du dit patriarcat. Puis les guerres des Cosaques ukrainiens contre la Pologne, qui suivirent l'insurrection de l'Ukraine en 1648, empêchèrent le successeur de Moghila, Silvestre Kossov (1647-1657) de continuer les pourparlers, qui préparaient l'œuvre de l'unification des Églises ruthènes. Dans les traités diplomatiques de Zboriv (1649) et de Hadiatch (1658), qui devaient mettre fin à la guerre ukraino-polonaise, le gouvernement du nouvel État ukrainien exigea même la suppression de l'Église ruthène catholique-unie.

L'État ukrainien ayant été partagé en 1667 entre la Pologne et la Moscovie, la métropole ruthène orthodoxe de Kiev tomba sous l'influence du patriarcat de Moscou (1685) qui restreignit de plus en plus ses droits; en 1722, la métropole orthodoxe de Kiev devint un simple archevêché. Mais, pendant ce temps, en Ukraine occidentale et en Ruthénie-Blanche, sous la domination polonaise, l'union ecclésiastique faisait des progrès remarquables. En 1691, l'évêque orthodoxe de Peremyšl, Innocent Vynnyckyj accédait à l'union; en 1700, l'évêque de Léopol, Joseph Šumlanskyj; en 1702, l'évêque de Loutsk, Denis Jabokryckyj. En Ruthénie-Blanche, seul l'évêché de Mohilev resta orthodoxe jusqu'au partage de la Pologne. L'Église grecque-unie, autrefois considérée par les Cosaques comme une intrigue polonaise, est devenue une Église nationale ruthène (ukrainienne et blanc-ruthène), dès que les patriarches de Moscou ont commencé de se servir de l'archevêché de Kiev comme d'un moyen de russification de la population ukrainienne et blanc-ruthène.

Le métropolite ruthène catholique Léon Kyška (1713-1728) convoqua le concile ecclésiastique de Zamostia (1720) en vue de la réorganisation de l'Église ruthène catholique. A l'ordre du jour du dit concile figuraient les questions suivantes : l'élimination des éléments latins introduits dans le rite oriental, le rétablissement de la discipline au sein de l'Église, la conservation de son individualité rituelle, le conflit entre le clergé séculier et l'ordre des basiliens. Le dit ordre de Saint-Basile constituant une province religieuse séparée, dont l'archimandrite était toujours de 1617 à 1675 le métropolite ruthène grec-uni, avait eu de grands mérites dans l'union de l'Église ruthène avec l'Église romaine. Plusieurs propagateurs de l'union et des plus dévoués avaient été élevés dans les couvents des basiliens. Plus instruits que le clergé séculier, les basiliens donnaient beaucoup de soin à l'éducation de leurs novices. Malheureusement plusieurs Polonais accédèrent à l'ordre de Saint-Basile — trop souvent dans la seule intention de faire carrière — en y apportant l'esprit polonais et latin, étranger à l'Église ruthène. Ainsi les basiliens s'éloignaient-ils de plus en plus de la nation ruthène (ukrainienne et blanc-ruthène), en se polonisant. En se fondant sur les résolutions du concile de Zamostia, selon lesquelles chaque évêque devait passer par le noviciat monacal, les basiliens prétendaient que seuls les membres de leur ordre pouvaient porter la mitre. En fait la plupart des évêques aux XVIIe et XVIIIe siècles provenaient de l'ordre basilien; et s'il y avait parmi eux des gens sincèrement attachés à l'Église et à la nation ruthènes, il y avait aussi des Polonais. Pour fermer au clergé séculier l'accès des dignités, les basiliens n'acceptaient pas celui-ci dans leurs écoles. Certains métropolites, Léon Kyška, Athanase Šeptyckyj (1729-1746), quoique anciens basiliens, luttèrent contre cette hégémonie de l'ordre. Au XVIIIe siècle une nouvelle province des basiliens fut créée en Ukraine, l'autre englobant la Ruthénie-Blanche; l'ordre fut dirigé par un protoarchimandrite et deux Pères provinciaux (archimandrites). Jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, les écoles des basiliens étaient très nombreuses dans toute l'Ukraine sur la rive droite du Dniéper (Galicie, Volhynie, Podolie et la partie de la voyvodie de Kiev sur la rive droite du Dniéper qui était sous la domination polonaise) et en Ruthénie-Blanche; c'étaient les temps de l'épanouissement de l'Église grecque-unie.

4° *Le partage de la Pologne. Recul de l'Église ruthène-unie.* — La Russie orthodoxe, en s'ingérant de plus en plus dans la vie intérieure de l'État polonais, complètement livré à l'anarchie, donnait un appui considérable à l'orthodoxie en Ukraine et en Ruthénie-Blanche. Les métropolites et partiellement les évêques grecs-unis n'étaient pas capables de s'opposer à cette invasion de l'orthodoxie, tandis que, sous les métropolites Philippe Wolodkowicz (1762-1778), Jason Smogorzewski (1780-1786) et Théodose Rostocki (1788-1794) décidément polonisés, le bas clergé, peu instruit, ne se rendait pas bien compte des différences dogmatiques qui séparaient l'union ecclésiastique et l'orthodoxie. Seuls un petit nombre des prêtres avaient une instruction sérieuse, tout en étant attachés à leur peuple; plusieurs en furent victimes, martyrisés par les confédérés polonais de Bar (1774-1775) ou condamnés par les cours martiales russes à Loutsk (1788).

La grande diète polonaise (1788-1792) avait conféré au métropolite des Ruthènes grecs-unis un siège au Sénat, d'ailleurs le dernier après tous les évêques du rite latin. La réunion des orthodoxes à Pinsk en Pologne (1791) avait, de son côté, réorganisé l'Église orthodoxe qui devait constituer une métropole avec trois évêchés. Les deux derniers partages de la Pologne (1793 et 1795) empêchèrent la réalisation de toutes ces décisions.

1. *Les pays attribués à la Russie.* — L'Ukraine et la Ruthénie-Blanche étant passées sous la domination russe, l'Église grecque-unie y fut exterminée par force. Dans les territoires à l'est du Dniéper, pendant les trente premières années de la domination russe, sur onze millions de grecs-unis, deux millions seulement (avec deux évêchés) restèrent fidèles au catholicisme. De 1827 à 1839, l'Église grecque-unie fut supprimée par la force sur tout le territoire de l'empire russe, sauf dans la région de Kholm, qui faisait partie de la « Pologne du Congrès ». Quant à l'Église orthodoxe en Ukraine et en Ruthénie-Blanche, elle fut complètement rattachée à l'Église synodale russe, et lui servit pour la russification des Ukrainiens et des Ruthènes-Blancs.

2. *Les pays attribués à l'empire d'Autriche.* — La petite partie de la métropole ruthène de Kiev (Galicie avec les évêchés de Léopol et de Peremyšl) qui avait été annexée par l'empire autrichien (1772), était plus heureuse. Conformément au système joséphiste, elle

fut presque complètement séparée du reste de la métropole, dont le sort après le troisième partage de la Pologne vient d'être décrit. Incorporée par l'Autriche, la Galicie entra en contact immédiat avec la hiérarchie grecque-unie des Ruthènes de Hongrie.

Les origines de la hiérarchie ecclésiastique des Ruthènes sujets de la Hongrie (avec lesquels la Galicie a été unie sous le sceptre des Habsbourg) ne sont pas bien connues. Probablement du XIIe au XIVe siècle elle se rattachait au diocèse de Peremyšl (en Galicie). Plus tard un évêché fut érigé à Moukatchevo (Munkacs) et rattaché directement au patriarcat de Constantinople; le premier évêque titulaire fut Jean, prieur de l'abbaye de Saint-Nicolas de Černeča-Hora (Mont-Monacal) (vers 1491). L'évêque de Moukatchevo, Basile Tarassovyč (1638-1648), accéda à l'union ecclésiastique (de Brest) avec une partie de son clergé (1646); le reste se convertit au catholicisme au concile d'Užhorod (Ungvar) en 1652. Dans la partie orientale de la Ruthénie subcarpathique, l'Église grecque-unie fit de grands progrès de 1716 à 1721 (région de Marmaros-Sziget). L'évêque de Moukatchevo, André Bačynskyj (1772-1809), réussit à s'émanciper légalement des évêques latins d'Erlau (1771), auxquels l'évêché de Moukatchevo avait été jusqu'alors soumis. Depuis 1775 la ville d'Užhorod devint la résidence des évêques de Moukatchevo. Les efforts de l'évêque Bačynskyj pour unir tous les évêchés ruthènes d'Autriche sous le métropolitain de Halytch, avec résidence à Léopol (1774), n'ont abouti à aucun résultat à cause de l'opposition des Hongrois. Grâce à Bačynskyj un séminaire général catholique grec fut créé à Vienne sous le nom de *Barbareum* en 1774, auprès de l'église de Sainte-Barbe. Un second diocèse fut érigé en Ruthénie subcarpathique en 1818, à Priachevo (Eperies).

Au *Barbareum* l'on trouvait aussi beaucoup de Ruthènes originaires de Galicie, qui par la suite réorganisèrent le clergé des évêchés de Léopol et de Peremyšl. Le *Barbareum* ayant été supprimé en 1784, le clergé ruthène fit ses études dans un nouveau séminaire catholique grec, créé en 1783 à Léopol, et au *Studium Ruthenum*, annexé en 1787 à l'université de Léopol. Grâce aux démarches du chanoine Michel Harasevyč, la métropole galicienne fut rétablie en 1808, mais elle n'englobait pas les évêchés de Moukatchevo et de Priachevo à cause de l'opposition des Hongrois. Le premier métropolite de Galicie fut Antoine Anhellovyč (1808-1814).

Le rôle du clergé grec-uni dans la renaissance nationale et la vie politique des Ruthènes de Galicie fut considérable. Grégoire Jachymovyč, évêque de Peremyšl (1849-1859), plus tard métropolite de Galicie (1860-1863), présida « le Conseil général ruthène », première organisation politique des Ruthènes (Ukrainiens) galiciens en 1848; c'est lui qui dirigea l'activité des députés ruthènes (ukrainiens) au Parlement autrichien (1848-1849) et à la diète galicienne (1861-1863). Le clergé ruthène en Galicie ne manquait pas d'éliminer du rite grec les éléments latins.

Dans le même but des prêtres ruthènes de Galicie s'étaient rendus au pays de Kholm (sous la domination russe), mais entre temps le dernier évêque grec-uni de Kholm, Michel Kuzemskyj (1868-1871), originaire de Galicie, s'était retiré sous la pression du gouvernement russe, tandis que les grecs-unis du pays de Kholm étaient forcés d'accepter l'orthodoxie. L'évêché catholique grec de Kholm ne survécut pas à l'année 1875, mais le peuple restait fidèle au catholicisme. En profitant de la permission finalement accordée par le gouvernement russe (1905), il accepta le catholicisme du rite latin, l'union étant interdite.

En Galicie un troisième évêché fut créé, avec résidence à Stanyslaviv (1885). L'ordre de Saint-Basile (masculin et féminin), réformé après 1882, devint beaucoup plus actif, surtout par ses éditions populaires. Les congrégations des sœurs de la Conception-Immaculée de la sainte vierge Marie, créées depuis 1892, s'occupèrent des orphelinats. L'ordre de Saint-Théodore-Studite fut fondé en 1906, en acceptant le régime et l'esprit des religieux de la Ruthénie ancienne. Le métropolite André, comte Šeptyckyj (Szeptycky) (dès 1901) organisait en 1913, la branche orientale de l'ordre du Rédempteur (les rédemptoristes); en outre ces temps derniers on a fondé de nombreuses congrégations nouvelles de femmes : sœurs de Saint-Théodore Studite, de Saint-Joseph, de Saint-Josaphat, de la Sainte-Famille, congrégation des sœurs « Unguentiferæ » (qui portent l'onguent) et la branche orientale de la société des sœurs de Saint-Vincent-de-Paul. Le séminaire général catholique ukrainien à Léopol et deux séminaires diocésains à Stanyslaviv (dès 1907) et à Peremyšl (dès 1912) sont chargés de l'éducation du clergé.

La Hongrie ayant reçu une large autonomie au sein de la monarchie des Habsbourg (1867), les rapports des évêchés de Moukatchevo et de Priachevo avec la métropole de Léopol (galicienne) ont été rompus. L'évêque de Moukatchevo, Étienne Pankovyč (1867-1872), envoyait les séminaristes catholiques grecs aux séminaires catholiques romains de Budapest et Gran (Esztergom), en les exposant à l'influence assimilatrice de la civilisation hongroise. De son temps, la partie sud du diocèse de Moukatchevo fut détachée et constitua un vicariat hongrois des grecs-unis avec résidence à Haïdou-Dorog, qui, en 1912, fut changé en un évêché. Jusqu'en 1918, les évêques de Moukatchevo et de Priachevo répandirent l'influence hongroise dans leurs diocèses.

3. *L'Église ruthène dans les autres pays.* — *a)* Les colons ukrainiens de Bosnie et de Bačka-Banat ont leur évêché grec-uni à Križevac (Kreuz) en Croatie, dont les relations avec la métropole de Léopol, surtout à partir de 1914, sont très suivies.

b) Les paroisses ukrainiennes en Amérique, dont les premières furent fondées dès 1884, étaient autrefois soumises à l'évêque catholique romain irlandais. En 1907, le premier évêché gréco-catholique fut fondé à Philadelphie pour les émigrés ukrainiens aux États-Unis et, en 1912, un autre pour les Ukrainiens grecs-unis au Canada à Winnipeg.

Durant que les grecs-unis étaient soumis à la juridiction des évêques latins aux États-Unis et au Canada, les orthodoxes et les protestants (presbytériens) se servaient d'une façon démagogique de cette dépendance pour propager leurs idées parmi les Ukrainiens. Les premières paroisses orthodoxes étaient fondées après 1891. L'Église orthodoxe ukrainienne autocéphale des États-Unis et du Canada reçut après la Grande Guerre une vigoureuse impulsion de l'évêque Jean Teodorovyč. A la fin de la première décade du XIXe siècle, les premières communautés évangéliques s'étaient installées parmi les émigrés ukrainiens aux États-Unis et au Canada; dernièrement, après la Grande Guerre, on put remarquer une propagande des sectes évangéliques, surtout des presbytériens parmi les Ukrainiens du vieux monde, surtout dans le territoire de l'évêché de Stanyslaviv en Galicie.

c) Pendant la domination autrichienne, les catholiques grecs de Bukovine étaient soumis à l'évêché de Stanyslaviv, tandis que les orthodoxes de ce pays avaient une Église commune avec la population roumaine.

Originairement la Bukovine faisait partie de l'Église ruthène (métropole de Halytch); depuis 1399, elle fut rattachée à la métropole moldave de Sutchava; en 1402 un évêché fut créé à Radivci (Radautz) au

sein de la dite métropole. La Bukovine ayant été annexée à l'Autriche (1775), les relations de l'évêché de Radivci avec la métropole moldave (dont la résidence avait été entre temps transférée à Jassi) furent rompues. En 1783, la ville de Černivci (Czernowitz) est devenue la résidence des évêques. Provisoirement l'évêché de Bukovine fut rattaché à la métropole serbe de Carlovitz, jusqu'à ce qu'en 1873, une métropole autocéphale orthodoxe de Bukovine et Dalmatie fût érigée avec résidence à Černivci. L'école théologique orthodoxe, fondée par le gouvernement autrichien en 1827, fut rattachée en 1875 à l'université de Černivci, devenant la faculté de théologie orthodoxe. L'Église orthodoxe de Bukovine est le terrain de la lutte perpétuelle entre Ukrainiens et Roumains. La hiérarchie était autrefois complètement composée de Roumains et d'Ukrainiens roumanisés; c'est seulement vers la fin du XIXe siècle que les Ukrainiens ont obtenu le droit d'avoir deux conseillers au consistoire et deux chaires à la faculté. Pendant la Grande Guerre un compromis a été conclu entre les deux nations de Bukovine, qui améliorait sensiblement le sort des Ukrainiens; un Ukrainien, Tite Tymynskyj, en était devenu évêque, mais, après 1918, lorsque la Bukovine a été annexée par la Roumanie, la maîtrise complète de l'Église orthodoxe a été donnée aux Roumains. Les conseils d'Église, introduits depuis 1873, donnent aux laïques une certaine influence sur les affaires de l'Église orthodoxe; malheureusement le régime des dits conseils y assure toujours la majorité aux Roumains.

N. Andrusiak, *Sprawa patrjarchatu kijowskiego za Wladyslawa IV (La question du patriarcat de Kiev sous Ladislas IV)*, Léopol, 1934; Id., *Józef Szumlanski, pierwszy biskup unicki lwowski (1667-1708)* (résumé : *Josef Szumlanski, der erste unierte Bischof von Lemberg*), Léopol, 1934; N. de Baumgarten, *Chronologie ecclésiastique des terres russes du Xe au XIIIe siècle*, Rome, 1930; Id., *Saint Vladimir et la conversion de la Russie*, Rome, 1932; V. Bidnov, *Pravoslavnaja Cerkov v Polše i Litve (po Volumina Legum) (L'Église orthodoxe en Pologne et en Lithuanie, d'après les Volumina Legum)*, Jekaterinoslav, 1908; Id., *Pravoslavna Cerkva (L'Église orthodoxe)*, dans *Ukraïnska Zahalna Encyklopedija* (Encyclopédie ukrainienne générale), t. III, L'viv-Stanyslaviv-Kolomyja, 1933-1934; A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie*, Paris, 1925; K. Chodynicki, *Kościół Prawosławny a Rzeczpospolita Polska, 1370-1632 (L'Église orthodoxe et la République polonaise)*, Varsovie, 1934; A. Deruga, *Piotr Wielki a unici i unja kościelna, 1700-1711 (Pierre le Grand, les uniates et l'union des Églises)*, Wilno, 1936; S. Golubêv, *Kifevskij mitropolit Petr Mogila i jego spodvižniki (Le métropolite de Kiev, Pierre Moghila et ses auxiliaires)*, Kiev, 1883-1898, 2 vol.; E. Golubinskij, *Istorija Russkoj Cerkvi (Histoire de l'Église russe)*, Moscou, 1900-1901, 2 vol.; M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiæ Ruthenæ*, Léopol, 1862; M. Hruševskyj, *Istorija Ukraïny-Rusy (Histoire de l'Ukraine-Ruthénie)*, t. I-IX, Léopol-Kiev-Viden, 1898-1931; A. Isčak, *Unionni i avtokefalni zmahannja na ukr. zeml'ach vid Danyla do Izydora (Les tendances unificatrices et autonomistes en territoire ukrainien de Daniel à Isidore)*, dans *Bohoslovia*, t. I-II, Léopol, 1923-1924; M. Kojalovič, *Istorija vozsoedinenija zapadno-russkich uniatov starych vremen (Histoire de la réunion des Russes occidentaux unis de l'ancien temps)*, Saint-Pétersbourg, 1873; I. Kulczynski, *Specimen Ecclesiæ ruthenicæ*, Rome, 1733-1734; T. Lehoczky, *A beregmegyei görögszertartású katholikus lelkészségek története a XIX. század végéig*, Munkács, 1904; A. Lewicki, *Unja florencka w Polsce (L'union de Florence en Pologne)*, Cracovie, 1899; K. Lewicki, *Książe Konstanty Ostrogski a unja brzeska 1596 (Le prince Constantin Ostrogski et l'union de Brest de 1596)*, Léopol, 1933; O. Levyckyj-V. Antonovyč, *Rozvidky pro cerkovni vidnosyny na Ukraïni-Rusy XVI-XVIII vv. (Recherches sur les affaires ecclésiastiques en Ukraine-Ruthénie aux XVIe-XVIIIe siècles)*, Léopol, 1900; E. Likowski, *Historya unii Kosciola ruskiego z Kosciolem rzymskim (Histoire de l'union de l'Église ruthène avec l'Église romaine)*, Poznan, 1875; Id., *Unia Brzeska (r.1596) (L'union de Brest)*, Poznan, 1896; Id., *Dzieje Kosciola unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku (Hist. de l'Église unie en Lithuanie et en Russie aux XVIIIe et XIXe siècles)*, Poznan, 1880; Id., *Geschichte des allmäligen Verfalles der unierten ruthenischen Kirche im XVIII. und XIX. Jahrhundert unter polnischem und russischem Scepter*, 2 vol., Posen, 1885-1887; O. Lotockyj, *Ukraïn'ski džerela cerkovnoho prava (Les sources ukrainiennes du droit ecclésiastique)*, Varsovie, 1931; Id., *Avtokefalija ukr. pravosl. Cerkvy (Autocéphalie de l'Église orthodoxe ukrainienne)* dans l'*Encyclopédie générale ukrainienne;* Macaire Bulgakov *Istorija russkoj Cerkvi (Hist. de l'Église russe)*, t. I-XII, Saint-Pétersbourg, 1857-1883; J. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom*, Vienne, 1878-1880, 2 vol.; E. Sakowicz, *Kosciol prawoslawny w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego 1788-1792* (résumé : *L'Église orthodoxe en Pologne à l'époque de la grande diète*), Varsovie, 1935; S. Smal-Stockyj, *Nationale and kirchliche Bestrebungen der Rumänen in der Bukowina 1848-1865, von Bischof Hakman in einem Sendschreiben dargestellt*, Czernowitz, 1899; E. Smurlo, *Le Saint-Siège et l'Orient orthodoxe russe, 1609-1654*, Prague, 1928; S. Tomašivskyj, *Vstup do istorii Cerkvy na Ukraïni (Introductio in Ecclesiæ historiam super terris Ucrainæ)*, dans *Analecta ordinis S. Basilii Magni*, t. IV, fasc. 1, 2, Jovkva, 1932; P. Jukovič, *Sejmovaja bor'ba pravoslavnago zapadno-russkago dvorjanstva s cerkovnoj unijej (do 1609 g.) (La lutte, à la diète polonaise de la noblesse russe occidentale [ruthène] contre l'Union ecclésiastique jusqu'en 1609)*, t. I et fasc. 1-6, Saint-Pétersbourg, 1901-1912.

II. L'ÉTAT ACTUEL DE L'ÉGLISE UKRAINIENNE. — 1° *Hiérarchie ecclésiastique.* — La métropole gréco-catholique galicienne dont le siège est à Léopol, a un caractère national ukrainien. Elle est composée de l'archevêché de Léopol et des deux évêchés de Peremyšl et de Stanyslaviv. L'archevêque de Léopol, qui est en même temps métropolite de Halytch (Galicie), a deux chorévêques (ou évêques auxiliaires). Chacun des évêques de Stanyslaviv et de Peremyšl a également un auxiliaire. Il faut signaler aussi l'existence de l'archimandrite général du grand ordre monastique des basiliens unis résidant à Rome.

1. *Métropole de Léopol.* — Le chapitre métropolitain est composé de dix chanoines-conseillers. L'archidiocèse de Léopol est divisé en cinq grandes circonscriptions appelées protopresbytérats, celles-ci se décomposant en 54 décanats, avec 1266 paroisses et 984 prêtres. Sur le territoire de l'archidiocèse de Léopol il y a cinq couvents de basiliens; cinq de studites; trois de rédemptoristes; quatre de sœurs basiliennes; un de sœurs studites. Les sœurs de la Conception-Immaculée de la sainte vierge Marie ont vingt maisons; les sœurs de la société de Saint-Josaphat, trois maisons; les sœurs de la congrégation de la Sainte-Famille, quatre; les sœurs « Unguentiferæ », deux; enfin la congrégation des sœurs de charité de Saint-Vincent-de-Paul a une maison.

L'éducation du clergé de l'archevêché est confiée à l'académie de théologie de Léopol *(Græco-catholica academia theologica)*, qui, depuis 1928, remplace le séminaire général. Les études, qui durent cinq ans, sont faites en ukrainien et latin. Les deux facultés de l'académie (de théologie et de philosophie) ont ensemble cinq professeurs ordinaires et sept extraordinaires, et treize chargés de cours. Le recteur de l'académie est élu parmi les professeurs ordinaires. Le « petit séminaire », fondé à Léopol en 1919, prépare la jeunesse aux études de l'académie.

2. *Diocèse de Peremyšl.* — Le chapitre cathédral a six chanoines-conseillers. Le diocèse a 54 décanats avec 759 paroisses et 813 prêtres. Les basiliens y ont huit couvents; les sœurs basiliennes, quatre couvents; les sœurs de la Conception-Immaculée de la sainte vierge Marie, trente-trois maisons; les sœurs de la congrégation de Saint-Joseph, six maisons. Les prêtres sont élevés au séminaire diocésain de Peremyšl, fondé en 1912.

Par un décret du Saint-Siège de 1934, dix décanats occidentaux avec 75 paroisses et 60 prêtres ont été séparés du diocèse de Peremyšl pour constituer « l'admi-

nistration apostolique de la région des Lemky », avec siège à Rymaniv. La dite administration a été érigée sur les instances du gouvernement polonais, qui s'en sert pour poloniser les montagnards ukrainiens des Carpathes, nommés Lemky. Le premier administrateur (mort en 1936) a confié l'éducation de son clergé au séminaire polonais (romain-catholique) de Cracovie, quoique le séminaire ukrainien grec-uni de Peremyšl soit à proximité de la région des Lemky.

3. *Diocèse de Stanyslaviv.* — Le chapitre cathédral de Stanyslaviv a trois chanoines-conseillers. Le diocèse est divisé en 20 décanats avec 419 paroisses et 650 prêtres. Sur son territoire les basiliens ont cinq couvents; les rédemptoristes, un; les sœurs basiliennes, deux; les sœurs de la Conception-Immaculée de la sainte vierge Marie ont vingt-sept maisons; les sœurs de la charité du refuge de la Sainte Trinité *(sorores charitatis sub titulo Refugium Sanctæ Trinitatis)*, une maison d'orphelins; les sœurs de la congrégation de Saint-Josaphat, deux maisons; la congrégation des sœurs « Unguentiferæ » *(congregatio sororum Unguentiferarum)*, une maison; enfin les sœurs de la Sainte-Famille *(congregatio sororum Sanctæ Familiæ)*, trois maisons.

2° *Situation juridique de l'Église gréco-catholique.* — Elle est réglée par le concordat de 1924 entre le Saint-Siège et le gouvernement polonais. Voir art. POLOGNE, t. XII*b*, col. 2434. L'autonomie de la métropole galicienne est assurée, mais sa juridiction est pourtant limitée à la Galicie. Les autres parties du territoire national ukrainien en Pologne (la Volhynie, la Polésie, la Podlachie et le pays de Kholm) sont confiées à un administrateur apostolique, l'évêque gréco-catholique Nicolas Čarneckyj, originaire de la Galicie; mais ses fidèles, les Ukrainiens catholiques du rite oriental des dits pays, sont soumis à la juridiction des évêques polonais du rite romain. L'activité de l'administrateur apostolique ne laisse pas d'être paralysée par l'attitude toujours difficile du clergé polonais; c'est pourquoi le progrès de l'union sur ces territoires est peu considérable. L'activité missionnaire y est confiée à trente prêtres du rite grec, qui sont surtout des moines : basiliens, rédemptoristes, studites. Le *Pontificium seminarium orientale*, fondé à Doubno (en Volhynie) en 1931, est destiné à l'éducation du clergé qui doit travailler sur les territoires ukrainiens et blancs-ruthènes où les orthodoxes sont en majorité; mais, dans ce séminaire, les langues polonaise et russe ont la prépondérance. En Pologne il y a ensemble 3 810 000 Ukrainiens catholiques du rite grec.

3° *Église ruthène en dehors de la Pologne.* — En Tchécoslovaquie il y a deux évêques gréco-catholiques: celui de Moukatchevo et celui de Priachevo. Le diocèse de Moukatchevo (avec résidence à Užhorod) englobant le territoire du pays autonome de la Ruthénie subcarpathique, a 320 paroisses avec 350 prêtres; celui de Priachevo, sur le territoire ruthène (ukrainien) annexé à la Slovaquie, a 163 paroisses avec 190 prêtres. Chacun des deux diocèses de l'Ukraine subcarpathique a six couvents d'hommes et un de femmes. Ensemble il y a en Tchécoslovaquie 570 000 Ukrainiens (Ruthènes) catholiques du rite grec.

Les 60 000 Ukrainiens gréco-catholiques, habitant la Bukovine et l'ancien comitat hongrois de Marmaros, sont soumis, depuis 1930, à un vicaire général-administrateur épiscopal de Černivci (Czernovič), qui dépend de l'évêque gréco-catholique roumain de Marmaros-Sziget.

L'évêché gréco-catholique de Križevac est l'autorité ecclésiastique supérieure pour les 45 000 colons ukrainiens gréco-catholiques qui habitent les provinces yougoslaves de Bačka (où les Ukrainiens-Ruthènes sont venus au XVIIIe siècle), Banat, Croatie, Slavonie et enfin Bosnie.

Aux États-Unis il y a deux évêques ukrainiens catholiques : l'un à Philadelphie, l'autre à Homestead, tous deux depuis 1924. Le diocèse de Philadelphie a 95 paroisses avec 95 prêtres, deux couvents d'hommes et onze de femmes. Le diocèse de Homestead a 176 églises et chapelles avec 155 prêtres et un couvent féminin. Aux États-Unis il y a 575 000 Ukrainiens gréco-catholiques. Le diocèse ukrainien catholique du rite grec de Winnipeg en Canada a 320 000 fidèles et 55 prêtres en 270 paroisses. Les 70 000 Ukrainiens gréco-catholiques du Brésil et de l'Argentine, avec dix-neuf prêtres, sont soumis aux évêques du rite latin. Au Brésil, le rôle religieux et culturel de la station missionnaire des basiliens à Curitiba (en Parana, où sont établis les colons ukrainiens) est considérable; l'ordre de Saint-Basile a ses éditions populaires à Prudentopolis.

Tous les évêques gréco-catholiques ukrainiens qui sont hors de la Galicie, tout en étant soumis directement au Saint-Siège, ne laissent pas d'entretenir des rapports étroits avec le métropolite de Léopol, qui préside les conférences de l'épiscopat ukrainien.

4° *L'Église ruthène orthodoxe.* — L'Église orthodoxe, qui dans le passé (du XIIe au XVIIe siècle) avait toujours eu un caractère national ruthène, ne peut plus être considérée actuellement comme une Église nationale ukrainienne. Le gouvernement de l'État ukrainien en 1917-1920, s'était efforcé de lui rendre son caractère national, l'Église autocéphale ukrainienne fut constituée par le loi du 1er janvier 1919. Un peu plus tard, le concile orthodoxe ukrainien de Kiev (21-23 octobre 1921) élut le métropolite Basile Lypkivskyj, malgré l'opposition du patriarche de Moscou. L'autorité suprême de l'Église orthodoxe ukrainienne, le Conseil ecclésiastique orthodoxe ukrainien général, a commencé par éditer les livres liturgiques, traduits en ukrainien. Mais, en 1928, ce conseil fut supprimé et le métropolite avec les évêques, arrêtés par le gouvernement soviétique. Depuis ce moment-là il n'y a plus en U. R. S. S. que des communautés religieuses privées d'autorité centrale et persécutées par le régime communiste. L'Église autocéphale ukrainienne en Amérique a trente-deux paroisses aux États-Unis et cent vingt au Canada.

Les 4 098 000 orthodoxes en Pologne ont depuis 1925 une Église autocéphale dont le chef est le métropolite de Varsovie. Elle est composée de trois diocèses ukrainiens, ceux de Varsovie et Kholm (respectivement polonais et ukrainien), de Volhynie et de Polésie; et de deux blancs-ruthènes : ceux de Vilna et de Grodno.

Le diocèse volhynien a 680 paroisses, quatre couvents d'hommes et trois de femmes; l'abbaye d'Ouspenska Lavra à Potchaïv relève directement de la métropole. Le diocèse de Varsovie et Kholm a 85 paroisses (dont 69 au pays de Kholm et en Podlachie, 7 en Galicie, 9 sur le territoire national polonais) et un couvent d'hommes. Le diocèse de Polésie a 319 paroisses et un couvent d'hommes. Le diocèse de Vilna a 170 paroisses, un couvent d'hommes et un de femmes; le diocèse de Grodno, 179 paroisses, deux couvents d'hommes et un de femmes.

Quoique 70 % des orthodoxes de Pologne soient des Ukrainiens (2 810 000) (les Blancs-Ruthènes comptant pour 20 %, les Russes, Polonais et divers pour 10 % seulement), toute la hiérarchie supérieure orthodoxe — excepté l'archevêque de Volhynie, Alexis — est russe. D'ailleurs, la langue russe est de plus en plus remplacée dans cette Église par le polonais, ce qui cause un grand mécontentement parmi les Ukrainiens et Blancs-Ruthènes. Le statut précisant la situation matérielle et juridique de l'Église orthodoxe en Pologne n'est pas réglé jusqu'alors. Cette mission avait été confiée, par arrêt présidentiel du 31 mai 1930, au concile de cette Église; mais la date de la convocation de cette assemblée n'est

pas jusqu'à présent fixée. Le sort de l'Église orthodoxe en Pologne est loin d'être enviable. Au pays de Kholm, cent quatre églises orthodoxes sont fermées, cent soixante et une mises provisoirement à la disposition des catholiques du rite latin, cinquante-cinq ruinées. La question des dotations des paroisses et des rapports entre l'Église orthodoxe et le gouvernement polonais n'est pas encore réglée.

Certains émigrés du nouveau monde, tombés sous l'influence des sectes évangélistes, se livrent également à la propagande de leur foi en Galicie. Leur activité ne donne pas de grands résultats étant combattue non seulement par l'autorité ecclésiastique mais aussi par les milieux dirigeants politiques ukrainiens, qui y voient un élément de décomposition dommageable à l'unité spirituelle de la nation.

Šematyzm vseho duchovenstva hreko-katolyckoï L'vivskoï mytropolyčoï archieparchiï (Schematismus universi venerabilis cleri archidiœceseos metropolitanæ græco-catholicæ Leopoliensis), éd. ukrainienne, Léopol, 1935-1936; *Schematismus universi cleri græco-catholicæ diœceseos Premisliensis, Samboriensis et Sanocensis*, Peremyšl, 1929, éd. latine; *Šematyzm hreko-katolyckoho duchovenstva zlučenych eparchij Peremyskoï, Sambirskoï i Sanickoï*, Peremyšl, 1934, éd. ukrainienne; *Šematyzm vseho klyra hr.-kat. eparchiï Stanyslavivskoï*, Stanyslaviv, 1935, éd. ukrainienne; *Schematismus universi cleri græco-catholicæ diœcesis Stanislaopoliensis*, Stanyslaviv, 1935, éd. latine; I. Vyslockyj, *Šematyzm hreko-katol. ruskoho duchovenstva eparchij : Mukačevskoï, Prjaševskoï i Amerykanskoï z dodatkom adresara eparchij : Kryževackoï, Mad'arskoï i Rumunskoï*, Užhorod, 1921; *Juvylejnyj almanach ukraïnskoï hreko-katolyckoï Cerkvy u Zlučenych Deržavach z nahody pjadesat'litt'a iï isnuvann'a*, 1884-1934 *(Almanach de la 50e année jubilaire de l'existence de l'Église ukrainienne gréco-catholique aux États-Unis)*, Philadelphie, 1931; *Cerkva (l'Église)*, article du calendrier *Krynyc'a*, Léopol, 1935; *Cerkovna organizacija (L'organisation de l'Église)*, *ibid.*, 1936; *Ukraïnsko-katolycka Cerkva ta iï knazi-jepyskopy sohodni (L'Église ukrainienne catholique et ses évêques actuels)*, dans *Kalendar misionarja*, Jovkva, 1936; les gazettes diocésaines : *L'vivski archieparchijalni vidomosty*, Léopol, 1919-1936; *Peremyski eparchijalni vidomosty*, Peremyšl, 1919-1936; *Vistnyk Stanyslavivskoï eparchiï*, Stanyslaviv, 1919-1936; *Visty apostolskoï administraciï Lemkivščyny*, Rymaniv-Zdrij, 1935-1936; les gazettes ecclésiastiques orthodoxes : *Cerkva j Žytt'a*, Kharkov, 1927-1928; *Cerkva i narid*, Luck-Kremjanec, 1935-1936; le journal national ukrainien *Dilo*, Léopol, 1922-1936.

III. Lettres et sciences ecclésiastiques. — 1° *Les origines.* — Aux premiers temps du christianisme en Ruthénie, la littérature ecclésiastique ruthène consistait en traductions des saintes Écritures et des œuvres des Pères de l'Église orientale, des chroniques byzantines, des récits hagiographiques, des sermons, des légendes, etc. Le bulgare ancien est devenu la langue littéraire non pas seulement pour la Bulgarie, mais aussi pour la Ruthénie et pour la Serbie. Ces traductions et remaniements devinrent des modèles pour la littérature originale des anciens Ruthènes, dont le caractère demeure strictement ecclésiastique pendant tout le règne des Rurikides.

La langue littéraire de ces temps-là, était le bulgare ancien, appelé généralement « la langue slave ecclésiastique » (slavon); c'était la langue des saints Cyrille et Méthode. Certains mots locaux pénètrèrent dans cette langue; c'est pourquoi elle prit des caractères distincts en Ukraine (sud des états des Rurikides), en Ruthénie-Blanche et en Moscovie (nord des états des Rurikides).

La première œuvre ecclésiastique originale en ruthène est le sermon *De la loi donnée par Moïse, de la grâce et de la vérité révélée par Jésus-Christ, de la façon dont la loi a été supprimée et dont la grâce avec la vérité a rempli la terre tout entière, dont la foi (chrétienne) a pénétré tous les peuples, le peuple ruthène y compris, avec l'éloge à notre « kahan » (souverain-prince) Vladimir, qui nous a baptisés, et la prière au Dieu de tout notre pays.* L'auteur est le métropolite Hilarion, le premier Ruthène qui ait occupé le trône métropolitain de Kiev (1051-1054). On remarque dans le style de cette œuvre l'influence du style byzantin, surtout des légendes apocryphes et hagiographiques des Pères de l'Église orientale.

Dans la seconde moitié du XIe siècle, la vie ascétique se développe sensiblement en Ruthénie. Saint Antoine Pečersky (982-1073), après avoir passé quelques années à l'Athos, fonde l'abbaye dite *Pečerskaja Lavra* à Kiev, qui, du XIe au XVIIIe siècle, est devenue le centre religieux et culturel de la Ruthénie-Ukraine. Le prieur Théodose (1035-1074) y introduisit la règle de vie monastique rédigée par saint Théodore le Studite. Sept des sermons de saint Théodose Pečersky se sont conservés jusqu'à nos jours. Nestor, un des moines de la dite abbaye (1056-1114) a écrit la biographie de saint Théodose ; nous le retrouverons. C'est à la Pečerskaja Lavra, que l'œuvre anonyme intitulée *L'éloge du Père prieur Théodose* fut écrite (vers 1093-1096) de même qu'une espèce de litanie et les canons consacrés à saint Théodose qui furent rédigés par le moine Grégoire vers la fin du XIe ou au commencement du XIIe siècle.

Parmi les œuvres du XIIe siècle il faut mentionner l'épître du métropolite de Kiev, Clément Smolatyč (1147-1154) au prêtre de Smolensk, Thomas, où l'auteur démontre la nécessité des études supérieures pour le clergé, en trahissant lui-même une connaissance approfondie de la littérature byzantine. Dans les sermons et les prières, écrits par l'évêque Cyrille de Touriv, contemporain du métropolite Clément, on remarque beaucoup de talent poétique à côté d'une connaissance non méprisable de l'Écriture et de la littérature théologique. Il y a quelque sens poétique aussi dans l'anonyme *Éloge du pape Clément (Ier)* de la fin du XIIe siècle.

Au XIIe siècle encore parurent certaines œuvres religieuses notamment *L'instruction pour le fils spirituel*, par le moine Georges du couvent de Zarouby près de Kiev; *L'instruction aux enfants*, par le grand-prince de Kiev, Vladimir Monomaque (1113-1125), et de très nombreux sermons.

Les biographies des saints, surtout des saints ruthènes (la princesse sainte Olga, le grand-prince saint Vladimir, deux de ses fils, les princes Boris et Hlib, et enfin les moines de Pečerskaja Lavra, Antoine et Théodose) étaient fort goûtées. Le cycle de la littérature hagiographique ruthène se développe au commencement du XIIIe siècle, sous le nom de *Pečerskij Pateryk*, ayant pour fond les récits concernant les origines de la Pečerska Lavra, tout imprégnés des tendances ascétiques. Bien que contenant nombre de légendes, et beaucoup d'emprunts littéraires (*Parénèses* de saint Éphrem le Syrien, *Échelle* de saint Jean Climaque, *Vitæ Patrum* et autres œuvres byzantines ou vieilles-ruthènes), le *Pateryk* ne laisse pas d'avoir une valeur historique incontestable, en représentant de manière vivante la vie monastique, les rapports des couvents avec les autorités ecclésiastiques ou temporelles, avec les boyards, etc. Nous y apprenons par exemple que le régime des anciens couvents ruthènes était purement démocratique, le prieur étant élu et déposé de sa charge par l'ensemble des moines; que les biens fonciers des couvents étaient administrés par les laïques, que les religieux étaient très considérés, etc.

Les pèlerinages aux Lieux saints, très fréquents en Ruthénie ancienne, ont donné naissance à un monument littéraire très intéressant (traduit au XIXe siècle en français, allemand et grec), *La vie et les pèlerinages de Daniel, Père prieur de la Ruthénie;* à côté du récit du voyage de celui-ci en Palestine (en 1106-1108) et de

la description du pays même, l'on y trouve aussi beaucoup de matériel légendaire et apocryphe.

Les premières annales ruthènes, commencées vers 1039-1040, furent continuées par le moine de la Pečerska Lavra, Nicon le Grand, en 1069-1073, sous le nom de *Premier code Pečersky*. Le second code de la Pečerskaja Lavra, appelé « le code primaire », a été écrit sur l'ordre du Père prieur Jean, en 1093-1096. Le moine de la même abbaye, Nestor, auteur des biographies des princes-martyrs Boris et Hlib et de saint Théodose Pečersky, a compilé de nouvelles annales, appelées *Povist'vremennych lit* (la nouvelle des années contemporaines) en 1112. Quoi qu'il en soit de l'originalité de Nestor, on ne conteste plus guère aujourd'hui qu'il soit le rédacteur définitif de la dite chronique. Plusieurs annales postérieures ruthènes sont dérivées de la compilation de Nestor; les meilleures sont : les annales de l'abbaye Vydoubycky de Saint-Michel de Kiev, continuées jusqu'à 1200, sous le nom d'*Annales de Kiev;* plus tard, de 1201 à 1292, les annales de Halytch et Vladimir (de la Galicie et de la Volhynie). L'esprit religieux et les tendances moralisatrices dont toutes ces œuvres sont imprégnées s'expliquent par le fait que les premières annales ruthènes sont contemporaines de la propagation de la foi chrétienne en Ruthénie. Les guerres intérieures, les incursions des barbares et les autres malheurs y sont considérés comme la punition divine des péchés, tout spécialement du culte des idoles païennes, qui subsistait encore dans les cantons reculés; plusieurs sermons dans les annales sont consacrés à la lutte contre ces manifestations.

Contre les restes du paganisme en Ruthénie luttait encore, pendant les incursions des Mongols au XIIIe siècle, un sermon anonyme d'un « adorateur du Christ et zélateur de la foi juste »; de même aussi *La règle* du métropolite de Kiev Cyrille II et les sermons de Sérapion, archimandrite de la Pečerskaja Lavra à Kiev, plus tard évêque de Vladimir, Souzdal et Nižnij-Novgorod. Au temps des incursions des Mongols, les écoles épiscopales pour le clergé, disparaissent et l'on constate un véritable arrêt dans la vie intellectuelle.

2° *Sous la domination lithuano-polonaise.* — Séparée de celle de Moscou, la métropole ruthène de Kiev, sous la domination lithuano-polonaise, tendait à l'union de l'Église ruthène avec le Saint-Siège. Ces tendances à l'union des Églises ont laissé des traces dans la « prière à notre Dieu, Jésus-Christ, à la sainte Trinité, à saint Michel, à saint Gabriel et à tous les saints et à la sainte Vierge », mais surtout dans l'épître du métropolite Missaël Rahoza au pape, en 1476, où l'auteur reconnaît la nécessité de la subordination de tous les patriarches orthodoxes au pape, le rite oriental devant être conservé.

Le catalogue de la bibliothèque du couvent de Suprasl en 1557, nous renseigne sur le genre de lecture des Ruthènes de ces temps-là : sur les deux cent quinze livres catalogués, nous trouvons cinquante livres liturgiques, ensuite les interprétations de l'Écriture sainte, les œuvres des saints Pères et les collections de l'ancienne littérature ruthène, soit originale, soit de traduction.

La propagande en faveur de l'union et la réaction orthodoxe que celle-ci provoqua, ont inspiré une littérature polémique très riche. Dans le livre *L'union ou l'exposition des principes concernant l'union des Églises grecque et romaine*, Vilna, 1595, l'évêque ruthène de Vladimir, Ipatij Potij (1541-1613), devenu métropolite ruthène des grecs-unis, s'efforçait de ramener les différences dogmatiques entre les deux confessions aux questions de la procession du Saint-Esprit, de la primauté du pape et du purgatoire. Après l'union du métropolite et des évêques ruthènes avec le Saint-Siège à Brest-sur-Boug, en 1596, la littérature polémique ne cesse pas de se développer. Elle est inaugurée par le jésuite polonais Pierre Skarga (1536-1612), auteur de la *Description et défense du concile ruthène de Brest* (1597), écrite en ruthène et en polonais. Le Grec, Pierre Arcudius, originaire de Corfou (1578-1633), qui, après avoir obtenu à Rome le grade de docteur en théologie, était professeur dans les écoles ruthènes des grecs-unis, écrivit une réponse Ἀντίρρησις (1599-1600) à un arien (socinien) nommé Martin Bronevsky, qui, sous le pseudonyme de Christophe Philalèthe, était entré en lutte avec Pierre Skarga dans l'ouvrage intitulé Ἀπόκρισις. Parmi les autres auteurs polémistes unis il faut mentionner l'archevêque de Polock, Josaphat Kuncevyč (1580-1623); Élie Morokhovskyj; l'archevêque de Smolensk, Léon Krevza († 1639); le métropolite Joseph Velamine Ruckyj (1574-1637); le métropolite Anastase Selava (1593-1655); Timothée Symonovyč; Mélèce Smotryckyj (1578-1633), polémiste très célèbre, tout d'abord orthodoxe, puis passé à l'union; Cassien Sakovyč (1578-1647), tout d'abord orthodoxe, puis uni, enfin catholique du rite latin; Théodore Skuminovyč, archimandrite du couvent de Derman; Jean Dubovyč, évêque de Pinsk, en 1637-1653; Pachome Voïna-Oranskyj; le métropolite Cyprien Jokhovskyj († 1693). Les grecs-unis étaient aidés par certains polémistes catholiques du rite latin, les jésuites polonais Nicolas Cichowski (Cichowcius) (1598-1669) et Théophile Rutka (1623-1700). En face d'eux les principaux polémistes orthodoxes étaient : Gérasime Smotryckyj († vers 1594); Basile Surajskyj; Étienne Zyzanyj; le moine de l'Athos Jean Vyšenskyj († vers 1620); un auteur écrivant sous le pseudonyme de Klyryk Ostrozskyj (le clerc d'Ostrog); Mélèce Smotryckyj (passé à l'union à partir de 1628); Zacharie Kopystenskyj († 1627); le métropolite Job Boreckyj († 1631); André Mužylovskyj; Eustathe Kysil; le métropolite Pierre Moghila (1596-1647); les recteurs du collège de Moghila à Kiev : Joanice Galatovskyj († 1688); Innocent Gizel († 1684, archimandrite de la Pečerskaja Lavra de 1656 à 1684) et Lazare Baranovyč (1593-1694); puis l'archevêque de Černihiv et le métropolite Barlaam Jasynskyj (1627-1707). Les questions suivantes alimentaient le plus souvent la polémique : la primauté du pape, la procession du Saint-Esprit, l'usage du pain azyme, la forme de la consécration, les jeûnes, le signe de la croix, l'emploi des icones, le calendrier julien ou grégorien et les autres questions actuelles. Les auteurs catholiques s'efforçaient de démontrer qu'à l'origine l'Église ruthène était unie à celle de Rome, que le patriarche de Constantinople dépendait du sultan, que l'Église orthodoxe était pleine d'hérésies et enfin que le métropolite et les évêques, à l'exclusion du pouvoir civil, étaient seuls compétents pour décider des affaires ecclésiastiques. « Dans les conciles ecclésiastiques, écrit Jokhovskyj, les laïques ne doivent avoir que voix consultative, ils doivent attendre paisiblement la décision prise par les Pères. »

Un éminent écrivain, d'abord orthodoxe, passé à l'union en 1626, Cyrille Tranquilion Stavroveckyj († 1646), ne se mêlait pas de polémique. Il est l'auteur d'une œuvre théologique et dogmatique *Le miroir de la théologie*, 1re éd., Potchaïv, 1618; éditions suivantes en 1635, 1679, 1696 et 1790; l'auteur aussi de cent neuf sermons sous le titre *L'Évangile instructif*, Rakhmaniv, 1619, et enfin d'une collection d'instructions en prose et en vers d'un caractère ecclésiastique et moralisateur : *La perle de grand prix*, Černihiv, 1646; 2e éd., Mohilev, 1690.

L'union était dédaignée non pas seulement par les orthodoxes, mais aussi par les catholiques du rite latin. C'est pourquoi le métropolite uni Joseph Velamine Ruckyj se plaint dans une lettre, adressée à la Congrégation de la Propagande de ce que, l'union étant

peu considérée, la noblesse préférait le catholicisme latin ou bien l'orthodoxie.

Le métropolite orthodoxe de Kiev, Pierre Moghila, avait fondé trois collèges latins orthodoxes à Kiev (1631), à Vynnycia (1634), transféré à Hošča (en 1639) et à Kremianets (1636), ces deux derniers n'ayant eu d'ailleurs qu'une existence éphémère. La théologie était enseignée au collège de Moghila selon le système de saint Thomas d'Aquin; mais on s'y appliquait surtout à la dialectique et à la rhétorique, étudiées théoriquement et pratiquement; il s'agissait tout d'abord de la formation des bons polémistes pour la défense de l'orthodoxie. La rhétorique était enseignée originairement d'après Cicéron et Quintilien, plus tard parurent des manuels ruthènes originaux. Sous l'influence de cet enseignement, une riche littérature de sermons se développa en Ruthénie, très parfaite du point de vue de la forme, mais assez pauvre en substance. Les professeurs du collège de Moghila, élevés dans les académies catholiques en Europe occidentale, donnaient leurs cours en latin seulement. Réunis en un cercle, appelé *Atheneum Mohylaneum*, ils travaillaient à l'élimination des influences protestantes, qui en ces temps-là pénétraient l'orthodoxie entière, le patriarcat de Constantinople y compris. Le catéchisme orthodoxe, rédigé par le docteur en « théologie orthodoxe ruthène », Isaïe Trofymovyč Kozlovskyj, discuté à deux conciles orthodoxes, à Kiev en 1640, et à Jassy en 1641 et approuvé par les quatre patriarches orientaux (1643), fut imprimé partiellement en ruthène et polonais (1645), au complet en grec à Amsterdam en 1662. En vue d'unifier les cérémonies de l'Église orthodoxe ruthène, le métropolite Moghila édita, en 1646, l'*Euchologe (Euchologion)* ou collection des services divins et des prières. Les érudits orthodoxes, groupés autour du collège de Moghila, prenaient part à la polémique, en défendant le point de vue orthodoxe.

Le collège de Moghila, transformé en 1689 en académie (ci-dessus, col. 336), était le seul centre de diffusion de la civilisation occidentale non pas seulement pour l'Ukraine-Ruthénie, mais aussi pour la Ruthénie-Blanche et la Russie-Moscovie. Les plus remarquables professeurs de l'académie de Moghila à Kiev furent : Joanice Galatovskyj († 1688); Innocent Gizel († 1684); Lazare Baranovyč († 1694); Antoine Radyvylivskyj († 1688); Stéphane Javorskyj (1658-1722); Barlaam Jasynskyj (1627-1707, métropolite de Kiev de 1690 à 1707); Jean Maksymovyč (1651-1715, archevêque de Černihiv, en 1697, puis en 1711, métropolite de Tobolsk); Joasaph Krokovskyj (métropolite de Kiev de 1707 à 1718); Théophane Prokopovyč (1681-1736) et d'autres. Dans l'académie furent élevés entre autres hommes d'action et écrivains ecclésiastiques Siméon Polockyj (1629-1680); Démétrius Tuptalo (1651-1709, devenu métropolite de Rostov) et Georges Konyskyj (1718-1795, évêque de Mohilev de 1754 à 1795); et aussi le philosophe Grégoire Skovoroda (1722-1794). Voir l'art. Moghila (Pierre), t. x, col. 2070 sq. et l'art. Russie, ci-dessus col. 345 sq. Dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle, l'académie de Moghila à Kiev étant russifiée, cessa de jouer son grand rôle civilisateur en Europe orientale.

Dans la première moitié du XVIII[e] siècle sous la souveraineté polonaise, l'Église ruthène-unie se développait favorablement. A la fin du XVII[e] siècle le métropolite Léon Zalenskyj (1694-1708) transforma le collège des Pères basiliens de Vladimir (en Volhynie) en une académie, tandis que les mêmes basiliens fondaient douze écoles en Ruthénie-Blanche et treize en Ukraine, chacune comprenant des classes de philosophie et de théologie. Selon le décision du concile ecclésiastique des Ruthènes-unis de Zamostia (1720), chaque diocèse devait fonder un séminaire; s'il n'en avait pas encore, il devait envoyer ses élèves ecclésiastiques au collège des théatins, *Collegium pontificium*, qui existait à Léopol à partir de 1709, pour les candidats du rite grec et arménien. Le clergé était élevé conformément aux directives de la théologie morale du métropolite Léon Kyška (1668-1728) : *Nów róznych przypadków, z pelni doktorów theologii moralney ziawiony* (1693). L'ordre des jésuites ayant été supprimé, en 1773, le *Pontificium alumnatum Wilnense* passa entre les mains des basiliens, mais il fut fermé en 1799. Les écoles des basiliens étaient alors polonisées, c'est pourquoi la langue ecclésiastique slave était assez peu connue parmi le clergé. Malgré toute sa bonne volonté, le métropolite Léon Kyška ne put arrêter le progrès de la latinisation du rite oriental, faute de professeurs bien instruits en slavon.

La production ruthène unie était très pauvre en comparaison avec celle qui se développait au même moment chez les orthodoxes. Les éditions unies paraissaient à Léopol et dans certains couvents des basiliens : à Potchaïv, à Univ, à Suprasl et à Léopol. La littérature de ces temps-là est représentée avant tout par plusieurs éditions de sermons, dans lesquels la langue ukrainienne vivante apparaît de plus en plus souvent. Leurs sujets étaient les explications des mystères de la foi, du décalogue et des péchés et les instructions morales. Il faut mentionner en ce genre les deux œuvres de l'évêque de Léopol, Joseph Šumlanskyj (1643-1708) : *Le miroir (Zerkalo)*, Univ, 1680, et *Le registre paroissial (Metryka)*, Léopol, 1687; *Le catéchisme (Katychyzis)*, Univ, 1685, de l'évêque de Peremyšl, Innocent Vynnyckyj (1680-1700), et le recueil des sermons du métropolite Léon Kyška, *Sobranie prypadkov kratkoe i duchovnym osobam potrebnoe*, Suprasl, 1722 et Univ, 1732. A Potchaïv (1751) et à Léopol (1752) parut *La théologie morale (Bohoslovija nravučytelnaja)*; en outre les basiliens du couvent de Potchaïv ont édité des collections des sermons : *La semence de la parole divine (Simja slova Božija)* (1752), un recueil de catéchèses : *Les discours pour le peuple (Narodoviščanie)*, 1756; 2[e] éd., 1768; 3[e] éd., 1778, et les explications des sermons paroissiaux pour tous les dimanches et fêtes, d'abord en slavon entremêlé de termes empruntés à la langue vivante, l'ukrainien : *Les homélies paroissiales (Besidy parochijalnija)*, 1789, ensuite en ukrainien pur : *Les instructions paroissiales (Nauky parochijalnii)*, 1794. A Léopol parut, en 1760-1761, la réimpression de l'édition kiévienne du livre *L'éthique hiéropolitique ou la philosophie morale (Itika ieropolitika ili filosofija nravučytelnaja)*. Imprégnée de tendances moralisatrices et didactiques cette œuvre ne touche pas aux questions dogmatiques; c'est pourquoi elle fut rééditée par les unis, quoique l'auteur de l'original fût un orthodoxe.

Plusieurs livres concernant l'histoire et l'état de l'Église ruthène-unie ont paru en latin et en polonais. Il faut mentionner : *Colloquium Lubelskie (Le colloque de Lublin)*, Léopol, 1680, par le métropolite Cyprien Jokhovskyj; la biographie de saint Onuphre, Vilna, 1686, et *Les méditations sur les Évangiles pour tous les dimanches et fêtes*, Potchaïv, 1754, par Joseph Pjetkevyč (1646-1708), professeur à l'école des Pères basiliens à Byten; *L'explication de certaines lois et constitutions monacales contre la violation du quatrième vœu*, par le basilien Jean Olcševskyj († 1720); *L'histoire de l'abbaye du Saint-Sauveur près de Polock avec des avis concernant l'état contemporain de l'Église ruthène unie, certains épisodes de son passé et des congrégations des Pères basiliens*, par le basilien Ignace Stebelskyj († 1805); *Relationes authenticæ de statu Ruthenorum, cum S. R. E. unitorum in regno Poloniæ degentium, et persecutionibus a Moschis schismaticis*, Rome, 1727; l'histoire de l'Église ruthène, *Specimen Ecclesiæ ruthenicæ*, Rome,

1733 et *Appendix ad Specimen Ecclesiæ ruthenicæ*, Rome, 1734, 2e édition du *Specimen* et de l'*Appendix*, Potchaïv, 1759; les biographies des saints de l'ordre des basiliens pour tous les jours de l'année, Vilna, 1771, et *Il diaspro prodigioso di tre colori ovvero Narrazione istorica delle tre immagini miracolose della beata virgine Maria;* l'*Oratio de beatissimæ virginis Mariæ imagine Zyrovicensi miraculis; Signum Magnum*, Rome, 1732, par Ignace Kulčynskyj (1704-1747), procureur général de la congrégation des basiliens à Rome; *La doctrine théologique des mœurs, d'après les auteurs classiques, Antoine et les autres sous forme de dialogues*, par le basilien Pantaléon Kulčynskyj. Des notes sur le sort de l'Église ruthène avant les partages de la Pologne, l'*Aspect de la violence sévère sur l'innocence*, ont été publiées par Théodose Brodovyč, prévôt du chapitre uni de Loutsk, qui est aussi probablement l'auteur des *Remarques politiques sur les règles de la religion et de la saine philosophie, appliquées à l'autorité ecclésiastique*, Varsovie, 1789.

Le diocèse ruthène de Moukatchevo en Hongrie pendant les XVIe-XVIIIe siècles était fourni de littérature ecclésiastique en sa langue par les diocèses ruthènes de Pologne. La littérature ecclésiastique locale originale commence du temps de l'évêque André Bačynskyj (1772-1809). Le prieur du couvent de Moukatchevo (à Černeča Hora), Joannice Bazylovyč (1782-1821), a écrit en latin l'histoire de son couvent, éditée à Košyci (Kassa), en 1779-1805, en 6 part. et 2 t., et dont il existe aussi une édition ruthène; *L'instruction pour les prêtres;* les *Règles et institutions pour les moines* et *L'explication de la sainte liturgie (Tolkovanie svjaščennyja liturgii);* ces dernières œuvres ne se sont conservées qu'en manuscrits. Opprimée par les Hongrois, la littérature ruthène en Ruthénie subcarpathique dépérit au XIXe siècle.

3° *Après le partage de la Pologne.* — Le développement de la théologie ruthène catholique et de la littérature ruthène unie, à cette époque, n'était plus possible en dehors de la Galicie. Au séminaire de Léopol, fondé en 1779, par l'évêque Pierre Bilanskyj (1736-1797), les cours suivants étaient donnés : théologie morale et pastorale, catéchétique et homilétique. On y enseignait exclusivement ce qui était indispensable pour le ministère paroissial, sans entrer dans les profondeurs de la spéculation. En outre les séminaristes se livraient à des exercices pratiques de catéchisme et de prédication; ils apprenaient aussi le chant liturgique. Depuis 1783, le séminaire diocésain ayant été transformé en séminaire général ruthène gréco-catholique, qui était rattaché à la faculté de théologie de l'université de Léopol (fondée en 1784), on ajouta à ces cours la logique, la morale et la métaphysique, ensuite l'histoire de l'Église, la littérature ecclésiastique, les sciences bibliques, le droit ecclésiastique, la théologie dogmatique, l'histoire des dogmes, les langues grecque et sémitiques. Le cours des études durait quatre ans.

4° *Après la Grande Guerre.* — Depuis la résurrection de la Pologne et l'intégration de la Galicie à cet État, les élèves ecclésiastiques ukrainiens ont d'abord étudié aux séminaires gréco-catholiques de Léopol, Peremyšl et Stanyslaviv jusqu'en 1928. A cette date fut fondée par le métropolite de Léopol, Mgr Šeptyckyj, l'académie gréco-catholique de théologie *(Græco-catholica academia theologica)*. Organisée sur le modèle des écoles supérieures catholiques étrangères par son recteur le Dr Joseph Slipyy, cette académie n'avait originairement que la faculté de théologie, à laquelle une faculté de philosophie a été plus tard rattachée. Les études à la faculté de philosophie de l'académie englobent les matières suivantes : Ire année : philosophie (logique, ontologie, critique, psychologie, histoire de la philosophie); langue slave ancienne (qui est la langue ecclésiastique et littéraire de la Ruthénie ancienne) et hébraïque; répétition de la grammaire grecque et latine, et proséminaire général *(Proseminarium generale : Methodus laboris scientifici;* le mot séminaire est pris ici dans son sens germanique : travail d'initiation sous la direction d'un professeur), en outre parmi les sciences théologiques : l'histoire de la liturgie et l'archéologie biblique. — IIe année : philosophie (théodicée, cosmologie, éthique et droit naturel); langue ecclésiastique slave et archéologie chrétienne; histoire ecclésiastique et patrologie; histoire de la liturgie. — IIIe année : psychologie expérimentale, questions de sciences mathématiques, physiques, chimiques et naturelles; lecture des œuvres d'Aristote, de Platon et de saint Thomas d'Aquin; anthropologie; histoire des beaux-arts chrétiens. — IVe année : questions particulières de cosmologie, de théodicée, d'éthique, de logique, de critique, d'ontologie, les systèmes nouveaux en philosophie, la philosophie de la religion, l'histoire de la philosophie slave et surtout ukrainienne, séminaires (c'est-à-dire exercices et travaux pratiques) des sciences philosophiques principales, de langue slave ancienne, de sociologie et des beaux-arts chrétiens.

Les études à la faculté de théologie durent cinq ans; elles englobent les matières ordinairement enseignées dans les facultés de théologie et les séminaires: il suffira de noter ici quelque particularités. En Ire année, l'histoire de l'Union ecclésiastique; en IVe année, la théologie dogmatique des Églises orientales séparées et les sources du droit ecclésiastique oriental. La Ve année est consacrée à l'étude plus approfondie de questions choisies de dogme, morale, sociologie, histoire ecclésiastique, droit canonique, exégèse et langues orientales. En outre les étudiants en théologie de toutes les années peuvent fréquenter, à leur choix, les « séminaires » suivants : biblique, dogmatique, d'histoire ecclésiastique, de droit canonique, d'homilétique, de catéchétique et de liturgie.

Parallèlement aux études théologiques s'est développée comme de juste la littérature ecclésiastique. Ce développement avait commencé avec l'attribution de la Galicie à la monarchie autrichienne. A ce moment les recherches de l'histoire de l'Église ruthène se sont orientées en vue de fournir les arguments pour la création de la métropole galicienne. L'archiprêtre du chapitre uni de Léopol, le docteur en théologie Michel Harasevyč, (1763-1836), qui avait été envoyé par les trois évêques ruthènes de Galicie à l'empereur François Ier pour demander la création de la métropole de Léopol (1803), écrivit la première histoire de l'Église ruthène, qui, après avoir été reprise par un chanoine du même chapitre, Michel Malynovskyj (1812-1894), fut éditée en 1862, à Léopol, sous ce titre *Annales Ecclesiæ Ruthenæ*. Le même auteur a édité également une collection de matériaux *Die Kirchen-und Staats- Satzungen bezüglich des griechisch- katholischen Ritus der Ruthenen in Galizien*, Léopol, 1861-1864, un aperçu de l'histoire de l'Église ruthène en allemand : *Umrisse zu einer Geschichte der religiösen und hierarchischen Zustandes der Ruthener*, Vienne, 1835, et en ruthène *Obozrinie istorii Cerkvy russkoj, izrjadnie Halyckoi*, Léopol, 1852; une étude sur l'ancienne métropole de Halytch, Léopol, 1875; une étude sur le droit ecclésiastique, Léopol, 1865; l'explication de la sainte liturgie, Léopol, 1845; *De la révélation de Jésus-Christ* (en polonais), Léopol, 1846; *Du rite catholique gréco-slave*, Léopol, 1851; *Sur les différences des rites ecclésiastiques*, Léopol, 1848 et divers sermons.

Le recteur du séminaire gréco-catholique de Vienne, Julien Peleš (1843-1896), plus tard évêque de Stanyslaviv (1885-1891), ensuite de Peremyšl (1891-1897), a écrit l'histoire de l'union de l'Église ruthène avec le Saint-Siège en allemand : *Geschichte der Union der*

ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf Gegenwart, Vienne, t. I, 1878; t. II, 1880; *Théologie pastorale* (en ukr.), Vienne, 1876 et *Étude sur le style officiel ecclésiastique* (en ukr.), Vienne, 1878. Le professeur de dogmatique de l'université de Léopol, Silvestre Sembratovyč (1836-1898), devenu métropolitain en 1885 et cardinal en 1895, a écrit une *Theologia dogmatica specialis*, Léopol, 1871; en outre il faut mentionner sa polémique avec l'archevêque orthodoxe de Minsk (jadis, de 1833 à 1839, évêque uni de Brest-sur-Boug), Antoine Zubko (1797-1881), sur les analogies et les différences entre les doctrines des deux Églises catholique et orthodoxe, Léopol, 1869. Ayant fondé le premier bimensuel catholique ruthène *Ruskij Sion (le Sion ruthène)*, à Léopol, en 1871-1885, qui fut doublé, de 1880 à 1882, par le *Halyckij Sion (le Sion galicien)*, Sembratovyč a groupé autour de lui tous les écrivains ecclésiastiques ruthènes de Galicie. La dite revue était dirigée par S. Sembratovyč, Julien Peleš et Joseph Milnyckyj (1837-1914); les principaux collaborateurs étaient les prêtres Porphyre Bajanskyj (1836-1920); Alexis Toronskyj (1838-1899); Clément Sarnyckyj (1832-1909), archimandrite des basiliens et professeur à l'université de Léopol (1832-1909); Jean Bartoševskyj (1852-1921), professeur à l'université de Léopol et auteur d'un manuel de pédagogie catholique et de plusieurs sermons (1852-1921); Ignace Halka (1824-1903), professeur au séminaire gréco-catholique de Léopol et auteur de livres liturgiques : *Les rites sacrés de l'Église gréco-catholique; le Typique (Typyk)*, c'est-à-dire le livre liturgique avec l'ordre de l'office pour toute l'année; Isidore Dolnyckyj (1830-1925); Alexandre Bačynskyj (1844-1933), vicaire général de la métropole galicienne; Théodore Pjurko, chanoine du chapitre de Léopol et enfin, l'auteur du manuel d'histoire de l'Église, Alexandre Stefanovyč (1847-1933). Le P. Antoine Dobrjanskyj (1810-1877), qui ne collaborait pas à *Ruskij Sion*, a écrit l'*Histoire du diocèse de Peremyšl*, Léopol, 1893; *La vie des saints éminents*, Peremyšl, 1865; des *Sermons pour toutes les fêtes de l'année*, *ibid.*, 1850, rééd. en 1860 et 1894; des *Sermons pour tous les dimanches de l'année*, *ibid.*, 1861; une *Explication de la sainte liturgie*, Léopol, 1869, 2e éd., Peremyšl, 1880.

Le recueil bi-mensuel *Dušpastyr (Le pasteur des âmes)* rédigé à Léopol en 1887-1898 par le professeur de théologie à l'université de Léopol, Joseph Komarnyckyj (1852-1920), avait les mêmes collaborateurs que *Ruskij Sion*, en outre le Dr Pierre Krypjakevyč (1857-1914), auteur de *De hymni Acathisti auctore*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1911, t. XVIII, fasc. 3 et 4, et de *De hymnographia Mariana in Ecclesia græca*, (dans les *Zapysky Naukovoho Tovarystva im. Ševčenka*, ou *Mitteilungen der Ševčenko-Gesellschaft der Wissenschaften*, t. CXXI et CXXIII-CXXIV, Léopol, 1914-1917); le Dr Clément Hankevyč (1842-1924) et Denis Dorožynskyj (1879-1930), célèbre par ses recherches de droit canonique, plus tard professeur à l'académie de théologie gréco-catholique à Léopol. En 1898, le P. Alexandre Batchynskyj a écrit un *Bref exposé de la théologie dogmatique fondamentale et spéciale*, paru dans les 12 livraisons de la *Bibliothèque de théologie (Bohoslovska Biblioteka)*, de Léopol, dont il était le rédacteur. Le P. Denis Dorožynskyj rédigeait, en 1900-1902, le *Bohoslovskij Vistnyk (Revue de théologie)*, à Léopol, qui a paru trimestriellement, puis plus tard tous les deux mois. Depuis 1901, le périodique mensuel de la vie ecclésiastique et sociale *Nyva (Le champ)* paraît à Léopol.

Toutes ces publications, bien que destinées au clergé, avaient un caractère assez populaire. Les études scientifiques de théologie commencent systématiquement en 1922, dès qu'eut été fondée à Léopol par les professeurs des trois séminaires gréco-catholiques ukrainiens de Galicie, la « Société scientifique de théologie » *(Societas theologica)* qui publie, dès 1923, une revue trimestrielle, *Bohoslovia (La théologie)* et les *Opera societatis theologicæ Ucrainorum Leopoli* (jusqu'à présent 10 vol.). L'académie gréco-catholique de théologie *(Græco-catholica academia theologica)* de Léopol, fondée en 1928, groupe les savants théologiens, en leur rendant possible le travail scientifique. Les œuvres des professeurs et des chargés de cours de l'académie sont publiées dans les éditions susnommées de la Société de théologie et dans les *Opera græco-catholicæ academiæ theologicæ Leopoli* (jusqu'à présent 18 vol.). Les basiliens publient depuis 1924, à Jovkva, des *Analecta ordinis Sancti Basilii Magni* avec des études, des matériaux et des critiques, qui concernent surtout l'histoire de l'Église ukrainienne (jusqu'à présent 6 vol. en 18 livraisons). Depuis 1931 une revue scientifique trimestrielle *Dobryj Pastyr (Le bon Pasteur)* paraît à Stanyslaviv.

Parmi les savants théologiens ukrainiens contemporains, il faut mentionner en premier lieu le métropolite gréco-catholique Mgr Šeptyckyj, auteur d'une traduction avec commentaire des œuvres ascétiques de saint Basile le Grand, *Opera ascetica S. Basilii Magni*, Léopol, 1929, dans *Opera societatis theologicæ et græco-catholicæ academiæ theologicæ*, t. IV-V, auteur aussi de *La sagesse divine*, Léopol, 1932; *Les semailles divines*, Jovkva, 1913, et de nombreuses lettres pastorales, concernant les questions religieuses et sociales; celles des années 1899-1921, adressées aux prêtres et laïques du diocèse de Stanyslaviv, sont rassemblées au t. XIV, des *Opera græco-catholicæ academiæ theologicæ*, Léopol, 1935. En français, il a écrit *La restauration du monachisme slave*, dans les *Questions missionnaires*, fasc. 2, à Lophem-lez-Bruges.

Le Dr Joseph Slipyy, né en 1892, recteur de l'académie gréco-catholique de théologie, a écrit entre autres, *La foi et la science*, Léopol, 1935; *Saint Thomas d'Aquin et la scolastique*, *ibid.*, 1925; *De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda*, *ibid.*, 1923; *Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios*, Inspruck, 1921; *De principio spirationis in SS. Trinitate*, Léopol, 1926; *Num Spiritus Sanctus a Filio distinguatur, si ab eo non procederet? ibid.*, 1927; *Directiones quædam progressum theologicum in Oriente spectantes*, dans *Acta congressus Pragensis*, 1929; *De septenario numero sacramentorum apud Orientales uti vinculo unionis et conservationis fidei*, dans le périodique *Bohoslovia*, t. XI, 1933, fasc. 3, 4 et aussi dans *Acta VI conventus Velehradensis anno 1932*, Olomouc, 1933; *Le byzantinisme en tant que forme de la civilisation*, dans *Pamietnik IV. Pinskiej Konferencji Kaplanskiej w sprawie Unji Koscielnej*, Pinsk, 1933; et la *Vie de saint Josaphat, archevêque de Polotsk*, Léopol, 1925.

Le Dr Basile Laba (né en 1887) professeur à l'académie de théologie, a publié diverses œuvres concernant les sciences bibliques, *Hermeneutica biblica*, Léopol, 1929, et la patrologie, *Patrologia*, parties I-III, *ibid.*, 1931-1934. — Le professeur Jaroslav Levyckyj (né en 1878) de la même académie, travaille dans le domaine de l'homilétique (*Homiletyka*, Léopol, 1925; 2e éd., sous le titre *De arte prædicandi*, 1932); de l'histoire ecclésiastique (*Histoire de l'Église chrétienne* (en ukr.), Léopol, 1924; 2e éd., 1928); de la théologie pastorale (*Pastyrske bohoslovje*, *Hodegetica*, *ibid.*, 1928) et de l'histoire de la prédication en Ruthénie-Ukraine ancienne (*De exordiis prædicationis Ucrainorum*, *ibid.*, 1930).

Le Dr André Iščak (né en 1887) est l'auteur de *Opinion sur les deux écoles thomistes les plus anciennes*, Léopol, 1929; *De Zacharia Kopystensky ejusque palinodia*, *ibid.*, 1930; *Saint Augustin et l'Orient*, *ibid.*, 1931;

Le culte de la sainte eucharistie en Orient, dans *Pamietnik II. Konferencji Kaplanskiej w Pinsku*, 1930; *Le « Filioque » de Photius et de ses successeurs*, dans *Pamietnik III. Konferencji Kaplanskiej w Pinsku*, Pinsk, 1932; *Rome et Byzance*, dans *Meta*, Léopol, 1934; *L'autocéphalie ukrainienne et le christianisme synthétique, ibid.*, et l'étude historique, *Les tendances unificatrices et autocéphaliques en Ukraine de Daniel jusqu'à Isidore*, dans *Bohoslovia*, t. I, II, V, 1913-1925. (Tous ces travaux en ukrainien.)

Le professeur Gabriel Kostelnyk (né en 1886) a publié : *De principiis cognitionis fundamentalibus*, Léopol, 1913; *Das Prinzip der Identität Grundlage aller Schlüsse, ibid.*, 1929; *L'âme embryonnaire. La genèse de l'âme humaine et sa nature; étude basée sur les faits biologiques, ibid.*, 1931; *L'univers en tant qu'école éternelle; réflexions philosophiques, ibid.*, 1931; *La dispute sur l'épiclèse entre l'Orient et l'Occident, ibid.*, 1928; *Trois dissertations sur la connaissance; la conscience et l'inconscience dans la connaissance; Les sources des opinions subjectives. La connaissance du monde extérieur, ibid.*, 1925; *L'apologétique chrétienne, ibid.*, 1925, *Le jour de la sainte Cène. Explication nouvelle, ibid.*, 1928 et *Arcana Dei, Les tendances de la foi de l'homme moderne, ibid.*, 1936. (Tous travaux en ukrainien sauf les deux premiers.) — Le Dr Romain Kovševyč (1873-1931) a écrit un aperçu de la littérature canonique ukrainienne : *De ucrainicis canonicis scriptis*, dans *Bohoslovia*, t. VI-VII, 1928-1929; *De primis litibus Ucrainorum apud romanam Curiam judicatis, ibid.*, 1929. — Le Dr Léon Hlynka (né en 1893) a donné *L'Église catholique en face du mariage civil et du divorce et le nouveau projet de la commission de codification polonaise* (en ukr.), dans *Bohoslovia*, 1932, et *De potestate episcoporum necnon de prærogativis metropolitanæ potestatis in bona Ecclesiæ temporalia in Oriente novem primis sæculis, ibid.*, 1933. — Le Dr Alexandre Nadraga (né en 1885), professeur du droit civil à l'académie de théologie, a publié dans la *Zeitschrift für Ostrecht*, Berlin, 1933, fasc. 8, 9, une étude en allemand, *Die Rechtslage der unierten Kirchen und der Union im jetzigen Polen*. — Le basilien Dr Josaphat Skruten (né en 1891), rédacteur des *Analecta ordinis S. Basilii Magni*, a publié des matériaux nombreux concernant l'histoire de l'Église ruthène (ukrainienne) en général et de l'ordre de Saint-Basile en particulier; en outre il a écrit *Apologia des Mönchpriesters Job gegen die Argumente zugunsten der Lateiner*, extrait des actes du IVe congrès international des études byzantines, dans *Bulletin de l'Institut archéologique bulgare*, t. IX, Sofia, 1935, et *Un demi-siècle d'histoire de l'ordre des basiliens (1882-1932)*, dans *Contributions à l'histoire de l'Ukraine au VIIe congrès international des sciences historiques*, Varsovie, août 1933; Léopol, 1933. — Le P. Julien Dzerovyč (né en 1871) a écrit une esquisse de la catéchétique, *Catechetica*, Léopol, 1930.

Parmi les historiens de l'art ecclésiastique ukrainien, il faut mentionner le Dr Hilarion Svjencickyj (né en 1871) qui a publié l'iconographie de l'Ukraine galicienne en ukrainien et en allemand; *Ikonópys Halyckoï Ukraïny XV.-XVI. vv. (Die Ikonenmalerei der galizischen Ukraine)* Léopol-Jovkva, 1928; et *Les influences orientales et occidentales dans l'art ukrainien du XVe-XVIIe s.*, dans *Contributions à l'histoire de l'Ukraine au VIIe congrès international des sciences historiques*, Léopol, 1933. — Le Dr Vladimir Zalozeckyj (né en 1896) a fait des recherches dans le domaine des styles byzantin, gothique, de la Renaissance et baroque qu'il a publiées en de nombreuses monographies et articles de revues, soit en allemand, soit en italien, soit en ukrainien. — Le Dr Vladimir Sicynskyj (né en 1894), étudiant l'architecture des églises ukrainiennes, a écrit une *Esquisse de l'architecture en Ruthénie (Ukraine) du Xe au XIIIe s.*, Prague, 1926 et de nombreuses monographies sur des questions d'art.

En énumérant les principaux travailleurs dans le domaine des sciences ecclésiastiques parmi les Ukrainiens gréco-catholiques, nous nous sommes borné à ceux dont l'activité concerne des sujets actuels dans l'Église ukrainienne gréco-catholique. L'attachement au byzantinisme du monde ukrainien soit catholique soit orthodoxe, se rencontre aussi partout dans la littérature ecclésiastique ukrainienne contemporaine. Le métropolite, Mgr André Šeptyckyj, représente la tendance qui rallie presque tous les Ukrainiens gréco-catholiques et qui pousse à étendre l'union à tout le monde orthodoxe ukrainien. Pourtant quelques hauts dignitaires ecclésiastiques et une minorité dans le clergé font effort, en sens inverse vers la latinisation du rite grec. Cette tendance occidentophile, qui s'oppose à la tendance byzantinophile a son expression dans la revue *Dobryj Pastyr (Le bon Pasteur)*.

La plus grande des entreprises d'éditions religieuses populaires est celle des basiliens de Jovkva, qui publie des livres religieux populaires et la revue mensuelle *Misionar (Le missionnaire)*, fondée en 1897, par l'actuel métropolite Mgr André Šeptyckyj, alors prieur chez les basiliens. Sous le même titre paraissent à Prudentopolis au Brésil depuis 1911 : *Misionar v Brazylii (Le missionnaire au Brésil)* et à Philadelphie aux États-Unis depuis 1912 : *Misionar (The Missionary)*. Les basiliens de Ruthénie subcarpathique rédigent dans leur couvent de Černeča Hora (le Mont-Monacal) près de la ville de Moukatchevo le périodique mensuel *Instructions pour les moines* et le bulletin *Visty z Černečoï Hory (Le messager de Černeča Hora)*, depuis 1934. Il existe, depuis 1923, une édition des rédemptoristes ukrainiens à Léopol-Zboïska. Les studites du couvent d'Univ rédigent depuis 1935 le périodique mensuel *Jasna Put' (La route lucide)*.

La littérature ukrainienne ecclésiastique orthodoxe contemporaine est beaucoup moins développée que celle des catholiques. Sous le dur régime soviétique, les Ukrainiens orthodoxes n'avaient qu'une revue *Cerkva j Žytt'a (l'Église et la vie)*, dont sept livraisons seulement ont paru en 1927-1928. Cent soixante sermons du métropolite de l'Église ukrainienne orthodoxe autocéphale, Basile Lypkivskyj (1864-1937) ont été édités par l'Église ukrainienne orthodoxe du Canada sous le titre *La parole du Christ pour la nation ukrainienne*, Winnipeg, 1934.

Les recherches scientifiques dans le domaine de l'Église orthodoxe ukrainienne sont faites actuellement par les professeurs de la section de théologie orthodoxe de l'université de Varsovie, dont les œuvres sont publiées en ukrainien, en polonais et en russe dans la revue Ἔλπις (jusqu'à présent 8 vol.). En outre le professeur Jean Ohiyenko (né en 1882) a publié un certain nombre de travaux sur la langue ecclésiastique slave et sur pas mal d'anciens monuments de cette langue, sa prononciation aux diverses époques et spécialement au XVIIe siècle; il a aussi traduit du slavon en ukrainien les livres de prières et les autres livres pour le service divin. — Le professeur Alexandre Lotockyj (né en 1870) a publié : *L'ordonnance ecclésiastique du prince-souverain Vladimir le Grand*, Léopol, 1925; *Les sources ukrainiennes du droit ecclésiastique*, Varsovie, 1931, et trois esquisses sur divers essais d'autocéphalie, Varsovie, 1931, 1932, 1935. — Le professeur Basile Bidnov (1874-1935) a étudié l'histoire de l'Église ukrainienne du point de vue orthodoxe.

Le clergé supérieur de l'Église orthodoxe de Pologne étant russe, la littérature ecclésiastique orthodoxe ukrainienne ne se développe que très lentement. Depuis 1935, il existe une revue ecclésiastique orthodoxe ukrainienne *Cerkva i Narid (l'Église et le peuple)* qui

paraît à Kremianets en Volhynie chaque quinzaine. Certains prêtres orthodoxes préfèrent ne pas publier leurs travaux en ukrainien, pour ne pas entrer en conflit avec le métropolite de l'Église orthodoxe de Pologne. C'est le cas du célèbre auteur ecclésiastique ukrainien polémiste et savant, autrefois uni, Pierre Tabinskyj (né en 1888), qui a donné quelques dissertations concernant surtout les questions de l'ukrainisation du service divin dans l'Église orthodoxe en Pologne : *La discipline de l'Église orthodoxe sur le service divin*, Varsovie, 1926; *La fausseté des adhérents du service divin en slave, ibid.*, 1927; il a traité aussi de la réunion des Églises chrétiennes, orientale et occidentale : *Pour la réunion des saintes Églises de Dieu*, Kremianets, 1932; *L'action unie et la critique polonaise*, Varsovie, 1932; en outre : *La « Panoplie » de Pseudo-Cerularius, œuvre polémique de 1275*, Léopol, 1934; *Les réformes récentes dans l'Église orthodoxe, ibid.*, 1934. Plusieurs des Ukrainiens orthodoxes se convertissent au catholicisme, en voyant dans l'Église gréco-catholique unie la seule Église nationale ukrainienne, seule capable de réunir au point de vue ecclésiastique la nation ukrainienne entière, si la situation politique n'y faisait obstacle.

M. Voznak, *Istorija ukranïskoï literatury (Histoire de la littérature ukrainienne)*, t. I-III, Léopol, 1920-1921; A. Malvy et M. Viller, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila, métropolite de Kiev (1633-1646), approuvée par les patriarches grecs du XVIIe siècle*, Rome-Paris, 1927; *Græco-catholicum seminarium clericale Leopoli*, Léopol, 1935; J. Slipyy, *Græco-catholica academia theologica ejusque status et constitutiones*, 2e éd., Léopol, 1933; *De græcæ-catholicæ academiæ theologicæ primo triennio peracto (1928-1931)*, Léopol, 1932; *De græcæ-catholicæ academiæ theologicæ secundo triennio peracto (1931-1934)*, Léopol, 1935. Voir en outre les publications citées dans le texte et dans la bibliographie des deux premiers paragraphes.

N. ANDRUSIAK.

RUTKA Théophile, jésuite polonais, naquit en 1622 dans le palatinat de Kiev, entra dans la Compagnie de Jésus en 1643, fut pendant huit ans professeur de théologie dans divers collèges de Pologne, puis pénitencier à Lorette et missionnaire à Constantinople. Il vécut ensuite pendant vingt-trois ans à la cour de Stanislas Jablonowski, gouverneur de Cracovie et mourut à Lemberg le 18 mai 1700. Apôtre zélé de l'union, il réussit à ramener du schisme l'évêque de Lemberg, Joseph Šumlanskyj, avec tout son diocèse. Voir col. 387.

Le P. Rutka publia une vingtaine d'ouvrages et opuscules de piété et surtout de controverse, la plupart en polonais. Ses écrits polémiques se rapportent en majorité à la controverse avec les schismatiques sur la procession du Saint-Esprit : *Defensio S. orthodoxæ orientalis Ecclesiæ contra hæreticos præsertim processionem Spiritus S. a Filio negantes, ex SS. Patribus polissimum græcis deducta...*, Posen, 1678 (deux rééditions et une traduction polonaise en 1678). Les deux suivants ont été publiés en polonais : *Goliath percé par son propre glaive...*, Lublin, 1689, réfutation de deux ouvrages de l'archimandrite schismatique Galatovskyj contre le *Filioque* (cf. A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, p. 794); *L'étendard de l'union et de la paix, ou l'Esprit-Saint procédant du Fils, d'après les livres ecclésiastiques slaves*, Lublin, 1691; *S. Cyrillus, patriarcha Alexandrinus, summi Pontificis romani Cœlestini in concilio Ephesino vicarius, idemque Spiritus S. a Filio procedentis de cœlo datus propugnator...*, Lublin, 1692 (traduction polonaise, *ibid.*, 1697); *Angelicus Doctor, D. Thomas Aquinas, expulsi ab Ecclesia græca Spiritus S. a Filio æternaliter procedentis... restitutor et reductor*, Lublin, 1694, contre l'archimandrite Galatovskyj.

Il publia également plusieurs ouvrages polonais pour la défense de l'Église romaine contre les schismatiques, en particulier : *Les titres de gloire et les signes de la véritable Église*, Lublin, 1696; *Pierre arrêtant la pierre : réfutation de la pierre lancée de Kiev contre la juridiction de saint Pierre et des évêques de Rome ses successeurs*, Lublin, 1690. Cet écrit a pour but de réfuter un ouvrage publié à Kiev en 1642, sous la direction du métropolite schismatique Pierre Moghila; voir ici t. x, col. 2069 sq.

Sommervogel, *Biblioth. de la Compagnie de Jésus*, t. VII, col. 334-339; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 393; K.-St. Zaleski, *Jezuizi w Polsee*, t. III, Lemberg, 1902, p. 303-317.

J.-P. GRAUSEM.

RUYSBROECK (Le bienheureux Jean), surnommé l'Admirable, théologien mystique flamand du XIVe siècle. I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine. IV. Influence.

I. VIE. — 1° *Sources.* — Nous possédons une vie de Jean Ruysbroeck par Henri Uten Bogaerde, plus connu sous le nom de Pomerius, d'après la forme latinisée de son nom. Ce biographe, d'abord recteur des écoles à Bruxelles et à Louvain, puis secrétaire des échevins de cette dernière ville, entra au monastère des chanoines réguliers de Vauvert *(Vallis viridis)*, où Ruysbroeck avait lui-même été religieux. C'est là que, vers 1420, c'est-à-dire quarante ans à peine après la mort de Ruysbroeck, il écrivit son ouvrage intitulé : *De origine monasterii viridis Vallis et de gestis patrum et fratrum in primordiali fervore ibidem degentium.* Les pages consacrées au mystique flamand sont intéressantes; les renseignements qu'on y trouve sont de première valeur, car Pomerius passe pour un homme très au courant des faits, un écrivain sérieux et sincère. Cf. M. Mastelcyn, *Necrologium viridis Vallis*, Bruxelles, vers 1630. Le texte a été édité dans les *Analecta bollandiana*, t. IV, 1885, p. 257 sq., d'après le ms. *2926-28* de la bibliothèque royale de Belgique, à Bruxelles. Cf. Paul O'Sheridan, *Ce qui reste de la plus ancienne vie de Ruysbroeck*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXI, 1925, p. 70.

Il existait une vie plus ancienne encore, semble-t-il, composée par le Hollandais Jean de Theoderici, appelé communément Jean de Schoonhoven, du nom de sa ville natale. Cf. *Obituaire de Vauvert*, fol. 118 v°, bibliothèque royale de Bruxelles, ms. II, *155*. Elle est actuellement perdue. Pomerius n'a-t-il fait que la recopier et la compléter par endroits? Son œuvre à lui contient-elle de grosses inexactitudes? C'est l'avis de Paul O' Sheridan, *loc. cit.*, p. 75-78, 228-248. Les arguments qu'il donne sont critiqués par dom Huyben, dans la *Vie spirituelle*, t. XII, 1925, p. 238. Déjà le P. van Mierlo avait admis que Pomerius n'avait pas connu de source écrite. Cf. plusieurs articles du *Dietsche Warande en Belfort*, Anvers, 1910.

Un dernier document est à signaler. C'est un prologue qui a été inséré dans un manuscrit des œuvres de Ruysbroeck et dans lequel maître Gérard, prieur d'une chartreuse voisine de Vauvert, a laissé du saint religieux qui fut son contemporain et son ami un portrait plein de vie. Il a été édité par de Vreese, dans *Bijdragen tot de kennis van het leven en de werken van Jan van Ruusbroec*, Gand, 1896.

2° *Données essentielles.* — Jean Ruysbroeck *(Ruisbrock, Ruusbroec)* naquit en 1293 dans le village dont il porte le nom, entre Hal et Bruxelles, dans le Brabant. Sa mère, très pieuse, se plut à développer en lui, dès sa plus tendre enfance, les sentiments d'une vraie et profonde dévotion. A l'âge de onze ans, l'enfant quitta la maison paternelle et vint à Bruxelles chez son parent, maître Jean Hinckaert, chanoine de Sainte-Gudule. S'il montra, dit-on, peu de goût pour les arts libéraux, il se livra par contre tout entier à la méditation contemplative et à l'étude de la théologie. En 1318, il fut ordonné prêtre et nommé chapelain de Sainte-

Gudule. Il avait vingt-quatre ans. En compagnie de Jean Hinckaert et de Franco van Coudenberg, animés comme lui d'un grand désir de perfection, il mena d'abord à Bruxelles une vie très active. A cette époque, le courant qui avait poussé les âmes à la contemplation et qui avait produit sur les bords de la Meuse de si beaux fruits de sainteté, avait peu à peu dégénéré. L'illuminisme avait paru et de nombreuses sectes s'étaient répandues dans toute la région. La plus connue était la secte des Frères du libre esprit. Ruysbroeck la dépeint en ces termes : « On trouve encore d'autres hommes mauvais et diaboliques, qui disent qu'ils sont le Christ en personne ou qu'ils sont Dieu : le ciel et la terre ont été faits de leurs mains, et ils les soutiennent avec tout ce qui existe. Supérieurs à tous les sacrements de la sainte Église, ils n'en ont pas besoin et n'en veulent pas. Quant aux ordonnances et usages ecclésiastiques et tout ce que les saints ont laissé dans leurs écrits, ils s'en moquent et n'en retiennent rien... La crainte et l'amour de Dieu ont fui de leur cœur; ils ne veulent connaître ni bien ni mal, et ils prétendent avoir découvert chez eux, au-dessus de la raison, l'être sans modes. Ainsi leur paraît-il, dans leur folie, que toutes créatures raisonnables, bonnes ou mauvaises, anges et démons, deviendront au dernier jour une seule essence sans modes; et ils disent que cette essence sera Dieu, de nature bienheureuse, sans connaissance ni volonté. » *Le miroir du salut éternel*, c. XVI. Ce panthéisme mystique avait déjà été plusieurs fois condamné; cependant il demeurait très vivace en Belgique, où les Frères du libre esprit l'enseignaient avec succès. Leurs tendances au quiétisme, les conséquences souvent immorales de leurs doctrines, leurs prétentions à faire de l'homme un être dégagé de toute loi et impeccable rendaient leur mystique particulièrement dangereuse. Il importait de les combattre hardiment et sans délai. D'autre part, les épreuves de l'Église, en ce début du XIVe siècle, amenaient les âmes ferventes à rechercher une union plus intime avec Dieu. Il fallait leur montrer le chemin de la véritable mystique et les amener progressivement à cette « unité d'amour », où « se renouvellent sans cesse ceux qui consacrent dignement à Dieu leur vie et leur service ». *Op. cit.*, c. I. Ruysbroeck eut dans ces circonstances une mission toute providentielle. Il écrivit d'abord contre les Frères du libre esprit; il est probable, en effet, que quelques-uns de ses ouvrages remontent à cette première période de sa vie. Autour de lui se groupèrent aussi un certain nombre de disciples, attirés par son zèle, son savoir, sa réputation de sainteté et désireux, comme lui, de marquer nettement les limites entre la vraie et la fausse doctrine. Cf. A. Wautier d'Aygalliers, *Ruysbroeck l'Admirable*, Paris, 1923, IIe partie.

Cependant Jean Hinckaert, Franco van Coudenberg et Jean Ruysbroeck trouvaient qu'à Bruxelles la vie était trop bruyante et peu favorable à la réflexion; aussi, en 1343, décidèrent-ils de se retirer dans un lieu solitaire pour s'y livrer tout à leur aise à la méditation. Il y avait non loin de la ville, dans la forêt de Soignes, un ermitage nommé Groenendael ou le Vauvert *(Vallis viridis)*. Ils s'y rendirent et formèrent une communauté à laquelle s'adjoignit bientôt Jean van Leeuwen. Quelques années plus tard, en 1350, à l'exception de Jean Hinckaert, ils prirent l'habit des chanoines réguliers de Saint-Augustin et Ruysbroeck fut le prieur du nouveau monastère.

Paul O' Sheridan, *loc. cit.*, p. 62, prétend que Ruysbroeck voulut, dans cette solitude, jeter les premiers fondements de l'ordre des clercs prédit par Joachim de Flore. Cf. JOACHIM DE FLORE, t. VIII, col. 143. Son intention aurait été d'inviter tous les membres du clergé à se grouper en communautés, pour y vivre dans la pauvreté, la chasteté et l'obéissance : les clercs séculiers sous la dépendance de leur curé, les chapitres sous l'autorité de l'évêque, les cardinaux sous la direction du pape lui-même. Cf. *Une tentative malheureuse de Ruysbroeck, la fondation du second ordre prédit par Joachim de Flore*, dans la *Revue belge d'histoire* (interrompue par la guerre), t. I, janvier-mars 1914, p. 124-147. Cette opinion est combattue par dom Huyben, *loc. cit.*, p. 239-240.

Ruysbroeck vécut à Groenendael d'une vie adonnée tout entière à la contemplation. Lorsqu'il se sentait envahi par l'inspiration, il s'enfonçait dans la forêt, au dire de son biographe, et il se mettait à écrire tout ce qui lui venait à la pensée, puis il revenait au monastère et faisait part à ses frères des enseignements merveilleux qu'il avait reçus. Déjà lorsqu'il était à Bruxelles, il avait composé plusieurs écrits, voir ci-dessous col. 411 sq.; il eut plus de loisir encore dans la solitude et la plupart de ses ouvrages datent de cette période de sa vie.

La renommée de Ruysbroeck s'étendit bien vite; ses livres, dit maître Gérard, « furent multipliés dans le Brabant, dans les Flandres, ainsi que dans d'autres pays avoisinants ». Ruysbroeck acceptait parfois de se rendre en des monastères tout proches pour expliquer lui-même aux religieux certains passages qui leur semblaient obscurs. Sa parole réchauffait les âmes, sa présence même était un encouragement à la vertu. « Les trois jours environ que ce saint homme a passés avec nous ont été trop courts, déclare encore maître Gérard, car personne ne pouvait lui parler ni le voir sans devenir meilleur. »

D'autres personnages furent en relations suivies avec Ruysbroeck. Tauler dut lui rendre visite, s'il faut en croire Surius. *D. Joannis Rusbrochii opera omnia*, édit. de 1609, p. 8. Gérard Groot vint profiter de ses enseignements et de son influence. Durant de longues années le monastère de Groenendael fut ainsi le centre d'une vie mystique intense et comme une école de sainteté. Ruysbroeck y demeura jusqu'à sa mort qu'il vit venir « avec une grande sérénité ». Entouré de ses disciples, il remit paisiblement son âme à Dieu le 2 décembre 1381, à l'âge de quatre-vingt-huit ans. Après sa mort, des éloges lui furent immédiatement donnés par nombre de théologiens et d'écrivains mystiques. Parmi ses contemporains et ses disciples, Gérard Groot, Tauler, Jean de Schoonhoven, Thomas a Kempis ont exprimé leur admiration pour celui qu'ils ont nommé « leur maître ». Denis le Chartreux l'appelle « un Docteur divin » et « un autre Denis l'Aréopagite ». La richesse de sa doctrine, la profondeur de ses vues lui ont valu aussi le nom de Docteur extatique, et l'épithète d'Admirable que la tradition lui a attribuée dit assez la maîtrise de son enseignement et de ses écrits.

Dès le début du XVIIe siècle, la cause de béatification de Ruysbroeck fut introduite par les soins de l'archevêque de Malines. Elle dut être suspendue peu de temps après, à cause des guerres et des troubles qui accablaient alors les Pays-Bas. En 1783 le corps du grand mystique qui avait été enseveli à Groenendael fut transféré à Sainte-Gudule de Bruxelles. A cette occasion, le chapitre de Sainte-Gudule tenta d'obtenir un office et une messe en l'honneur de Jean Ruysbroeck; mais la Révolution française vint encore interrompre l'entreprise. La cause fut réintroduite en 1883 par le cardinal Goossens. Finalement la Congrégation des Rites, le 9 décembre 1908, approuva le culte qui, de temps immémorial, était rendu à Ruysbroeck dans les Pays-Bas. *Acta apostol. Sedis*, 1909, p. 164. L'office et la messe propre ont été concédés au diocèse de Malines, ainsi qu'aux chanoines réguliers du Latran, qui sont les héritiers des moines de Groenendael.

II. Œuvres. — 1° *Manuscrits et éditions.* — Ruysbroeck a écrit ses ouvrages en dialecte brabançon; la grande célébrité qu'ils eurent dès leur apparition explique le nombre considérable de manuscrits qui ont été répandus du vivant même de l'auteur et qui subsistent encore aujourd'hui. De Vreese en a entrepris l'étude dans *Koninklijke Vlaamsche Academie voor taal-en letterkunde : De Handschriften van Jan van Ruusbroec's Werken*, Gand, 1900 sq. Les principaux de ces manuscrits se trouvent à la bibliothèque royale de Bruxelles; d'autres sont à Amsterdam, Berlin, La Haye, Gand, Cologne, Leyde, Londres, Oxford, Paris; beaucoup n'ont pas encore été étudiés.

Les écrits de Ruysbroeck ont d'abord été connus par des traductions latines. La première en date est celle de Guillaume Jordaens († 1372), qui comprenait trois traités : les *Noces spirituelles*, le *Tabernacle*, la *Pierre brillante*. Gérard Groot, à son tour, traduisit les *Noces spirituelles* et les *Sept degrés de l'échelle d'amour spirituel*. En 1512, les *Noces spirituelles* furent éditées à Paris par Lefèvre d'Étaples, d'après la traduction de Guillaume Jordaens. La traduction latine complète est l'œuvre de Surius, *D. Joannis Rusbrochii opera omnia*, Cologne, 1552, 1555, 1692, in-fol.; la meilleure édition est celle de 1609, in-4°. C'est Surius qui a surtout contribué à faire connaître Ruysbroeck en France, en Italie et jusqu'en Espagne; sa traduction garde aujourd'hui encore une grande valeur.

Il y eut aussi plusieurs traductions allemandes des écrits du mystique belge : celle d'Arnold, Offenbach, 1701; de Ulmann, Hanovre, 1848; de Fr. Lambert, Leipzig, 1901; cette dernière n'est que partielle. Des fragments de Ruysbroeck se lisent dans Denifle, *Das geistliche Leben. Blumenlese aus den deutschen Mystikern und Gottesfreunden des XIV. Jahrhunderts*, Graz, 1873; la 4e édition, 1895, a été traduite en français, Troyes, 1897, et Paris, 1904.

Dans le texte original, le capucin Gabriel de Bruxelles fit paraître en 1624 le traité des *Noces spirituelles*. Des fragments de Ruysbroeck furent aussi publiés en 1851 dans *Verzameling van Nederlandsche prozastukken*. L'édition complète fut heureusement entreprise par J. David, professeur à l'université de Louvain, sous les auspices de la Société des bibliophiles flamands; de 1858 à 1868, six volumes parurent à Gand sous le titre *Werken van Jan van Ruusbroec*. C'est la traduction française de ce texte flamand qui a été faite à partir de 1915, par les bénédictins de l'abbaye de Saint-Paul-de-Wisques, à Oosterhout en Hollande, sous le titre d'*Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*. Chacun des traités est précédé d'une *Introduction* et le t. I consacre quelques pages à la vie de Ruysbroeck, à son influence et à sa doctrine.

2° *Ouvrages principaux.* — 1. *Le royaume des amants de Dieu.* — *a) Occasion.* — Ce livre, qui compte parmi les plus importants de Ruysbroeck, est aussi celui qu'il composa le premier, au témoignage de maître Gérard. Cf. aussi Pomerius, texte dans *Analecta bollandiana*, t. IV, p. 295. Le but de l'auteur fut, semble-t-il, de réfuter les faux mystiques et tout particulièrement une femme, nommée Bloemardinne, qui était dans la région à la tête de la secte du Libre esprit. Ruysbroeck cependant ne voulut point donner à son traité une forme polémique; il préféra exposer de façon positive les voies qui mènent à Dieu.

b) Analyse. — Suivant un procédé qui lui est cher, Ruysbroeck cite d'abord un texte de l'Écriture qui lui sert de cadre et dont chaque mot divise le traité tout entier. « *Le Seigneur*, dit-il, *a ramené le juste dans les voies droites, et il lui a montré le royaume de Dieu* (Sap., x, 10). En ces paroles du Sage nous trouvons cinq enseignements : *a.* lorsqu'il dit : *le Seigneur*, il nous montre la puissance de Dieu, maître et seigneur de toute créature; — *b.* par ces mots : *a ramené*, il nous rappelle la chute et l'égarement des hommes, en même temps que la compassion et la miséricorde de Dieu...; — *c.* lorsqu'il dit : *le juste*, il nous fait voir l'amour et la libéralité de Dieu, qui, pour nous rendre justes, a voulu souffrir la mort en grande charité et désir de nous sauver; — *d.* lorsqu'il parle des *voies droites*, il nous donne à comprendre la sagesse infinie et la générosité que Dieu nous a montrées dans ses dons sans nombre; c'est là ce qui porte l'homme vers les vertus, c'est-à-dire dans les voies droites; — *e.* par ces paroles enfin : *et il lui a montré le royaume de Dieu*, nous comprenons l'utilité et la raison de toutes les œuvres divines qui ont été accomplies afin de permettre à l'homme de contempler le royaume de Dieu, c'est-à-dire Dieu lui-même, et d'en jouir durant l'éternité. » Prologue du livre.

Les passages les plus importants sont assurément les chapitres XIII-XXXVI, XLII et XLIII. Après avoir fait en quelques lignes une esquisse rapide des trois vertus théologales, c. XIII, Ruysbroeck décrit longuement les dons du Saint-Esprit. C. XIV-XXXVI. Il suit pour chacun un plan uniforme : il définit le don, énumère les vertus qui en naissent, indique les ressemblances que le don confère à l'homme avec les anges, avec le Christ, avec Dieu lui-même. Il montre ensuite ses effets sur les diverses puissances de l'âme et il termine en décrivant, sous une forme rythmée, les conditions nécessaires à son acquisition et les obstacles qui empêchent de le posséder tout entier. A la fin de l'ouvrage, aux c. XLII et XLIII, Ruysbroeck laisse entrevoir l'union à laquelle doit tendre l'homme revêtu de la grâce sanctifiante. « L'âme, dit-il, se fond alors en un amour simple et essentiel; inondée et pénétrée par la clarté et l'amour, elle parvient à la jouissance... Cette jouissance est si immense que Dieu lui-même y est comme englouti avec tous les bienheureux et les hommes élevés dont nous parlons, en une absence de modes qui est un non-savoir et une perte éternelle de soi. Mais dans cette absorption, au fond même de cette perte éternelle, se trouve la suprême saveur. »

2. *Le Livre de la plus haute vérité.* — *a) Occasion.* — Certains passages du *Royaume des amants de Dieu* avaient paru à plusieurs difficiles à comprendre. Maître Gérard nous dit les avoir soumis lui-même à l'auteur lors de la visite que Ruysbroeck fit à la chartreuse. C'est justement pour l'éclairer que le mystique, de retour à Groenendael, écrivit le *Livre de la plus haute vérité*. « Quelques-uns de mes amis, déclare-t-il, c. I, m'ont prié, pour satisfaire leur désir, de leur exposer et de leur expliquer en peu de mots et de mon mieux, de la façon la plus précise et la plus claire, telle que je la comprends et la conçois, la vérité au sujet de la très haute doctrine que j'ai exposée... Je le ferai donc volontiers, et j'ai l'intention, avec l'aide de Dieu, d'enseigner et d'éclairer les humbles qui aiment la vertu et la vérité. »

b) Analyse. — Ruysbroeck avait dit que « l'amant de Dieu contemplatif lui était uni par intermédiaire, sans intermédiaire, et enfin, sans différence ou distinction ». Ce sont ces trois mots qu'il veut expliquer afin de faire bien comprendre « notre béatitude et notre marche vers elle ». C. II. — *a.* L'union par intermédiaire se réalise par le moyen de la grâce de Dieu et des œuvres de vertu qui y répondent; pour y parvenir il faut mourir au péché, au monde et à tout appétit désordonné de la nature, user des sacrements et soumettre son esprit aux enseignements de l'Église. C. III et IV. — *b.* L'union sans intermédiaire est décrite dans les c. V à XI. Quand un homme s'élève vers Dieu de tout lui-même et de toutes ses forces, quand il s'y applique avec un amour vivant et agissant, il sent que cet amour, dans son fond même, est jouissant et sans

limite. De même que le fer est tellement saisi, par l'action du feu, qu'il semble n'être plus qu'un avec lui, de même les puissances supérieures de notre âme sont unies à Dieu sans intermédiaire, « en une connaissance simple de toute vérité, un sentiment et un goût essentiels de tout bien ». C. VIII. — c. Au-dessus de cette seconde union, il en existe une troisième que Ruysbroeck appelle « l'union sans différence ou distinction ». C. XII-XIV. Ce n'est point dire évidemment que nous devions nous confondre avec Dieu; « aucune essence créée, en effet, ne peut devenir une avec l'essence de Dieu..., car alors la créature deviendrait Dieu, ce qui est impossible ». L'union sans différence est celle que le Christ demandait pour nous lorsqu'il priait son Père « que ses bien-aimés fussent consommés en un, comme lui est un avec son Père en jouissance, dans l'union du Saint-Esprit ». C. XII. Il n'est pas possible alors de concevoir quelque chose de plus haut que cette délectation suprême, dont Ruysbroeck décrit la douceur. C. XIII.

3. *Les noces spirituelles.* — On l'appelle aussi l'*Ornement des noces spirituelles,* titre sous lequel ce livre, attribué à Joannes Rusberus, a été édité à Paris en 1512 par Henri Estienne.

a) Occasion. — Les Frères du libre esprit faisaient preuve dans toute la région d'une audace toujours croissante. On était, semble-t-il, aux environs de l'année 1335 et Ruysbroeck n'avait pas encore quitté Bruxelles pour Groenendael. Les faux mystiques, et sans doute encore Bloemardinne à leur tête, abusaient les foules par leur extérieur de sainteté; il fallait démasquer leur hypocrisie et redire à nouveau quels étaient les vrais chemins de la perfection chrétienne. Ruysbroeck consacra toute sa science et toute son expérience à une œuvre aussi essentielle, et il composa son traité. L'*Ornement des noces spirituelles* a toujours été considéré comme son chef-d'œuvre; c'est l'ouvrage qui fut le premier traduit et répandu, celui qui contribua le plus à faire connaître Ruysbroeck, celui enfin que son auteur lui-même tenait « pour tout à fait bon et d'une doctrine très sûre ».

b) Analyse. — Comme il l'avait déjà fait dans le *Royaume des amants de Dieu*, Ruysbroeck rattache les diverses parties de son développement à chacun des mots d'un texte scripturaire. C'est ici la parole extraite de la parabole des dix vierges, Matth., XXV, 1-13, *Ecce sponsus venit, exite obviam ei*, que le mystique traduit : « Voyez, l'Époux vient, sortez à sa rencontre. » Il y trouve le plan de tout son traité. « En ces paroles, dit-il, le Christ qui nous aime, nous enseigne quatre choses. D'abord il nous donne un précepte en disant : *Voyez.* Ceux qui demeurent aveugles et négligent ce précepte sont tous condamnés. Par la seconde parole : *l'Époux vient*, il nous montre ce que nous devons voir, c'est-à-dire la venue de l'Époux. En troisième lieu, il nous enseigne et nous prescrit ce que nous avons à faire, lorsqu'il dit : *sortez.* En quatrième lieu, en ajoutant : *à sa rencontre*, il nous montre quel profit et quelle utilité doit nous procurer tout le labeur de notre vie, si nous faisons la rencontre amoureuse de l'Époux. » Prologue de l'ouvrage.

Ces diverses considérations, Ruysbroeck les applique successivement aux trois stades de la vie surnaturelle qu'il appelle : vie active, vie intérieure, vie contemplative; l'exposé de chacune de ces vies forme un livre.

a. La vie active (l. I). — Son point de départ est l'infusion de la grâce qui purifie l'homme du péché et le tourne vers Dieu. C. I. Son développement requiert la connaissance de ce que l'Époux, qui est le Christ, a fait pour notre âme, son épouse, c. II-X, et la pratique des vertus morales dont la première est l'humilité. C. XI-XXIII. Son terme est une union à Dieu, qui se fait par la foi, l'espérance et la charité, c. XXV, et « un désir extrême de voir le Christ..., et de le connaître, tel qu'il est en lui-même ». C. XXVI.

b. La vie intérieure (l. II). — Avant de goûter cette vie, l'âme, illuminée par la grâce divine, doit se dépouiller « d'images étrangères et d'occupations du cœur », c. I-IV; elle est ainsi rendue capable de contempler les différentes venues de son Époux. Le Christ purifiera d'abord les puissances inférieures de l'homme et les élèvera jusqu'à Dieu, c. VIII-XXXIV; il donnera « une lumière de pure simplicité » à sa mémoire, « une clarté spirituelle » à son intelligence, « un amour d'une grande délicatesse » à sa volonté, c. XXXV-XXXIX; il fera sentir enfin une touche divine au plus profond de l'esprit, en l'essence même de l'âme où Dieu habite. C. XLIV-LV. Dès lors l'union contractée sera sublime, c. LX-LXX, et l'homme sera appelé à vivre « de la vie la plus intime », c. LXXI-LXXIII; le repos dont il jouira n'est point celui que lui promettent les faux mystiques. C. LXXV-LXXVII.

c. La vie contemplative (l. III). — Il s'agit, cette fois, d'une vie qui « élève l'homme jusqu'à une contemplation superessentielle, en pleine lumière divine et selon le mode divin ». C. I. C'est comme une illumination nouvelle, une rencontre divine dans le secret le plus profond de l'esprit, que Ruysbroeck se plaît à décrire avec une netteté et une précision que sainte Thérèse et saint Jean de la Croix n'ont pas dépassées.

4. *Le miroir du salut éternel.* — *a) Occasion.* — Cet ouvrage n'est pas, comme le précédent, une instruction générale au plan bien défini; c'est un enseignement spirituel donné à une âme dévote qui veut devenir parfaite et débute seulement, semble-t-il, dans les voies spirituelles. Ruysbroeck veut l'encourager et l'exhorter à se donner à Dieu.

b) Analyse. — « Il y a trois catégories dans lesquelles rentrent tous ceux qui appartiennent à la famille de Dieu. La première comprend les hommes vertueux de bonne volonté qui, vainqueurs d'eux-mêmes, meurent sans cesse au péché. La deuxième, ce sont les hommes intérieurs, riches de leur vie, qui pratiquent toutes les vertus dans la plus haute perfection. La troisième catégorie se compose des hommes élevés, tout remplis de lumière, qui expirent sans cesse dans l'amour et s'anéantissent dans l'unité avec Dieu. » C. I. On reconnaît sans peine les trois degrés de vie chrétienne qu'avait décrits l'ouvrage précédent. Et les analyses que l'on en trouve ici, éclairent ce qui reste d'un peu vague dans les *Noces spirituelles.*

a. Développant en quelques pages « la vie vertueuse » qu'il réclame des « commençants », c. II, Ruysbroeck donne à sa fille spirituelle les conseils les plus pratiques et les plus appropriés; il montre comment il est possible de faire pour Dieu les actes les plus simples, il prêche le renoncement à soi, le mépris de soi, et l'abandon confiant à la Providence, il rappelle la prière du Christ qui doit être la nôtre : « Non pas ma volonté, mais que la vôtre se fasse. » Matth., XXVI, 39.

b. Les âmes qui progressent dans la vertu ont immolé complètement leur propre volonté; « de sorte que toute possibilité ou capacité de vouloir autrement que Dieu disparaît, sa volonté étant devenue nôtre; telle est la racine de la vraie charité ». C. III. Pour ces hommes qui sont de vrais « pauvres en esprit », le Seigneur a préparé une table richement servie, c'est l'eucharistie. En une longue digression, c. IV-XVI, Ruysbroeck étudie les dispositions qui sont nécessaires au communiant et il montre tout l'amour que le Christ eut pour nous en instituant « le Sacrement ».

c. Parvenue enfin à la contemplation, l'âme découvre en elle une « vie supérieure », c. XVII; elle réalise avec Dieu une union qui dépasse la raison et les sens; elle est entraînée par Dieu vers un sommet où il n'y a

plus que jouissance, et c'est alors « une vie qui meurt et une mort qui donne la vie ». C. xxv. Au-dessus de cet état, il n'y a plus que la vision face à face.

5. *Le livre des sept clôtures.* — *a) Occasion.* — Comme l'indique le prologue, cet ouvrage est encore une exhortation à une âme religieuse, que l'auteur appelle « bien-aimée sœur », ou « très chère sœur », et qu'il engage à poursuivre Dieu et à l'aimer.

b) Analyse. — Ruysbroeck veut surtout lui prêcher la haute noblesse du service de Dieu. « Seriez-vous fille de l'empereur de Rome et souveraine du monde entier, si vous quittiez tout cela pour devenir une pauvre servante et pour servir le Christ dans ses membres, vous auriez de quoi fort vous réjouir, car ce serait pour vous, à la vérité, grand bien et grand honneur. » C. I. Les exercices spirituels, tels que les fixe la règle, sont le moyen de bien accomplir le « service de Dieu », et de parvenir à une haute perfection. Ruysbroeck les étudie l'un après l'autre, en suivant leur ordre au cours de la journée : le lever et la prière, c. II; l'assistance à la messe et la manière de l'entendre, c. III; l'exercice de la présence de Dieu, c. IV; la pratique de l'obéissance et de l'humilité, c. V; la charité fraternelle, la façon de l'exercer surtout vis-à-vis des malades, c. VI et VII; la tenue au réfectoire, c. VIII, et la manière de se comporter pendant les visites au parloir, c. IX. C'est ce dernier chapitre qui amène un long développement et qui a valu à l'ouvrage le nom de *Livre des sept clôtures.* La première de ces clôtures est la grille qui sépare effectivement du monde les religieuses; mais il y a d'autres clôtures qui enferment successivement la sensibilité, le cœur, la volonté, l'intelligence, c. X-XV; la septième enfin est « une simple béatitude au-delà de toute sainte vie et pratique de vertus, une éternelle suffisance qui rassasie toute faim et soif, tout amour et toute ardeur vers Dieu ». Ruysbroeck l'explique en quelques pages, c. XVI-XIX; puis il parle en terminant de l'examen de conscience que la religieuse doit faire avant de prendre son repos. C. XXI.

6. *Les sept degrés de l'échelle d'amour spirituel.* — *a) Occasion.* — Ruysbroeck s'adresse à une personne en particulier; sans être aussi directement appropriés à une religieuse que les enseignements du livre précédent, il semble que les conseils donnés dans celui-ci s'appliquent de préférence à une âme qui a quitté le monde pour le service de Dieu.

b) Analyse. — Souvent, dans la littérature ascétique, on se sert de la comparaison de l'échelle pour signifier le chemin qui conduit de la terre au ciel. Pour l'utilisation de cette comparaison dès les premiers temps du christianisme, voir les remarques faites par les éditeurs récents : *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, traduction par les bénédictins, t. I, p. 208. Le mystique belge distingue sous ce titre les différentes étapes par lesquelles on s'élève vers Dieu. Le premier degré est la bonne volonté, c. I; le second, la pauvreté volontaire, c. II; le troisième, la pureté de l'âme et la chasteté du corps, c. III; le quatrième, l'humilité vraie, c. IV; le cinquième, la noblesse de vertu. C. V. Parvenu à ce point de son exposé, Ruysbroeck s'arrête et durant plusieurs chapitres développe les qualités que doit avoir notre amour pour Dieu et les différentes manières dont nous devons l'exercer. C. VI-XII. Le sixième degré est le définitif retour à Dieu de toute pensée, de tout vouloir, de toute affection, de tout regard, de toute intention et de toute activité. C. XIII. Il n'y a plus au-dessus qu'un septième degré, c'est la jouissance qui consiste dans « l'union avec l'essence divine », C. XIV. Il est difficile de résumer les pages enflammées et particulièrement délicates que l'auteur consacre à ce sublime problème; jamais peut-être il ne s'est élevé plus haut dans le domaine de la science mystique.

3° *Ouvrages secondaires.* — Les autres écrits de Ruysbroeck sont moins importants; il suffit de les signaler en quelques lignes.

1. *La pierre brillante.* — C'est l'application aux justes du texte de l'Apocalypse, II, 17 : *Dabo illi calculum candidum, et in calculo nomen novum scriptum.* Ruysbroeck y distingue plusieurs catégories de justes; il les appelle les serviteurs fidèles, les amis intimes et les fils cachés. L'un des passages les plus intéressants de l'ouvrage est le c. XI, où est bien marquée la grande différence qui existe entre la clarté des saints et celle, même la plus haute, obtenue en cette vie.

2. *Le tabernacle.* — Ce livre est très long. Ruysbroeck suit dans tous ses détails la description du tabernacle de l'Ancien Testament; il rappelle toutes les prescriptions données par Dieu pour sa construction, et il applique les considérations qu'il est amené à faire aux demeures spirituelles dans lesquelles doit s'établir successivement notre âme pour parvenir à la perfection.

3. *Le livre des douze béguines.* — Sous ce titre sont groupés plusieurs traités reliés sans ordre; à la fin du recueil se trouve insérée une application de la passion de Notre-Seigneur aux différentes heures de l'office divin.

4. *Les douze points de la vraie foi.* — C'est une simple paraphrase du symbole de Nicée.

5. *Les quatre tentations.* — L'ouvrage assez court est d'un grand intérêt pour l'histoire de l'époque. L'auteur y signale les tendances funestes qu'il remarque chez ses contemporains, l'amour des aises, l'hypocrisie, l'orgueil, et il combat les fausses doctrines des Frères du libre esprit.

6. *Le livre des douze vertus*, longtemps attribué à Ruysbroeck est généralement considéré comme inauthentique. Cf. A. Wautier d'Aygalliers, *op. cit.*, I[re] partie; dom Huyben, dans la *Vie spirituelle*, t. II, mai 1922, p. 107.

III. DOCTRINE. — 1° *Intérêt.* — La doctrine de Ruysbroeck — c'est là son premier intérêt — est d'être exposée en un style fleuri, qui fait penser à celui de saint François de Sales. L'auteur aime les comparaisons pour éclairer son enseignement, et il repose son lecteur par les diverses images auxquelles il a recours. La vie spirituelle la plus haute, il la dit figurée par l'aigle, « qui a peu de chair et beaucoup de plumes ». En effet, « celui qui aime Dieu et le poursuit estime pour peu de chose la chair et le sang, et tout ce qui est périssable; mais il a, lui aussi, beaucoup de plumes; ce sont les pratiques célestes qui, toutes légères, élèvent jusqu'à Dieu ». L'aigle vole au-dessus des oiseaux, il possède une vue perçante et subtile, de même le contemplatif plane au-dessus des vertus et fixe les rayons du soleil éternel. Cf. *Le Livre des sept clôtures*, c. XVIII.

Ruysbroeck veut-il faire comprendre à l'homme intérieur qu'il ne doit pas s'attacher aux consolations sensibles que Dieu daigne parfois lui départir, il lui propose cette comparaison : « Regardez donc l'abeille toute sage, et faites comme elle..., elle s'en va de fleur en fleur, partout où elle peut trouver son doux miel. Mais elle ne se repose sur aucune; elle butine le miel et la cire, et elle s'en retourne... L'homme sage fera comme l'abeille; il ira se poser... sur tous les dons et les douceurs qu'il goûte, et sur tout le bien qu'il a reçu de Dieu et, avec le dard de la charité, il doit goûter en passant la diversité des biens et des consolations; mais il ne se reposera sur aucune fleur de ces dons. » *L'ornement des noces spirituelles*, l. II, c. XXI. La fourmi, qui amasse des grains pour l'hiver, est l'image de l'âme prudente, qui recueille pour l'éternité le fruit de ses vertus. *Ibid.*, c. XXVII. De même que le soleil réchauffe les sommets, mais féconde de façon bien moindre les terres basses et encaissées, de même celui qui demeure dans la partie inférieure de son être et dans la région

de la sensibilité ne peut pas jouir du Christ. *Ibid.*, c. VIII. On pourrait multiplier ces exemples et citer encore la comparaison des vents et du tonnerre, *Le livre des sept clôtures*, c. XVII; ou du brasier, *ibid.*, c. XIX. Le plus curieux apologue est celui des trois petits livres dont Ruysbroeck recommande la lecture tous les soirs : le livre « vieux, difforme et souillé écrit à l'encre noire », c'est notre vie remplie de péchés; le livre « blanc et gracieux, écrit en rouge avec du sang », c'est la vie de Notre-Seigneur; le livre « bleu et vert, et dont tous les caractères sont d'or fin », c'est le ciel auquel il faut penser. *Ibid.*, c. XXI.

Un autre intérêt des livres de Ruysbroeck provient de ce que leur auteur fut un profond théologien en même temps qu'un grand mystique. Comme Eckart et les auteurs de spiritualité à cette époque, il subit l'influence de la scolastique et il connut le néo-platonisme par l'intermédiaire du pseudo-Denys l'Aréopagite. Cf. A. Wautier d'Aygalliers, *op. cit.*, III[e] part. Plus que les autres mystiques ses contemporains, il fit œuvre théologique, ne s'arrêtant pas seulement à décrire les effets ou les propriétés de la contemplation, mais, par delà les phénomènes extérieurs, scrutant la nature intime des faits. Cf. par exemple la théorie de la grâce dans *L'ornement des noces spirituelles*, l. I, c. I, ou l'étude des dons de l'Esprit-Saint, *ibid.*, c. XLIII sq. Les écrits que nous possédons sous son nom ne sont pas une suite de réflexions sans aucun lien; ce sont des traités aux parties bien enchaînées et qui portent la marque d'une vigoureuse synthèse. Cette précision dans l'exposé valut à Ruysbroeck le nom de « Saint Thomas de la mystique », et il est très juste de dire que « nul n'a su comme lui établir sur une base philosophique tout l'édifice de la vie contemplative ». *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, traduction par les bénédictins, t. II, p. 16. Cf. *ibid.*, p. 10 sq., les rapports entre la théologie de Ruysbroeck et celle de saint Thomas.

2° *Exposé.* — Ruysbroeck veut donner aux âmes avides de perfection la vraie doctrine spirituelle et il l'expose tout entière. Son point de départ est une théorie qui revient plusieurs fois sous sa plume. Cf. *Le miroir du salut éternel*, c. VIII; *ibid.*, c. XVII. Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance. « Son image c'est son Fils, sa propre sagesse éternelle »; en elle éternellement Dieu a connu toutes choses. Mais nous avons été créés aussi selon cette image; « dans la partie la plus noble de notre âme, domaine de nos puissances supérieures, nous sommes constitués à l'état de miroir... de Dieu; nous y portons gravée son image éternelle, et aucune autre n'y peut jamais entrer ». Cette ressemblance essentielle avec les trois personnes de la sainte Trinité existe par nature chez tous les hommes, mais elle est souvent cachée par le péché. Le travail de la vie spirituelle consiste donc à détruire tout ce qui empêche l'image de Dieu d'apparaître, « à découvrir le royaume de Dieu qui est caché en nous », à parvenir à l'union de plus en plus intime avec ce Dieu qui nous a créés et qui nous aime. Ruysbroeck distingue dans cette marche vers la perfection comme trois stades qu'il appelle plutôt trois vies : la vie active ou extérieure, la vie affective ou intérieure, la vie contemplative. Cf. *L'ornement des noces spirituelles*, plan général.

a) La vie active ou extérieure. — Elle est caractérisée par ces deux mots : « la mort au péché et la croissance en vertus ». Cf. *Le miroir du salut éternel*, c. II. L'étude de ce premier degré de spiritualité chrétienne tient une grande place dans les œuvres de Ruysbroeck. On se tromperait si l'on prétendait ne trouver dans ses écrits que l'enseignement de la haute doctrine mystique. Il s'attache, au contraire, à expliquer aux « commençants » les moyens qui les engageront sur le chemin du progrès spirituel. Dans cette première étape que l'on pourrait appeler l'étape du renoncement, l'homme doit vaincre sa sensibilité et son amour-propre, et il en a l'occasion à chacun des moments de sa journée. Est-il malade? « Qu'il se regarde comme un pauvre pèlerin, qui est hébergé dans une maison étrangère et qui voudrait bien être dans sa patrie éternelle. » Lui sert-on « un mets trop salé, ou brûlé, ou de mauvais goût? Qu'il songe que Notre-Seigneur avait pour aliment et pour breuvage, au milieu de ses plus grandes souffrances, du fiel et du vinaigre ». *Le livre des sept clôtures*, c. V et VI. Peu importe le labeur que la règle impose, que ce soit au lavoir, auprès des malades ou à la cuisine; l'essentiel est de le bien faire. *Ibid.*, c. VII. Ruysbroeck ne craint pas de donner à sa correspondante des détails pleins d'un bon sens pratique : « N'allez pas à la grille trop bien parée dans votre habit, ni cependant trop négligée; mais gardez un juste milieu. » *Ibid.*, c. IX.

S'il insiste sur les divers points de la règle religieuse, c'est qu'il les savait peu compris. A l'en croire, les exemples et les maximes des saints se trouvaient encore dans les livres, mais non plus dans les cœurs ni dans la pratique. Tel passage du *Livre des sept clôtures* est une critique serrée du relâchement qu'il constate, c. I, ou un tableau fort bien brossé, à la manière des *Caractères* de La Bruyère. « Aujourd'hui, dit-il, le diable et les hommes vains ont fait une nouvelle trouvaille : ce qui devrait être noir naturellement devient étoffe de brunette imitant le cilice... On porte des robes courtes qui ne vont qu'au genou, nouées par devant comme des vêtements de fou; ou bien, elles sont si longues qu'il faut les relever bien haut, à moins qu'on ne les laisse traîner dans la boue. » *Ibid.*, c. XX.

Le principe de toute ascèse est l'amour. Cf. *Le miroir du salut éternel*, c. II. Son inspirateur en nos âmes, c'est le Christ, qui nous donne quotidiennement des secours nombreux par le moyen des sacrements. Cf. *L'ornement des noces spirituelles*, l. I, c. VI et VII. Si nous persévérons dans sa grâce jusqu'à la fin de notre vie, nous demeurerons unis à lui pour toute l'éternité.

b) La vie affective ou intérieure. — Elle n'est pas réservée à quelques âmes privilégiées; nous pouvons tous y parvenir. Si les hommes ne la goûtent pas, « c'est qu'ils ne répondent pas à la motion divine avec abnégation d'eux-mêmes; ils ne se mettent point en face de la présence de Dieu avec une application vivante, et ils sont peu soucieux de se connaître eux-mêmes ». *Le livre de la plus haute vérité*, c. VII. La même idée est exprimée par Tauler. Cf. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II, 1928, p. 361.

Plus que le précédent, ce nouveau stade de spiritualité chrétienne requiert en nous l'abandon de toute volonté propre. Ruysbroeck le décrit en ces termes : « Notre esprit, sous l'action de l'amour, est élevé et emporté jusqu'à l'unité d'esprit, de volonté et de liberté avec Dieu. Et dans cette liberté divine, l'esprit de l'homme est élevé en amour au-dessus de sa propre nature, c'est-à-dire au-dessus des peines, du labeur et du dégoût, au-dessus de l'anxiété, du souci et de la crainte de la mort, de l'enfer et aussi du purgatoire... Car, qu'il s'agisse de consolation ou de peine, de donner ou de recevoir, de mourir ou de vivre, tout cela demeure au-dessous de cette liberté amoureuse, si l'esprit de l'homme est uni à l'Esprit de Dieu. » *Le miroir du salut éternel*, c. III.

c) La vie contemplative. — C'est Dieu seul qui, par un libre choix, daigne élever l'homme plus haut encore, jusqu'à une contemplation « superessentielle, en pleine lumière divine et selon le mode divin ». *L'ornement des noces spirituelles*, l. III, c. I. Dans la plupart de ses ouvrages, Ruysbroeck consacre plusieurs pages à cette union parfaite de l'âme à son Dieu. Cf. par exemple, *Le livre de la plus haute vérité*, c. XII sq.; *Le livre des sept clôtures*, c. XIX; *Le miroir du salut éternel*, c. XIX-

xx; *Le royaume des amants de Dieu*, c. xxxi-xxxiv. Résumant en quelques mots cet état, le mystique déclare que l'homme qui y est parvenu « dépasse toutes ses puissances et leur activité, et arrive à un état de vide dans la nature simple et la pureté de l'esprit ». *Le miroir du salut éternel*, c. xix. Cet état de vide, c'est en nous l'évanouissement de toute image. Alors se montre à nous « la vérité éternelle qui inonde notre vue nue, c'est-à-dire l'œil simple de notre âme, dont l'essence, la vie et l'opération consistent à contempler, à voler, à courir et à dépasser toujours notre être créé, sans regard ni retour en arrière ». *Ibid.*, c. xviii. Sur la nudité de l'intelligence chez les mystiques allemands de cette époque, cf. P. Pourrat, *op. cit.*, p. 354-360.

L'union de l'âme à Dieu, son principe, est plus qu'une union « sans intermédiaire »; elle est dite « sans différence, sans distinction ». Cf. *Le livre de la plus haute vérité*. Il ne s'agit pas d'une vision face à face, telle qu'elle existe au ciel. Ruysbroeck enseigne très nettement la différence qui existe entre la clarté que les saints possèdent au ciel et celle qu'on peut obtenir en cette vie, si grande qu'on veuille l'imaginer. Cf. supra, *La pierre brillante* et dom Huyben, dans la *Vie spirituelle*, t. i, janvier 1922, p. 306. Néanmoins cette union qui nous fait entrer dans la béatitude consiste dans une sorte d'anéantissement de l'âme par la jouissance dans l'essence de Dieu. Cf. *Le livre de la plus haute vérité*, c. xii, cité par Pourrat, *op. cit.*, p. 374. C'est ce dernier point qui, dans la doctrine de Ruysbroeck, a paru suspect à plusieurs.

3° *Valeur.* — N'est-ce point en effet prétendre que l'âme, parvenue au degré suprême de la contemplation, cesse d'être dans l'existence qu'elle a eue auparavant en son propre genre, « qu'elle est changée, transformée, absorbée dans l'être divin, et s'écoule dans l'être idéal qu'elle avait de toute éternité dans l'essence divine? » Quelques critiques s'étaient déjà élevées là-contre peu après la mort de Ruysbroeck. Cf. *Œuvres de Ruysbroeck*, traduction par les bénédictins, t. i, p. 26. Gerson surtout attaqua la doctrine exposée au troisième livre de *L'ornement des noces spirituelles*, comme « prêtant au panthéisme et opposée à la constitution de Benoît XII sur la vision béatifique ». Cf. *Gersonii opera*, édit. Dupin, t. i, Anvers, 1706, p. 59. Ruysbroeck fut défendu par Jean de Schoonhoven, son disciple. *Ibid.*, p. 63-78. Cf. Auger, *De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroeck*, Louvain, 1892, p. 121 sq. Gerson finit par convenir qu'il n'y avait pas d'erreurs dans les écrits du grand mystique, mais il déclara dangereuse l'obscurité de plusieurs de ses formules. *Ibid.*, p. 80. Bossuet, dans l'*Instruction sur les états d'oraison*, tr. I, l. I, exposant les « erreurs des nouveaux mystiques », ne fit que répéter sur ce point les premières affirmations de Gerson. Cf. Mgr Waffelaert, dans *Collationes Brugenses*, t. xvii, 1912, p. 498. En fait, s'il faut reconnaître que « telle expression de Ruysbroeck, isolée du contexte et de l'ensemble de la doctrine et prise au pied de la lettre, pourrait être entendue dans un sens panthéiste ou hétérodoxe », il apparaît nettement que, dans plus de cinquante passages, « l'auteur repousse dans les termes les plus clairs et les plus formels toute idée panthéiste ». Dom Huyben, dans la *Vie spirituelle*, t. ii, mai 1922, p. 108.

On peut voir surtout *Le miroir du salut éternel*, c. viii et xvii; *La pierre brillante*, c. x. Le passage le plus clair est sans doute celui-ci : « La créature ne devient pas Dieu, car cette unité n'existe que moyennant la grâce et l'amour qui fait retour à Dieu; et c'est pourquoi la créature sent une différence et une distinction entre elle et Dieu dans sa contemplation intime. » *Le livre de la plus haute vérité*, c. xi. Il ne faut donc pas entendre au sens plein ces mots qui se lisent sous la plume de Ruysbroeck « union sans différence, union sans distinction ». Cf. *Œuvres*, traduction par les bénédictins, t. ii, p. 26.

IV. Influence. — Ruysbroeck n'est pas un isolé; pour bien marquer son rôle dans le développement de la théologie mystique, il est nécessaire de noter la place qu'il occupe dans l'école allemande du xiv[e] siècle. Eckart est assurément le chef incontesté de celle-ci; il n'est pas sûr qu'il ait entretenu avec Ruysbroeck des relations personnelles; mais il est manifeste que le moine brabançon subit son influence. Cf. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. ii, p. 111 sq.

Toutefois, parmi les disciples d'Eckart, Ruysbroeck mérite un rang à part. Étranger à l'ordre dominicain auquel appartiennent la plupart des mystiques de cette époque, né dans le Brabant et y ayant passé sa vie entière, il a pourtant exercé une influence profonde sur l'école allemande, et il en est l'un des auteurs les plus représentatifs. Sa doctrine, plus sûre que celle d'Eckart, ressemble beaucoup à celle de Tauler et de Suso; il a certainement connu, peut-être même inspiré le premier de ces mystiques.

D'autre part, Ruysbroeck fut lui-même à l'origine d'un mouvement très important de la spiritualité chrétienne, que les contemporains appelèrent *moderna devotio*. Son disciple, le Hollandais Gérard Groot, le fondateur des Frères de la vie commune et de la congrégation des chanoines réguliers de Windesheim propagea ce mouvement. Cf. un bref historique dans *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, trad. par les bénédictins, t. i, p. 20 sq. Les auteurs spirituels qui s'y rallièrent furent légion, les plus connus furent Thomas a Kempis et au xv[e] siècle, Denys le Chartreux. Au sein de cette école parut toute une floraison d'écrits prêchant l'humilité, la fuite du monde et de ses plaisirs, l'amour de la cellule et de la solitude, la recherche de Dieu. Le plus beau et le plus connu de ces livres est l'*Imitation de Jésus-Christ*, dont l'auteur appartient à ce milieu de Windesheim. Or, faire remonter à Ruysbroeck un courant aussi puissant et aussi fécond, ce n'est pas certes, lui rendre un mince hommage.

En plus des auteurs cités au cours de l'article et pour s'en tenir à ceux qui étudient directement la vie ou l'œuvre de Ruysbroeck : Aubert Le Mire, *Elogia et testimonia variorum de Venerabili Joanne Rusbrochio*, Bruxelles, 1622; Chrys. Henriquez, *Vita Joannis Rusbrochii, prioris Viridis Vallis, ordinis canonicorum regularium sancti Augustini*, Bruxelles, 1622; Marc Masteleyn, *Necrologium monasterii Viridis Vallis*, l. II, c. i-ii; Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. i, p. 720; Engelhardt, *Richard von Sankt Victor und Johannes Ruysbroeck*, Erlangen, 1838; Schmidt, *Étude sur Jean Ruysbroeck, le docteur extatique et divin, théologien mystique du XIV[e] siècle, sa vie, ses écrits et sa doctrine*, Strasbourg, 1859; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. ii, p. 715; Schroedl, dans *Kirchenlexicon*, t. x, col. 1422; Auger, *Étude sur les mystiques des Pays-Bas*, Bruxelles, 1892; du même, *De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroeck*, dissertatio theologica, Louvain, 1892; du même, *Compte rendu du III[e] congrès scientifique des catholiques*, t. ii, Bruxelles, 1895, p. 297 sq.; Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, *L'union de l'âme aimante avec Dieu, ou guide de la perfection d'après la doctrine du B. Ruysbroeck*, traduit du flamand par R. Hoornaert, Paris-Lille-Bruges, 1916; L. Reypens, articles sur la contemplation mystique d'après Ruysbroeck, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, juillet 1922, p. 250-272; juillet 1923, p. 256-271.

L. Brigué.

RYCKS Jean, frère mineur anglais de la première moitié du xvi[e] siècle, qui dans sa vieillesse passa au protestantisme. Il résida comme franciscain pendant quelque temps à Oxford et, en 1509, étant déjà maître ès arts, il fut élu membre de Corpus Christi College à Cambridge. Il est cependant douteux qu'il s'agisse du même franciscain. Le 13 septembre 1532 il apparaît comme gardien du couvent des mineurs observants de

Newark, au comté de Nottingham, dans une liste de franciscains rédigée par Th. Cromwell. Il mourut à Londres en 1536, de sorte que c'est seulement vers la fin de sa vie qu'il adhéra au protestantisme, dont il fut toutefois un ardent défenseur. Comme frère mineur, il publia *The image of divine love*, Londres, 1525 et, comme protestant, il rédigea *Against the blasphemies of the papists* et traduisit du latin en anglais l'ouvrage de O. Brunsfelius, *A very true pronosticacion with a kalendar gathered out of the moost auncyent bokes of ryght holy astronomers for the yere of our Lorde 1536 and for all yeres hereafter perpetuall.*

A. Wood, *Athenæ Oxonienses*, t. I, Londres, 1721, p. 101; Th. Tanner, *Bibliotheca britannico-hibernica*, Londres, 1748, p. 648; J. Ames, *Typographical antiquities*, t. I, Londres, 1785, p. 486-487; A.-G. Little, *The grey friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 286-287.

A. TEETAERT.

S

SA Emmanuel (Manuel de Saa ou de Sa), jésuite portugais, né à Villa de Conde (diocèse de Braga), en 1530 ou plus probablement en 1528.

I. Vie. — Entré au noviciat à Coïmbre le 7 avril 1545, Emmanuel Sa enseigna tout jeune encore la philosophie à l'université de Gandie, que venait de fonder le duc François de Borgia et donna à ce dernier des leçons particulières de cette science. Il l'accompagna à Rome dans son voyage de 1550-1551. Revenu en Espagne, il fut professeur de philosophie au collège que la Compagnie avait à Alcala. Appelé dans la suite à Rome, il commença un brillant enseignement des sciences sacrées au Collège romain par l'explication du prophète Osée et de la Ia-IIæ de saint Thomas. Il fut préfet des études de ce collège. Lors de l'élection de Laynez au généralat, une discussion solennelle de conclusions théologiques, qui dura huit jours et que présida le P. Sa, fit admirer par une assemblée de nombreux cardinaux et prélats son savoir et sa modestie. Il fut au nombre des correcteurs désignés par saint Pie V pour préparer une révision officielle de la Vulgate et, sous Grégoire XIII, fit partie de la commission d'où sortit l'édition des Septante par Sixte-Quint.

Théologien d'une grande sûreté de doctrine et d'une rectitude de jugement qu'apprécièrent particulièrement Bellarmin et saint Canisius (il revisa la *Summa doctrinæ christianæ* de ce dernier, cf. Braunsberger, *B. P. Canisii Epistolæ*, t. i, p. 97, 118, 119, 126), le P. Sa était aussi un orateur d'une ardente piété; il eut à Rome de grands succès apostoliques et, dans une absence du P. François Toledo, il le remplaça comme prédicateur ordinaire du Palais pontifical et pénitencier majeur. En 1559, il fut chargé de visiter les collèges de la Toscane et de la marche d'Ancône. A son passage à Milan, il consolida le séminaire et y fortifia les bonnes études. Les dix dernières années de sa vie furent signalées par un fécond apostolat à Lorette et à Gênes. Retiré au noviciat d'Arona, près Milan, il y mourut le 30 décembre 1596.

II. Œuvres. — Du P. Emm. Sa nous avons deux livres d'exégèse estimés : 1° *Scholia in quatuor Evangelia, ex selectis doctorum sacrorum sententiis collecta*, Anvers, 1596. L'ouvrage fut réédité plusieurs fois dans les premières années du xviie siècle. 2° *Notationes in totam Scripturam sacram, quibus omnia fere loca difficilia brevissime explicantur, tum variæ ex hebræo, chaldæo, et græco lectiones indicantur. Opus omnibus Scripturæ studiosis utilissimum, certe a plurimis diu multumque desideratum*, Anvers, 1598, in-4°.

D'après une prière mise par l'auteur en tête des *Aphorismi*, la première publication des *Notationes* a précédé celle des *Aphorismi;* l'édition de 1598 n'est donc certainement pas la première. Elle fut suivie de nombreuses réimpressions. Les *Notationes* ont été en outre insérées dans la *Biblia magna* de La Haye; celles sur l'Ecclésiastique sont reproduites dans le *Cursus Scripturæ sacræ* de Migne, t. xvi, col. 677-692. L'auteur s'est attaché dans cet ouvrage, comme dans le précédent, à expliquer le sens littéral du texte sacré; il le fait avec brièveté, clarté et précision (cf. art. *Sa* du *Dictionn. de la Bible*, t. v, col. 1283).

3° Peu avant sa mort, le P. Sa publia en outre un petit volume de morale, qui rencontra plus de succès encore : *Aphorismi confessariorum ex doctorum sententiis collecti*, Venise, 1595, in-12. D'après la préface, c'est une collection, que l'auteur mit quarante ans à former, des solutions et des conclusions présentées jusqu'alors par les casuistes, collection destinée à secourir les confesseurs dans leurs difficultés et leurs doutes. Sa voulut avant tout être très bref : il supprima délibérément toute indication de sources, comme peu désirée par les bénéficiaires. La forme qu'il adopta fut celle de dictionnaire (430 titres environ, dont la moitié renvoient aux autres, ces derniers étant du reste très inégalement développés). Cette forme était celle de la plupart des sommes pénitentielles anciennes; mais l'ouvrage était beaucoup plus condensé que ces sommes et se rapprochait par son volume de la petite *Summula peccatorum*, composée en 1523 par Cajétan, ce dernier restant plus personnel que Sa, qui entendait plutôt résumer, tout en donnant parfois son sentiment, les opinions des autres. On sait que cette forme de dictionnaire n'a pas prévalu : au xviie siècle, les moralistes qui tenteront le même effort que Sa pour résumer le travail casuistique du temps (Escobar, Busembaum) préféreront généralement celle d'un exposé didactique suivi. Dès qu'ils furent parus, les *Aphorismi* eurent de nombreuses rééditions : Sommervogel n'en énumère pas moins de 11 jusqu'en 1603, et il y en eut sans doute d'autres — par exemple celle qui fut faite cette année 1603 dans le lointain Japon, à Nangasaki, par les soins de l'évêque de cette mission, Mgr Luis Cerqueira, d'après un exemplaire portant la censure anversoise de 1597. Voir H. Bernard, *Deux trouvailles bibliographiques en Extrême-Orient*, dans *Archivum historicum S. J.*, juillet-décembre 1936, p. 296 sq.

Mais cette fortune des *Aphorismi* sembla un moment compromise. Dès 1597, Bañez avait dénoncé Sa, en compagnie de Suarez et de Henriquez, comme admettant la confession faite par lettre ou par envoyé et l'absolution donnée à un absent. En 1602, Clément VIII, par un décret du Saint-Office du 20 juin, Denz.-Bannw., n. 1088, condamnait cette doctrine. A la suite de cette condamnation, l'ouvrage de Sa, ainsi que la *Summa moralis sacramentorum* de Henriquez, par un décret du maître du Sacré-Palais, le dominicain Brasichel (Brisighella) (7 août 1603) furent mis à l'Index *donec corrigantur.*

La correction faite par ordre du maître du Sacré-Palais, portait d'abord sur les deux propositions suivantes : au mot *Absolutio : Absolvi posse absentem, alii aiunt, alii negant, ego puto posse cum causa subest : ut si absolvisti quem non poteras, accepta postea absolvendi potestate, si commode non potes vocare ad te, possis absentem absolvere, non solum ab excommunicatione, sed etiam a peccatis.* Et au mot *Confessio : non licere absenti per nuntium aut per scriptum confiteri, quidam aiunt; ego cum illis sentio, qui et id concedunt, et posse absentem etiam per scriptum absolvi aut per nuntium.*

Ces propositions furent remplacées par les sui-

vantes : *Absolutio*, n. 8 : *Absolutio sacramentalis non potest dari absenti in ullo prorsus casu, quicquid aliqui in contrarium docuerint, ita declaravit Clemens papa VIII*, et *Confessio*, n. 14 : *non licet absenti per nuntium aut per scriptum confiteri.*

Mais la correction romaine s'étendit à bien d'autres passages : plus d'une centaine étaient remaniés ou modifiés; le même maître du Sacré-Palais en donne la liste dans son *Index purgatorius*, Rome, 1607, p. 347-370. Th. Raynaud (*Erotem.*, p. 537) et d'autres se sont plaints, non sans raison, que le correcteur ait exagéré; il a retravaillé le livre d'après ses vues personnelles et a substitué ses opinions à celles de Sa ; cf. Reusch, *Der Index...*, t. II, p. 312. Aussi Sandoval (*Index... et Expurgatorium*, Madrid, 1672) se contentera de rapporter les deux corrections sur l'absolution et la confession, en ajoutant : *Alia autem omittuntur, quæ neque ad S. Officii judicium spectare, neque gravem offensionem habere videntur*, Reusch, t. II, p. 313; cf. *Estudios eccles.*, t. III, 1924, p. 190. L'*Index portugais* de Lisbonne, 1624, signale en outre une proposition sur l'extrême onction, justement effacée dans la nouvelle édition : en cas de nécessité, l'huile non bénite par l'évêque serait matière valide. Reusch, *loc. cit.*

L'édition corrigée, désormais seule autorisée (cf. *Index* d'Alexandre VII, 1664), parut à Rome en 1607 (Sommervogel) et en d'autres lieux en 1608. C'est d'après elle que furent faites toutes celles qui, en très grand nombre, se succédèrent au cours du XVIIe siècle. En seize ans, de 1607 à 1623, Sommervogel en note plus de trente. Parmi elles, il faut signaler celles où un prêtre et théologien de Bassano, André Victorelli, rétablit les indications des sources et qu'il enrichit de notes (Venise, 1611, etc...). Des traductions françaises furent en outre publiées à Paris, 1607, à Rouen, 1619, et à Lyon, 1627.

Les *Aphorismi* furent utilisés dans la lutte des parlements français contre les jésuites : en 1618, des adversaires de la Compagnie jugèrent habile de faire réimprimer à Rouen le texte de l'édition non-censurée; Prat, *Recherches...*, t. III, p. 776, reproduit la protestation des jésuites; ce qu'on comptait utiliser contre eux, c'était un passage sur le tyrannicide, qui d'ailleurs n'avait pas été censuré par le P. Brasichel et se trouvait, croyons-nous, couramment, dans les éditions faites hors de France, même après 1607, mais avait été effacé dans les éditions françaises. Ce passage se contentait du reste de résumer la doctrine courante admise dans les écoles. Cette édition de 1618 fut utilisée plus tard; c'est elle qui fut publiquement brûlée par le parlement de Rouen en 1762.

Quant aux *Provinciales*, elles ne citent Sa qu'à deux reprises : *Ve Provinciale*, à propos de la probabilité que peut assurer un seul docteur « bon et sçavant », édit. des Grands écrivains, t. IV, p. 311 et 312, et *VIIe Provinciale*, sur le meurtre permis des faux témoins et du juge, qui est de connivence avec eux. *Ibid.*, t. V, p. 95. En outre, dans le *Ve écrit des curés de Paris*, *ibid.*, t. VII, p. 356, une autre proposition sur l'acceptation et la demande du prix de la prostitution est reprochée à Sa.

Comme appréciation générale sur les *Aphorismi*, il nous suffira de dire que l'ouvrage jouit d'une grande faveur et d'une réelle autorité jusqu'à la réaction rigoriste du milieu du XVIIe siècle; il les devait à sa brièveté, à sa densité, à sa modération; loin de lui nuire, sa mise à l'Index lui servit plutôt, à cause de la garantie qu'on vit dans la correction romaine. Puis, même chez ceux que n'atteignit pas cette réaction, il semble avoir été remplacé vers la même époque par des livres nouveaux et mieux au point, spécialement par la *Medulla* de Busembaum. Saint Alphonse mettait Emm. Sa au nombre des auteurs « graves et probabilistes ». Aujourd'hui encore les *Aphorismi* gardent, au point de vue historique, un réel intérêt et une vraie valeur comme témoin de la casuistique et de son état à la fin du XVIe siècle.

4° Enfin, il semble bien qu'il faille attribuer au P. Emm. Sa les deux écrits suivants : *Assertiones theologiæ disputandæ in templo S. J. tempore electionis Præpositi generalis, respondente uno ejusdem Societatis...* Rome, 1598; ce sont les thèses des discussions théologiques dont il a été question plus haut; Sommervogel, t. IV, col. 1648, n. 1, les place sous le nom du P. Jacques Ledesona, elles sont plutôt l'œuvre de Sa. Cf. *Estudios eccl.*, t. V, 1926, p. 254; et une vie écrite en espagnol et restée inédite du P. franciscain Jean de Texeda, confesseur de saint François de Borgia, avant son entrée en religion: le Père de la Compagnie qui l'a écrite paraît être le P. Sa; un exemplaire manuscrit s'en trouve aux archives générales de Valence d'après le P. Suau, *Vie de saint François de Borgia*, p. 142.

P. A. Franco, *Ano santo da Companhia de Jesus em Portugal*, rééd. de Porto, 1931, p. 772 sq.; P. Fr. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na assistencia de Portugal*, t. I, vol. I, 1921, p. 154 sq.; P. Pierre Suau, *Hist. de saint François de Borgia*, Paris, 1910, p. 191, 215; Nic. Antonio, *Biblioth. hispana nova*, t. I, 1783, p. 356; Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 349-353; E.-M. Rivière, *Corrections et additions à la Biblioth. de la Comp. de Jésus*, col. 775 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 222-224; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, 1885, p. 309 sq.; *Estudios ecclesiasticos*, t. V, 1926, p. 251-255 et t. III, 1924, p. 190.

R. Brouillard.

SAAVEDRA (Silvestre de), mercédaire (XVIIe s.). — I. Vie. — Né à Séville, il prit l'habit de la Merci dans le couvent de cette même ville, où il fit profession le 9 septembre 1599. Ensuite il fut envoyé à Salamanque pour y faire ses études. Il eut l'occasion d'entendre le célèbre Zumel et de vivre avec lui dans le même couvent. Ses études achevées, il revint en Andalousie, où il s'adonna à l'enseignement en vue des grades de *Présenté* et de *Maître*. Il s'exerça aussi avec grand succès à la prédication. En 1634 il fut nommé commandeur de Séville. Comme tous ses confrères de la Merci, le P. Saavedra était très fortement attaché à la pieuse croyance en l'immaculée conception de Marie. Aussi en 1641 il voulut défendre douze thèses en faveur du grand privilège de la Mère de Dieu, mais plusieurs adversaires de cette pieuse croyance s'opposèrent à l'impression de ces thèses. Saavedra chercha alors l'appui de quelques universités et ordres religieux; le résultat fut que plus de cent théologiens, séculiers, bénédictins, franciscains, etc., se rangèrent de son côté pour le soutenir. L'Inquisition permit l'impression des thèses, que leur auteur soutint publiquement à Séville et à Malaga. Le développement de ces thèses formera dans la suite son grand ouvrage *Sacra Deipara*, achevé l'année même de sa mort.

Ce travail se termine par une expressive profession de foi dans le mystère de l'immaculée conception en ces termes : *Ego quidem pro hujus sententiæ tutela libentissime cervicem gladio apponerem : ita aveo, ita desidero. Utinam pro hac veritate piissima essem ut alter Ignatius Christi frumentum. Sacra Deipara*, p. 570. Saavedra mourut à Séville en 1643. Le grand Zurbarán avait fait son portrait qui fut conservé dans la bibliothèque du couvent de la Merci à Séville, jusqu'à la spoliation de 1835.

II. Œuvres. — 1° *Razón del pecado original y preservación de él en la concepción de la virgen María*, etc. (Cause du péché originel et comment la vierge Marie en fut préservée dans sa conception, etc.), Séville 1615. Arana y Mendez Bejarano pense que fr. Pierre de Oña, évêque de Gaète et membre de la Merci a fourni à Saavedra les sources de cet ouvrage. — 2° *La santísima eucaristía*, sermon prêché en la cathédrale de Séville

le lundi de l'octave de la Fête-Dieu, Séville, 1617. — 3° *De conceptione virginis Mariæ discursus*, Séville, 1615, 2e éd., 1643. — 4° *Apologia in meæ doctrinæ defensionem contra D. Espinozam mordentem*, Séville, 1645, in-fol., cet ouvrage, comme le suivant, est posthume. — 5° *Sacra Deipara, seu de eminenti dignitate Dei genetricis immaculatissimæ, quæ est de illius possibilitate et existentia in ordine ad Dei Hominis generationem*, Lyon, 1655, in-fol., de plus de 600 p. L'auteur étant mort avant la publication de cet ouvrage, le général de l'ordre, Sotomayor, le fit imprimer à Lyon. Saavedra ayant prévu l'opposition que quelques-unes de ses idées allaient rencontrer, chercha l'approbation des théologiens les plus célèbres de l'époque. Son ouvrage fut approuvé par 24 maîtres de l'université de Salamanque par 19 de celle d'Alcalá, par 12 franciscains, 13 augustins, 6 jésuites, 7 carmes et 12 trinitaires. Quant aux dominicains, ils ne l'approuvérent point car il contredisait saint Thomas. Cependant le grand dominicain François Araujo avoua à notre auteur que l'ouvrage ne contenait rien qui pût être censuré, mais qu'il ne pouvait pas l'approuver *pro auctoritate suæ religionis*. Saavedra soutient, avec les scotistes, que l'incarnation du Verbe précède, dans le plan divin, la prévision du péché d'Adam. Dès lors Marie aurait existé même si ce péché n'avait pas eu lieu. La maternité divine de Marie établit entre elle et son Fils-Dieu, une union qui est très supérieure à l'union produite par toute autre grâce, car elle est aux confins de l'ordre hypostatique. Marie fut exempte non seulement du péché d'Adam, mais de tout motif de le contracter. Étant donné que Marie était prédestinée à être la Mère de Dieu, elle ne pouvait pas, même *de potentia absoluta*, contracter le péché originel. Saavedra soutient encore et démontre *quod major est excellentia maternitatis quam gratiæ habitualis*, thèse qui fut vivement contestée par les Salmanticenses, *Cursus theol.*, tract. XXI, n. 27 sq. Ceux-ci contestèrent encore avec plus de véhémence son opinion sur la sainteté corporelle de Marie, que Saavedra défend par des arguments très nombreux. *Ibid.*, tract. XIV, n. 150-159. La vierge Marie, dit-il, jouit de l'usage de la raison dès sa conception et reçut la grâce par une disposition propre, comme les anges. Il soutient aussi, comme probable, que Marie posséda une disposition pour les grâces de la maternité; de celle-ci jaillirent la grâce sanctifiante et les vertus infuses. De sorte que, si Marie ne mérita pas *de condigno* la maternité divine, du moins la mérita-t-elle *de congruo*. De même soutient-il que cette maternité divine est une forme sanctifiante par elle-même. En Saavedra, on le voit, les thèses originales abondent. Sa pensée c'est d'exalter autant que possible la vierge Marie et il y parvient quelquefois. Cependant pour prévenir des abus de la part de ceux qui affirmaient qu'on pouvait attribuer à la Mère de Dieu toutes les perfections non contradictoires en soi, il a soin de remarquer « qu'il ne faut pas attribuer à la sainte Vierge d'autres privilèges particuliers que ceux qu'on peut déduire avec des bonnes raisons, de la sainte Écriture ou de la doctrine des Pères ». Cf. art. MARIE, t. IX, col. 2360.

Au dire de Pérez Goyena, il faut compter Saavedra parmi les bons scolastiques du XVIIe siècle, par l'originalité de sa pensée, la subtilité de sa discussion, le nerf de ses arguments, la perspicacité pour découvrir les points vulnérables de ses adversaires, par sa grande érudition et son habileté pour interpréter saint Thomas et Zumel, le prince des théologiens de la Merci. *Razón y fé*, t. LIII, 1918, L'ouvrage *Sacra Deipara* est assez rare, les exemplaires existants en Espagne sont comptés. Lorsqu'en 1925 Amor Ruibal fut chargé par le Saint-Siège d'étudier la médiation de Marie, il mit à contribution l'œuvre de Saavedra, en disant que c'était une véritable injustice que d'avoir oublié cet auteur. « Cette œuvre, dit le P. Vázquez, suffirait à elle seule à démontrer que la décadence de la théologie n'était pas en Espagne si grande qu'on l'a supposé, même si son sceptre était passé à d'autres nations. » Il a été question en ces derniers temps de rééditer cet ouvrage.

Hardá-Arques, *Biblioth. scriptorum ordinis de Mercede*, col. 559; Pérez Goyena, S. J., *La teologia entre los mercedarios españoles*, dans *Razon y fé*, t. LIII, 1918; P. G. Vázquez-Nuñez, *El Maestro fr. Silvestre Saavedra muerto en 1643*, dans *La Merced*, Madrid, 1930, p. 101-105 et 417-419; Méndez-Bejarano, *Diccionario de escritores, maestros y oradores naturales de Sevilla y su actual provincia*, Séville, 1922-1925, t. II, p. 343.

E. SILVA.

SABBATIENS, schisme qui prit naissance, vers la fin du IVe siècle dans l'Église schismatique novatienne. Il tire son nom d'un certain Sabbatios dont l'historien Socrates raconte assez longuement l'histoire. *Hist. eccles.*, l. V, c. XXI; l. VII, c. V et XII; cf. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XVIII et l. VIII, c. I, qui ne fait guère que répéter son prédécesseur. S'il faut en croire celui-ci, Sabbatios, ordonné prêtre par Marcien, successeur d'Agélios, se serait fait remarquer de bonne heure par ses tendances séparatistes. Il semble avoir pris ombrage d'un certain laxisme qui s'introduisait dans la communauté. Par ailleurs, juif converti, il voulait que l'Église novatienne de Constantinople se ralliât, sur la question pascale, aux décisions prises par le concile de Pazos, qui avait accepté le comput juif. Cf. art. NOVATIEN, t. XI, col. 844. Désespérant de vaincre seul l'opposition de son subordonné, qui s'était fait quelques partisans dans le clergé, Marcien réunit un synode à Sangar, près d'Hélénopolis; les évêques présents virent bien où tendaient les manœuvres de Sabbatios et pensèrent y couper court en exigeant de celui-ci la promesse sous serment, qu'il ne viserait pas à l'épiscopat. Il la fit, quitte à la violer plus tard. Pour lui enlever tout prétexte, on déclara d'ailleurs que la question du comput pascal était une question « indifférente », où chacun était libre de suivre son sentiment. Se prévalant de cette autorisation, Sabbatios ne manquait pas, quand la fête juive et la fête chrétienne ne coïncidaient point — c'était le cas le plus fréquent — de célébrer la fête à la date juive, quitte à paraître néanmoins aux solennités pascales de son Église. Ce manège finit par amener une scission véritable au sein de la communauté novatienne de Constantinople. Un clan se forma qui se rallia aux décisions judaïsantes de Pazos; à la mort de Sisinnius, successeur de Marcien, Sabbatios en devint évêque, tandis que le gros de la communauté se ralliait autour de Chrysanthe, qui était le fils de Marcien. Sans doute y eut-il des troubles dans la rue; en tout cas nous savons que le gouvernement finit par exiler Sabbatios à Rhodes, où il mourut. Ses partisans obtinrent de ramener son corps dans la capitale et son tombeau devint un centre de manifestations auxquelles mit fin un peu brutalement l'archevêque catholique Atticus (406-425), sans que l'on puisse préciser exactement la date. Socrates, *ibid.*, l. VII, c. XXV. Le parti ne laissa pas de continuer à vivre, assez distinct du schisme novatien pour que les documents officiels soit laïques, soit ecclésiastiques éprouvent le besoin de les nommer séparément. C'est le cas de la loi de 428 rendue contre tous les dissidents, sans doute à l'instigation de Nestorius; le cas encore des divers canons conciliaires qui parlent du traitement à appliquer à ceux des novatiens ou des sabbatiens qui se convertissent. Cf. concile de Constantinople, can. 7, Mansi, *Concil.*, t. III, col. 564, quoi qu'il en soit de l'authenticité de ce canon, qui d'ailleurs a été repris par le Quini-Sexte, can. 95.

Faut-il identifier avec ces partisans de Sabbatios des

sectaires qui sont décrits assez amplement par le catalogue de Marouta (voir ici t. x, col. 148), sous le nom de sabbatiens et qui sont classés parmi ceux que l'on traite comme des non-chrétiens? Voici leur signalement : « Ils disent que ce n'est pas le dimanche, mais le samedi que l'on doit offrir le sacrifice; que c'est la *Tôrah* qui doit être lue au peuple, non l'Évangile. La circoncision n'a point été supprimée, ni enlevés les commandements de la Loi. La Pâque (juive) doit être observée, parce que le Nouveau Testament n'est pas opposé à l'Ancien. Tout en se réclamant de la Loi, ils se donnent, d'ailleurs, comme chrétiens. » Voir les textes dans les *Kirchengeschichtliche Studien*, publiées par Knöpfler, Schrörs et Sdralek, t. iv, fasc. 3, p. 61 sq., cf. p. 49 sq. De prime abord, on serait tenté de prendre ces gens pour des judéo-chrétiens et de les séparer complètement des novatiens. On se demande, à plus ample réflexion, s'il ne faut pas voir ici le grossissement ou la déformation de quelques traits qui frappaient davantage des observateurs plus ou moins attentifs dans la secte à qui le juif converti Sabbatios a donné son nom.

É. Amann.

SABÉENS. — Ce nom désigne un peuple et deux sectes bien distinctes.

I. Sabéens, peuple du royaume de Saba. — Le pays de Saba s'étendait au sud-ouest de l'Arabie et on le trouve déjà mentionné dans les inscriptions cunéiformes de Tiglat-Piléser III (745-727 av. J.-C.). L'Ancien Testament nomme Šᵉba' comme éponyme du pays et du peuple sud-arabe, Gen., x, 7; I Par., i, 9, et en fait le fils aîné de Rʿama, donc un Kouchite. Par contre, Gen., x, 28; I Par., i, 22, le donnent comme fils de Yoqtân et Gen., xxv, 3, I Par., i, 32, le désignent comme étant un fils de Yoqchân, fils d'Abraham. Ces divergences dans la généalogie n'indiquent pas trois *Saba* différents, mais seulement des contacts différents au point de vue géographique entre Israël et Saba.

Pour les écrivains bibliques, les Sabéens sont essentiellement un peuple de commerçants. L'épisode de la reine de Saba, III Reg., x, 1, 4, etc., ne semble pas se rapporter à une souveraine de ce royaume de Saba, Yareb et Maʿin, mais plutôt à une reine de l'Arabie du Nord, les souveraines d'Aribi, par exemple, étant historiquement connues.

De nombreuses discussions ont eu lieu pour déterminer l'antiquité respective des royaumes minéen et sabéen qui ont dominé à peu près sur les mêmes régions. Les dernières découvertes épigraphiques confirment l'indication donnée par l'écrivain grec Ératosthène (d'après Strabon, l. XVI, c. iv, n. 2) vers 240 avant Jésus-Christ. L'Arabie du Sud se partageait entre quatre grandes tribus, les Minéens, dont la ville principale était Karna, les Sabéens qui avaient pour capitale Mʿarib, les Katabanites avec Tamna et l'Hadramaoût avec Sabata, la Shabouât moderne. La prédominance au cours des siècles a passé successivement de l'une à l'autre de ces tribus, mais les rapports linguistiques, connus par les inscriptions, montrent bien qu'il ne s'agit que de dialectes d'une même langue sémitique pré-arabe.

Les Minéens et les Sabéens ont occupé tour à tour, en vue précisément de leur commerce, la côte est du Golfe Élanitique. Les Lihyanites leur ont succédé du vᵉ au iiiᵉ siècle avant Jésus-Christ, puis les Nabatéens. C'est dans ces inscriptions minéo-sabéennes du Nord que l'on a trouvé, pour désigner le prêtre de la divinité, le terme de *lewi* qui rappelle les lévites des Hébreux. Les prophètes connaissent ces Sabéens et soulignent leurs relations avec Israël. Is., lx, 6; Jer., vi, 20; Ez., xxvii, 2; xxxviii, 13; Job, i, 15; vi, 19; Ps., lxxii, 10; Joel, iii, 8.

Vers 115 avant Jésus-Christ, un nouveau peuple, les Himyarites, venus de l'arrière-pays d'Aden, domine le pays de Saba. Ses souverains prennent le nom de « roi de Saba et de Dhû Raidân, de l'Hadramaoût et Yasmânat et de leurs Arabes dans la montagne et dans la plaine ». Après une courte invasion éthiopienne au milieu du ivᵉ siècle de notre ère, ces rois maintiendront leur autorité jusqu'en 525 après Jésus-Christ. C'est à cette date que se place la conversion au judaïsme du roi himyarite Dhou Nowas qui persécute les chrétiens du Nedjran. Mais les Éthiopiens d'Axum, aidés par les Byzantins, passent la mer Rouge et mettent fin au pouvoir himyarite. Le titre de roi de Saba est néanmoins conservé par Abraha, le vice-roi chrétien du Yémen. On le retrouve en particulier dans la longue inscription relative à la rupture de la digue de Mʿarib et qui date de 542-543 après Jésus-Christ.

Le christianisme semble avoir pénétré dans le royaume sabéo-himyarite au cours du ivᵉ siècle, mais son développement, sous la forme du monophysisme, ne date que du viᵉ. L'inscription de Mʿarib en apporte le témoignage officiel, car elle commence ainsi : « Par la puissance, la faveur et la miséricorde du Miséricordieux *(Rahmânan)* et de son Messie et du Saint-Esprit... » *Corpus inscription. semit.*, t. ii, n. 541, p. 278-295. Une autre inscription conservée au musée de Constantinople (CAT. O. M. 281) se termine ainsi : « Au nom du Miséricordieux et de son fils Krestos le Victorieux [et du Saint-Esprit]. » L'inscription de Mʿarib mentionne qu'à l'occasion de la réparation de la digue, des ambassadeurs vinrent féliciter Abraha. Ils venaient de la part de l'empereur Justinien de Byzance, du roi de Perse Chosroès Anoscharwân, du négus d'Axum Ramhîs Zuhaiman, d'El Mundhir de Hira et du ghassanide El Harith ben Djabala. Nous retrouvons ainsi dans l'extrême sud la reproduction des intérêts et des intrigues des puissances rivales en Orient à la veille de l'apparition de l'Islam, Byzance et la Perse, avec comme avant-postes placés par elles sur les frontières de l'Arabie, le royaume de Hira (El-Mundhir) et celui de Ghassan au-delà du Jourdain.

Les chrétiens de nation sabéenne qui habitaient au Nedjran, ont fini par disparaître dans le cours du xiᵉ siècle, absorbés par les musulmans. Les sources syriaques signalent encore des évêques nedjranites et yéménites aux ixᵉ et xᵉ siècles.

La bibliographie concernant le royaume des Sabéens et le christianisme dans l'Arabie du Sud est considérable. On la trouvera réunie dans l'art. *Saba* de la *Realencyclopädie* de Pauly-Wissowa; l'art. *Saba* de l'*Encyclopédie de l'Islam;* l'art. *Arabie* du *Dictionn. d'histoire et de géographie ecclésiastiques;* G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, Louvain, 1931. — Il faudrait y ajouter comme ouvrages de base le *Corpus inscriptionum semiticarum*, t. iv; F. Hommel, *Südarabische Chrestomathie;* O. Weber, *Studien zur arabischen Altertumskunde; Répertoire d'épigraphie sémitique*, t. v, vi et vii par G. Ryckmans, Paris, 1928-1935, en cours de publication.

II. La secte pseudo-chrétienne des sabéens. — Les sabéens, ou soubbas, ou mandéens, ou chrétiens de Jean-Baptiste, sont une secte judéo-chrétienne ou mieux pseudo-chrétienne de Mésopotamie. Cf. art. Mandéens, t. ix, col. 1812-1824. Dans cet article, l'auteur, M. Bardy, avait très bien vu que mandéens et sabéens ne sont qu'une seule et même secte sous des noms différents et que ce terme de sabéens signifie proprement « baptiseurs », rappelant ainsi l'un des principaux rites de la secte (col. 1813 et 1814). C'est sous ce même nom de sabéens que le Coran connaît les mandéens. Sourates, ii, 59; v, 73; xxii, 17. Mahomet les range au même titre que les juifs et les chrétiens parmi les « gens du livre », c'est-à-dire au nombre des religions étrangères à l'Islam, mais tolérées par lui, parce qu'elles professent le monothéisme, possèdent des livres sacrés et s'autorisent d'un prophète. Au xᵉ siècle, les sabéens sont connus par les historiens arabes sous

le nom de moughtasilas, « ceux qui se lavent », équivalent arabe du terme « sabéen ». Ils habitent les régions marécageuses du Chott el-Arab, la région de Bassorah dans la Mésopotamie du Sud.

Mais l'article de M. Bardy, écrit en 1926, ne pouvait deviner l'intérêt qu'allaient prendre pour les historiens du christianisme primitif les mandéens-sabéens et leurs livres sacrés. La religion mandéenne et sa littérature sont devenues subitement un témoignage décisif sur les premières origines chrétiennes et susceptibles d'en éclairer les obscurités. Cette prétendue découverte est due à R. Reitzenstein.

Déjà en 1919, le grand iranisant avait publié *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung*, puis en 1921 *Das iranische Erlösungsmysterium*, où se trouve déjà une première ébauche de la théorie. Celle-ci se développait et se précisait dans *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen*, 1927; *Zur Mandäerfrage*, 1927; *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*. On peut emprunter l'exposé des théories de R. Reitzenstein à M. Loisy qui l'a parfaitement résumé, *Le mandéisme et les origines chrétiennes*, 1934, p. 5 sq.

« Un mythe iranien du salut aurait dès longtemps existé, formulé dans la doctrine de Zoroastre, et qui, en rapport avec une conception dualiste de l'univers, aurait consisté dans l'idée de l'Homme, l'homme primordial, prototype et sauveur de l'humanité, unique en lui-même, multiple dans les individus humains, esprit tombé dans la matière, souffrant captivité jusqu'à l'achèvement de la rédemption, c'est-à-dire jusqu'à ce que soit récupérée dans le monde de la lumière la masse des âmes qui sont descendues en ce monde ténébreux. L'âge présent est celui de la lutte et de la douleur, mais l'âge futur se prépare et il viendra consacrer la victoire de la lumière sur les ténèbres, de la vie sur la mort. L'élément capital, dans cette conception du salut, est la notion du divin Envoyé, sauveur sauvé, mourant et triomphant d'abord en chaque fidèle, et finalement dans la totalité des élus recrutés pour la vie éternelle. » M. Loisy souligne que l'existence de ce mythe est, pour une assez large part, induite et postulée, plutôt que constatée et démontrée.

« Par suite de la conquête perse, le mythe en question se serait répandu dans toute l'Asie occidentale, s'insinuant dans la tradition messianique du judaïsme et dans la sagesse égyptienne. La conquête macédonienne survenant, il a été de même traduit et plus ou moins transformé dans le langage hellénique. Il serait reconnaissable dans l'apocalyptique juive et il aurait été de même au fond de l'Évangile. Avant d'y entrer, il aurait été enseigné, si ce n'est réalisé, par Jean-Baptiste et professé dans la secte qui s'est réclamée de lui. Les mandéens qui honorent Jean-Baptiste comme leur prophète, l'auraient eu d'abord, directement ou indirectement, pour fondateur de leur religion. Jean aurait été, avant Jésus, l'Homme venu en chair, pour montrer la voie de la vérité, appliquer aux hommes le grand rite du salut, le baptême, sacrement unique, gage et moyen de l'ascension des âmes, de leur remontée à Dieu dans le pays de la lumière. »

Ainsi se serait fondée la secte des nazoréens, d'après le nom que se donnent eux-mêmes les mandéens, le terme *naṣora* signifiant « les observants », ou bien « ceux qui glorifient Dieu », à moins qu'il ne s'agisse plus simplement du terme « nazaréen » (chrétien), expliqué par à peu près dans une forme mandéenne.

C'est de ce nazoréisme primitif que le christianisme serait sorti. Jésus a été disciple de Jean et de là viendrait son surnom de « nazoréen ». Matth., II, 23; Act., XXIV, 5. « Mais, soit que Jésus se fût dit lui-même l'Homme sauveur, soit que ses adeptes l'aient déclaré tel après sa mort, comme faisaient de leur côté pour Jean les sectateurs du Baptiste, la secte chrétienne se constitua en dehors de la secte johannite, à laquelle, indépendamment de sa doctrine essentielle, la notion de l'Homme sauveur, elle avait emprunté son sacrement d'initiation, le rite baptismal. Car, le mandéisme n'ayant d'autre sacrement que le baptême, auquel s'annexe un rudiment de repas avec pain et eau, Reitzenstein s'est ingénié à démontrer que la cène chrétienne n'était pas non plus originairement un rite particulier distinct de l'immersion salutaire. De même les théories du salut qui s'expriment dans le Nouveau Testament seraient les échos du vieux mythe iranien, que reflètent dans une forme plus originale les écrits mandéens. Tant et si bien que, par un curieux renversement du rapport chronologique, le Nouveau Testament, plus ancien que les écrits mandéens, apparaîtrait néanmoins dans la dépendance de ces derniers, lesquels représenteraient de façon plus directe et plus exacte la tradition commune.

L'attention étant ainsi attirée du côté des Écritures mandéennes, on a pensé découvrir dans les livres du Nouveau Testament maintes analogies ou points de rapprochement plus ou moins frappants et concluants. Mais c'est surtout pour le quatrième évangile, où dominent les idées de vie et de lumière, que la comparaison a paru s'imposer. Non seulement W. Bauer y a insisté dans la dernière édition de son commentaire de Jean, mais R. Bultmann a pensé trouver dans le mandéisme la solution de l'énigme que pose devant la critique le quatrième Évangile : on aurait embrouillé le problème en s'adressant à Philon et à l'hellénisme pour expliquer le Logos de Jean et le recours subsidiaire aux épîtres de Paul n'aurait fait qu'accroître la confusion. Le mouvement évangélique aurait son point de départ dans un système de gnose, qui aurait été professé d'abord par Jean-Baptiste et qui se retrouve dans les écrits mandéens. Le prophète galiléen Jésus, avant de proclamer la nécessité de la pénitence pour se préparer à l'avènement du règne de Dieu, aurait été en rapport avec Jean et la secte des nazoréens. Sa doctrine, après lui, aurait été étoffée en Galilée dans certains cercles baptistes et apocalyptiques qui lui auraient construit une légende mythique de goût oriental, première couche de tradition palestino-chrétienne, que l'hellénisme de Paul aurait modifiée, et qui aurait été ultérieurement corrigée encore dans une seconde couche de tradition aussi palestinienne, la tradition qui supporte les trois premiers Évangiles. Le quatrième Évangile canonique se fonderait sur la première couche, dont la rédaction originale affectait une forme analogue à celle des odes de Salomon, style qui est à peu près celui des morceaux poétiques dans les Écritures mandéennes. Des concepts pauliniens, l'auteur du quatrième Évangile n'aurait pas fait usage, bien qu'il ait retenu de ce type d'enseignement la notion des sacrements, la préexistence et la fonction cosmique du Christ, comme il empruntait au type synoptique le Fils de l'homme, le rôle de Jean-Baptiste, celui des juifs et des autorités hiérosolymitaines. Le prologue aurait été pris de la littérature gnostico-baptiste, par substitution de Jésus à Jean, qui aurait été d'abord le Logos incarné. L'évangéliste aurait identifié Jésus seul à l'Envoyé, l'Homme primitif, le Sauveur, que le vieux mythe annonçait et célébrait. Conformément au mythe, les croyants, par une sorte d'identité mystique avec l'Envoyé, selon que l'enseignent les systèmes mandéen et manichéen, participent au sort de leur type... En résumé, le rédacteur évangélique aurait, par l'intermédiaire de Jean-Baptiste, emprunté les éléments de son christianisme à une mythologie où la doctrine de salut s'encadrait dans une cosmologie qu'il a laissée tomber. »

M. Loisy a donné lui-même le coup de grâce à ces

fantaisies en prouvant que la doctrine mandéenne, dans ce qu'elle a d'essentiel, s'est constituée en un temps où le christianisme apparaissait comme la religion maîtresse du monde méditerranéen et pouvait être considéré par un culte dissident comme la métropole de l'erreur. Ce n'est donc pas l'Évangile qui est à la base des spéculations mandéennes sur le christianisme, mais seulement la théologie post-nicéenne du Christ. Par lui-même, le mandéisme qui ne sait rien de consistant sur ses propres origines, ne sait rien non plus et ne peut rien nous apprendre sur les conditions dans lesquelles le christianisme est né en Palestine. Bien loin que le baptême chrétien dépende du baptême mandéen, c'est au contraire celui-ci qui, dans sa forme traditionnelle, dépend de l'initiation baptismale chrétienne. Le concept même initial des deux religions diffère essentiellement, puisque le mandéisme n'est somme toute qu'une gnose assez simple en son idée générale, le retour de l'âme au ciel. L'auteur conclut justement que les critiques ont été beaucoup trop pressés de considérer les écritures mandéennes comme une source pouvant intéresser directement les origines chrétiennes.

Si des savants comme R. Bultmann, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständniss des Johannesevangelium,* dans *Zeitschr. für die N. T. Wissenschaft*, t. XXIV, 1926, M. Lidzbarski, *Alter und Heimat der mandäischen Religion, ibid.*, t. XXVII, 1928; etc., se sont rangés avec quelques divergences aux vues de Reitzenstein, d'autres au contraire ont réagi avec énergie. Un savant aussi favorable aux explications comparatistes que l'était H. Gressmann estime que les travaux de Reitzenstein et de Lidzbarski n'ont pas démontré l'existence d'un mandéisme préchrétien. Cf. Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums*, 3e éd., p. 461. Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, t. II, p. 407, n'est pas moins formel. On pourra voir aussi S.-A. Pallis, *Mandaean Studies*, 2e éd., 1926; M. Goguel, *Jean-Baptiste*, 1928, p. 113 sq.; Lagrange, *La gnose mandéenne et la tradition évangélique*, dans *Revue biblique*, 1927, p. 321-349; 481-515; 1928, p. 5-36; Allo, *Aspects nouveaux du problème johannique*, dans *Revue biblique*, 1928, p. 37-62; 198-220; H. Lietzmann, *Ein Beitrag zur Mandäerfrage*, dans *Sitzungsber. der preuss. Akad.*, 1930.

Depuis lors, la question a été reprise entièrement et traitée d'une façon magistrale par J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie (150 av. J.-C.-300 apr. J.-C.)*. L'auteur écarte délibérément les hypothèses de Lidzbarski et de Reitzenstein qui font du mandéisme une source du christianisme, il rejette les conclusions de Peterson *(Bemerkungen zur mandäischen Literatur)* et de Lietzmann sur l'origine babylonienne ou syrienne du mandéisme, il se refuse même à y voir une secte johannique. Le mandéisme est pour lui une secte baptiste, palestinienne, d'origine ancienne et que l'opposition des juifs et des chrétiens a rendue hostile au judaïsme et au christianisme. Ses conclusions, qui se rapprochent de celles du P. Lagrange, sont à citer parce qu'elles semblent bien avoir saisi la vérité historique dans sa difficile réalité et mettre ainsi le point final aux controverses sur la littérature mandéo-sabéenne : les mandéens ont une origine assez reculée et sont partis d'Occident. Ils ont dû commencer à l'époque où le mouvement baptiste florissait en Transjordanie et en Asie Antérieure, c'est-à-dire aux alentours du christianisme naissant. Sous la pression des circonstances, un groupe baptiste elchasaïte a quitté les régions palestiniennes et, abandonnant son Jourdain, s'est dirigé par étapes vers la haute Mésopotamie et la Babylonie, où il a fini par constituer le mandéisme que nous atteignons par une littérature sacrée datant du VIIe ou du VIIIe siècle. Le Coran a toléré les sabéens. Les auteurs arabes du Xe siècle connaissent la secte et la mentionnent sous le nom de Moughtasilas ou de sabéens des marais chaldéens. Elle s'y est maintenue jusqu'à nos jours. La secte primitive aurait sans doute peine à se reconnaître dans le mandéisme de la littérature mandéenne, dans les chrétiens de saint Jean et les soubbas du XIXe siècle, mais il convient cependant de reconnaître en ceux-ci les descendants, abâtardis peut-être, mais certainement authentiques, des baptistes de Syrie. L'auteur attribue aux nombreuses influences étrangères subies par la secte l'évolution progressive qui la rendit finalement méconnaissable : influences gnostiques, chrétiennes, nestoriennes, perses, babyloniennes, arabes même, qui ajoutèrent des éléments de toute espèce au fond juif baptiste elchasaïte. L'opposition juive et chrétienne influa également sur le développement de maintes doctrines et incita les mandéens à admettre certaines pratiques nouvelles. Avec les éléments chrétiens entra dans le système mandéen le personnage de Jean sur lequel on insista à l'époque musulmane, afin de présenter aux conquérants un prophète qu'ils vénéraient, mais qui garda un rôle assez effacé, du moins jusqu'au moment de la dernière rédaction des écrits sacrés; plus tard il passa presque au premier plan, en même temps que se multipliaient encore les rites de lustration. La littérature mandéenne, confirmée parfois par des documents étrangers à la secte, a gardé le souvenir de ces différentes étapes. *Op. cit.*, p. 266.

En résumé les mandéens-sabéens ne sont pas autre chose qu'une secte baptiste elchasaïsée, originaire de Transjordanie et qui date des tout premiers débuts de l'ère chrétienne. Elle n'a rien à voir avec le christianisme et, au cours des siècles, elle a subi toutes les influences environnantes. C'est à tort que certains critiques ont voulu utiliser les sources mandéennes pour l'éclaircissement des origines chrétiennes.

III. Les sabéens de Harran ou pseudo-sabéens. — En 830, des païens de Harran, l'antique Carrhæ, dans la Haute-Mésopotamie, étaient menacés d'extermination par le calife Al-Mamoun. Pour échapper à la ruine, ils se réclamèrent des sabéens reconnus et autorisés par le Coran, Sourates, II, 59; V, 73; XXII, 17, et prétendirent être d'authentiques sabéens. Ils présentèrent des livres sacrés et mirent en avant le nom de deux prophètes. Le subterfuge réussit d'autant plus aisément que les califes avaient besoin des savants qui illustraient la communauté païenne de Harran. La secte fut donc épargnée et elle parvint à se maintenir encore pendant deux siècles et demi.

Les auteurs arabes parlent assez fréquemment des pseudo-sabéens de Harran, mais ils les confondent presque toujours avec les sabéens-mandéens du Coran et mélangent ce qu'ils savent des uns et des autres; il n'y a guère que l'historien An-Nadim (Xe siècle) qui arrive à les distinguer.

Il n'est pas cependant impossible de se faire une idée de leur doctrine. Il semble que les pseudo-sabéens de Harran soient les derniers représentants en langue syriaque d'une ancienne communauté païenne qui se survivait à Carrhæ, Hellenopolis (la ville païenne) des Pères orientaux, et qui pratiquait un paganisme syncrétiste, où se retrouvent à la fois des souvenirs de l'hellénisme néo-platonicien et l'enseignement des dernières écoles chaldéennes de Mésopotamie. Ils honorent comme prophètes Hurmuz qui s'identifie à la fois avec Hermès Trismégiste et le patriarche Hénoch-Idris mentionné dans le Coran, Sourates, XIX, 57; XXI, 85, et un certain ʿAdhimoun qui n'est autre que Agathodémon, le bon démon. Orphée et Pythagore comptent également parmi leurs prophètes. Les pseudo-sabéens admettent une divinité suprême, infiniment sage et

sainte, perdue dans une majesté inaccessible, mais que l'on peut cependant atteindre par l'intermédiaire des esprits. Ceux-ci sont des êtres uniquement spirituels, pratiquement nos maîtres et nos dieux et surtout nos intercesseurs auprès du Seigneur suprême. Il est possible d'entrer en relations avec eux par l'ascèse et la purification de l'âme. Ces esprits ont pour mission principale de faire découler la force de la majesté divine vers les êtres inférieurs et de conduire chacun d'eux à sa perfection. Parmi ces esprits, les principaux sont ceux qui président aux astres et en particulier aux planètes. Les auteurs arabes accusent même les pseudo-sabéens d'adorer les astres et d'avoir des idoles qui représentent les étoiles.

Al Chahrastani, le grand hérésiologue musulman, note en finale ces traits caractéristiques de leurs coutumes religieuses : « Tous les sabéens prient trois fois le jour, se baignent après chaque souillure d'ordre sexuel ou après avoir touché un cadavre. Il leur est interdit de manger du porc, du chameau, du chien et, parmi les oiseaux, de tout ce qui a des serres ainsi que du pigeon. Ils prohibent l'abus des boissons enivrantes et la circoncision. Ils ordonnent de contracter mariage devant un ami et un témoin, permettent le divorce, mais seulement après la décision d'un arbitre et ne tolèrent jamais la polygamie. » Th. Haarbrücker, *Abul-Fatah Mohammad asch-Schahrastâni*, dans *Religionsparteien und Philosophenschulen*, t. II, p. 76.

Harran fut prise par les musulmans en 639. Il semble qu'on ait d'abord permis aux habitants l'exercice de leur religion. Haroun-ar-Rachid (763-809) amorça une persécution violente, mais qui ne dura pas, et Al-Mʿamoun en 830 toléra explicitement les sabéens. Vers 872, le célèbre Thabit ben Kurra, ayant eu des difficultés avec ses coreligionnaires, est excommunié par eux. Il se retire à Bagdad où il fonde une branche dissidente du sabéisme, mais vers 932 le calife abbasside Al-Kahir contraint Sinan, le fils de Thabit à embrasser l'Islam. En 975, le sabéen Abou Ishaq ben Hilal obtient un édit de tolérance en faveur de ses coreligionnaires. Au XIe siècle, les sabéens n'avaient plus à Harran qu'un temple de la Lune qui, en 1033, fut pris et détruit par les Égyptiens Alides. A la fin du XIIe siècle, les pseudo-sabéens ont complètement disparu de l'histoire.

Parmi les savants qui ont illustré la secte et qui lui ont valu la faveur des califes, il convient de citer Thabit ben Kurra, mathématicien, astronome et philosophe, et son fils le médecin Sinan ben Thabit, l'astronome Al-Battani, l'Albategnus de nos écrivains du Moyen Age, le mathématicien Abou Djʿafar al-Khazin, l'auteur de l'*Agriculture nabatéenne*, Ibn al-Ouahchiya et Djaber, le fameux alchimiste, populaire dans le Moyen Age chrétien sous le nom de Geber.

L'ouvrage de base auquel il faudra toujours recourir pour étudier les Sabéens de Harran, est celui de D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 vol., Saint-Pétersbourg, 1856. Il conviendra d'y ajouter : de Goeje, *Mémoire posthume de Dozy contenant de nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens* (travaux de la VIe session du Congrès int. des orientalistes tenu en 1883 à Leyde), II, 291-366; W. Cureton, *Mohammad al-Shahrastani, book of religions and philosophical sects*, Londres, 1846; Al Dimishki, *Cosmographie*, éd. A. F. Mehren, Saint-Pétersbourg, 1866; Maçoudi, *Les prairies d'or*, éd. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille; R. Dussaud, *Histoire et religion des nosairis*, Paris, 1900; W. Scott, *Hermetica*, t. I, Oxford, 1924; B. Carra de Vaux, *Maçoudi. Le livre de l'avertissement et de la revision*, Paris, 1896; J.-M.-E. Gottwald, *Hamzæ Ispahanensis Annalium libri X*, Leipzig, 1844-1848; E. Sachau, *Albirûnî. The chronology of ancient nations*, Londres, 1879; J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Gembloux, 1935; Pedersen, *The Sabians*, dans ʿ*Adjab-Nâme*, Cambridge, 1922.

A. Vincent.

SABELLIUS est considéré comme le docteur du monarchianisme sous sa forme plus raffinée au début du IIIe siècle. Voir art. Monarchianisme, t. X, col. 2201-2208.

SABETTI Aloyse, jésuite. — Né à Roseto, province de Capitanate, district de Foggia, en Italie, le 3 janvier 1839, il entra dans la Compagnie le 24 mars 1856; parmi ses compagnons de noviciat, plusieurs devaient se distinguer dans les sciences ecclésiastiques : les PP. de Augustinis, Minasi, Bucceroni, Piccirelli, les deux Schiffini. Ses études de philosophie, commencées à Naples, s'achevèrent en France, au scolasticat de Vals près le Puy, où la révolution de 1860 avait forcé à se réfugier les jeunes jésuites italiens. Il fut deux ans surveillant au collège de Sarlat, puis suivit les cours de théologie à la Grégorienne sous Franzelin et Ballerini et revint à Vals pour les terminer; le P. Gury y fut un de ses maîtres. Il partit en 1871, après son ordination sacerdotale, pour les États-Unis et fut peu après placé au scolasticat de Woodstock, où il devait, pendant près de trente ans, se consacrer à l'instruction des jeunes religieux. Après y avoir deux ans enseigné la théologie dogmatique, il fut nommé en 1873 professeur de théologie morale et le resta jusqu'à sa mort (26 nov. 1897). Son enseignement obtint le plus grand succès grâce à sa clarté et à sa précision, à la vie qui l'animait, à sa valeur pédagogique et à une adaptation très heureuse à l'esprit américain et aux besoins du pays.

Le P. Sabetti collabora pendant dix-sept ans à plusieurs revues, auxquelles il donna des cas de morale. Mais il se fit surtout connaître en dehors de son ordre par la publication d'un ouvrage destiné à l'enseignement de la théologie morale : *Compendium theologiæ moralis, a Joanne Petro Gury, S. J., primo exaratum et deinde ab Antonio Ballerini, ejusdem Societatis, adnotationibus auctum, nunc vero ad breviorem formam redactum atque ad usum seminariorum hujus regionis accommodatum...*, Nouvelle-Orléans et Cincinnati, 1882; 2e édit., 1884; 3e édit., *recognita ad normam Conc. Plen. Baltim. III*, 1888, 891 p., avec copieux index alphabétique. L'ouvrage est bien une refonte du *Compendium* de Gury-Ballerini : la présentation par questions et réponses de Gury et les copieuses notes de Ballerini sont remplacées par un exposé continu; tout en présentant substantiellement la doctrine de ces deux auteurs, Sabetti ne craint pas de donner sa pensée personnelle; certaines questions moins pratiques pour les États-Unis sont omises et d'autres, actuelles et utiles, sont ajoutées; le *Compendium* était ramené, comme il l'était primitivement chez Gury, à un seul volume, du reste assez fort.

Le manuel de Sabetti prenait donc rang dans cette littérature morale qu'a inspirée Gury et qui dépend de son *Compendium;* c'est sans doute un des meilleurs ouvrages de cette suite. S'il est parfois de forme un peu condensée, il nous paraît retenir les qualités de clarté et de précision, la modération judicieuse, qui avaient fait le succès de Gury; et il était vraiment pratique, bien approprié au milieu auquel il était destiné. L'ouvrage fut adopté dans nombre de séminaires et de scolasticats américains; du vivant de l'auteur il eut 13 éditions; mis en accord avec le Code par le P. Timothée Barrett, il en était en 1920 à sa 29e édition; le *Sabetti-Barrett* est encore en grande faveur aux États-Unis.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 2055; *Woodstock letters*, t. XXIX, 1900, p. 208-233 *(Fath. A. Sabetti, Autobiography-Reminiscences...)*.

R. Brouillard.

SABINIEN, pape du 13 septembre 604 au 22 février 606. — Élu à la mort de saint Grégoire Ier (mars 604), Sabinien avait été, entre 593 et 596, apocrisiaire à Constantinople; cf. Paul Diacre, *Historia Lan-*

gobardorum, l. IV, c. xxx, *P. L.*, t. xcv, col. 565, et Jaffé, n. 1256, 1257, 1322, 1358; à son retour, il avait été chargé d'une mission dans les Gaules. *Ibid.*, n. 1374-1376. Il fut consacré seulement le 13 septembre. On sait fort peu de choses sur son pontificat. La manière dont parle de lui le *Liber pontificalis* paraît indiquer qu'il fut mêlé aux négociations menées entre l'exarque de Ravenne, Smaragde, et le roi des Lombards, Agilulfe, qui aboutirent à la conclusion d'une trêve. Comparer Paul Diacre, *loc. cit.*, c. xxxiii, col. 567. L'année 604 fut marquée en Italie par une grande disette. Les greniers de l'Église romaine durent s'ouvrir pour faciliter le commerce des grains. Mais il ne semble pas que, dans ces circonstances, Sabinien se soit montré aussi généreux et bienfaisant que son prédécesseur. Il y eut des plaintes, dont Paul Diacre se fait l'écho dans sa *Vie de Grégoire*, n. 29, *P. L.*, t. lxxv, col. 58; comparer Jean Diacre, *Vie de Grégoire*, l. IV, n. 69, *ibid.*, col. 221. Faut-il mettre en rapport avec cette impopularité le fait qu'au jour des funérailles de Sabinien, le cortège, pour se rendre à Saint-Pierre, où le pape devait être enterré, contourna la ville par l'Est au lieu de la traverser? Ce n'est pas impossible.

Liber pontificalis, édit. Duchesne, t. i, p. 315; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. i, p. 220; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. ii, 1933, p. 515 sq.; Hodgkin, *Italy and her invaders*, t. v, p. 279.

É. Amann.

SABINUS François (Savino), frère mineur italien. — Originaire de Bologne, où il naquit le 10 mars 1665, il appartint à la branche des observantins, dans laquelle il exerça la charge de lecteur en philosophie et en théologie. Il mourut le 24 janvier 1742. Il est l'auteur d'une *Lux moralis bipartita illustratione universam quasi moralem theologiam summatim dilucidans, clericis ordinandis et confessariis instituendis in examine atque exercitio apte refulgens*, Venise, 1722, 2 t. en un vol. in-4°; *Apologia pro Santa Anna*, Venise, 1722, in-4°, dans laquelle il s'attache à prouver la thèse communément reçue, d'après laquelle sainte Anne n'aurait eu qu'un seul mari, saint Joachim, et un seul enfant, la sainte vierge Marie, et à réfuter la sentence contraire qui lui donne trois maris et trois filles.

J.-H. Sbaralea-St. Rinaldi, *Scriptores ord. min. continuati*, dans *Supplementum*, 2e éd., t. iii, Rome, 1936, p. 233; L. Ferraris, O. F. M., *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis...*, t. viii, Paris, 1865, col. 685; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iv, col. 1624-1625.

A. Teetaert.

SACCHERI Jérôme, jésuite italien, né à San-Remo en 1667, admis dans la Compagnie de Jésus en 1685, enseigna la philosophie à Turin, les mathématiques et la théologie à Pavie et mourut à Milan le 25 octobre 1733.

Il publia : 1° Trois ouvrages de mathématique, dont une étude célèbre sur le postulat d'Euclide : *Euclides ab omni nævo vindicatus*, Milan, 1733. — 2° *Logica demonstrativa*, Turin, 1697, in-8°; rééditions : Pavie, 1702, et Turin, 1735. — 3° Trois écrits anonymes concernant la question des rites chinois : *Esame teologico contro un libro ingiurioso intitolato Difesa del giudizio formato dalla S. Sede apostolica nel di 20. novembre 1704...*, in-12, 112 p., sans lieu ni date. L'ouvrage anonyme combattu par le P. Saccheri est du dominicain J.-H. Serry; il parut en traduction italienne à Turin en 1709. L'*Esame* est donc de 1709 ou 1710; il eut une deuxième édition en 1710. Sur ces deux ouvrages, voir Streit-Dindinger, *Bibliotheca missionum*, t. vii, n. 2553-2555; sur le décret du Saint-Office de 1704, voir ci-dessus, t. ii, col. 2376 sq. *Continuazione dell' Esame teologico*, in-12°, 138 p. : réfutation de deux écrits anonymes, suivie d'une réponse à trois déclarations de Mgr Maigrot (cf. ci-dessus, t. ii, col. 2372 sq.). *Defensio decreti S. Congregationis Rituum in causa Sinarum anno 1704 die 20 novembris emanati, quæ est responsio ad objectiones contra idem factas*, publiée à la suite des *Acta causæ rituum seu ceremoniarum sinensium* dans l'édition de Vienne, 1710. L'auteur répond aux objections soulevées dans un libelle latin contre le décret de 1704, qu'il considère comme favorable aux jésuites; cf. Streit, *op. cit.*, n. 2322 et 2618 sq. — 4° Trois ouvrages anonymes se rapportant à la controverse soulevée en 1727 par le dominicain J.-A. Orsi au sujet de la doctrine du jésuite C.-A. Cattaneo († 1705) sur les restrictions mentales. L'histoire de cette controverse a été retracée dans l'article Orsi, ci-dessus, t. xi, col. 1612-1615; voir aussi Sommervogel, t. ii, col. 892-894. Les trois ouvrages de Saccheri, publiés sans indication de lieu ni de date, sont de 1729 : *L'innocenza della verità, o sia dissertazione teologica sopra la custodia de' segreti senza offesa della veracità*, in-4°, 95 p.; cf. *Mémoires de Trévoux*, 1730, p. 2100-2106; *Confermazione teologica... ove rispondesi all'opera del P. lettore Orsi domenicano intitolato Dimostrazione teologica...*, in-4°, 39 et 206 p.; cf. *Mémoires de Trévoux*, 1731, p. 1205-1212; *Avvertenze teologiche sopra il dialogo del solitario neutrale*, in-4°, 76 p. — 5° La bibliothèque de Côme conserve trois traités théologiques inédits : *De actibus humanis et specialim super licito usu opinionis probabilis; De Deo uno et trino; De divina gratia et libero arbitrio, de prædestinatione.*

Sommervogel, *Biblioth. de la Compagnie de Jésus*, t. vii, col. 360-362; E.-M. Rivière, *Corrections et additions à la Bibl. de la Comp. de Jésus*, col. 776; E. de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie de Jésus, Italie*, t. ii, p. 433-435.

J.-P. Grausem.

SACCHETI Hiliarion Junior, frère mineur de l'Observance, qu'il faut distinguer de son homonyme senior, l'un et l'autre de Florence. Tandis que celui-ci vivait pendant la première moitié du xvie siècle et exerça la charge de commissaire ou de vicaire général des provinces cismontaines de l'Observance, l'autre se distingua pendant les premières décades du siècle suivant et se rendit surtout célèbre en théologie. Disciple de François Pitigiani d'Arezzo du même ordre, il édita quelques-uns de ses ouvrages : *Commentarius in libros octo Physicorum Duns Scoti*, Venise, 1617; *Summæ theologiæ speculativæ et moralis pars prima et secunda in IV libr. Sententiarum Duns Scoti*, Venise, 1619; *Practica criminalis canonica auctior et castigatior*, Venise, 1621.

L. Wadding, *Annales minorum*, 3e éd., t. xvi, an. 1523, n. i, Quaracchi, 1933, p. 167; t. xxv, an. 1616, n. lii, Quaracchi, 1934, p. 211; du même, *Scriptores ord. min.*, 2e éd., Rome, 1906, p. 90-91; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. i, Rome, 1908, p. 295 et 377.

A. Teetaert.

SACERDOCE. — C'est proprement la fonction du prêtre.

1° Il n'est guère de religion qui ne connaisse le sacerdoce, c'est-à-dire l'institution de personnes spécialement destinées à servir d'intermédiaire entre leurs semblables et la divinité. C'est particulièrement dans le sacrifice qu'apparaît cette fonction d'intermédiaire. Voir l'art. Sacrifice. Au fur et à mesure que se complique le rituel sacrificiel, le sacerdoce se spécialise. Réservé d'abord au chef de la famille, du groupe, du clan, il finit par être député à des personnages spéciaux, qui sont à la fois les gardiens des rites obligatoires et les exécuteurs des cérémonies saintes. L'évolution du sacerdoce est donc surtout fonction de l'évolution des rites sacrificiels. A ce point de vue le sacerdoce israélite ne fait pas exception, et il ne serait pas malaisé de suivre, à travers l'histoire d'Israël, les origines, les développements, l'aboutissement de l'institution sacerdotale, de sa hiérarchie, de la répar-

tition entre les différents degrés qui la composent des divers ministères. Voir ici les articles Lévitique, t. ix, et spécialement col. 480 sq.; Rois *(Livres des)*, t. xiii, surtout col. 2801 sq., 2840 sq.; Judaisme, t. viii, col. 1647 sq.; et dans le *Dictionn. de la Bible*, l'art. *Prêtre*, t. v, col. 640 sq.

Le rôle sacrificiel n'est cependant pas le seul qu'exerce le sacerdoce. Le prêtre ne présente pas seulement à la divinité les offrandes des hommes; il apporte à ces derniers les bénédictions d'en-haut. Qu'il s'agisse de bienfaits proprement dits, matériels ou spirituels, qu'il s'agisse des enseignements particuliers ou généraux et des réponses d'ordre divers que la divinité transmet à ses fidèles, c'est assez ordinairement le sacerdoce qui est l'intermédiaire de ces communications. Pourtant, sur ce point, l'uniformité n'est pas absolue dans l'histoire des religions; prophétisme et sacerdoce s'opposent souvent; en Israël les prêtres et les docteurs de la Loi finiront par constituer deux catégories bien distinctes, et le même phénomène se retrouverait dans beaucoup de religions plus ou moins évoluées. Il reste donc que, si l'on veut caractériser la fonction propre du sacerdoce, c'est sur le rôle sacrificiel qu'il faut avant tout insister.

2° Préparé par les sacerdoces des religions non-révélées, le sacerdoce israélite n'est lui-même, dans l'économie révélée, qu'une préparation et une figure de l'unique sacerdoce définitif que réalise la venue sur la terre du Fils de Dieu fait homme. Jésus-Christ est avant tout le « médiateur entre Dieu et les hommes ». I Tim., ii, 5. Voir l'art. Jésus-Christ, t. viii, col. 1335-1345. Fonction sacrificielle, mission d'enseignement, distribution de la grâce divine, tout cela il le remplit excellemment et d'une manière unique. On a déjà dit à l'article Messe, t. x et surtout col. 821 sq., col. 1275 sq., on dira encore à l'article Sacrifice de quelle façon, qui n'appartient qu'à lui, il a été le « grand-prêtre de notre confession », Heb., iii, 1, en offrant, une fois pour toutes, le sacrifice qui remplace et abolit tous les sacrifices prévus par la Loi. L'auteur de l'épître aux Hébreux a consacré une partie importante de sa dissertation à établir ce caractère sacerdotal de Jésus-Christ. Heb., iv, 14-x, 22. Voir art. Hébreux *(Épître aux)*, t. vi, col. 2105 sq. Ses enseignements ont servi de thème aux méditations des théologiens (voir spécialement dans saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. xxii, *de sacerdotio Christi*, avec les passages parallèles et aussi les commentateurs) et des écrivains spirituels, ceux surtout de l'école bérullienne (voir ici l'art. Oratoire, t. xi, surtout col. 1108 sq., et H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. iii; se reporter aussi à l'art. Messe, t. x, col. 1196 sq.).

3° Le sacerdoce chrétien est l'extension dans le temps et dans l'espace du sacerdoce de Jésus-Christ; il n'en est qu'une délégation. Dès lors, aussi, il en accomplit les trois fonctions essentielles, celles du sacrificateur, du docteur, du distributeur des grâces divines. Voir l'art. Ordre, t. xi et surtout col. 1201 sq., institution d'un pouvoir sacerdotal dans l'Église; et, pour ce qui est de la doctrine spirituelle, ascétique et mystique, col. 1377 sq., où l'on trouvera la bibliographie moderne; les art. Évêque, t. v, col. 1656 sq., et Prêtre, t. xiii, col. 138 sq.

SACRAMENTAIRE (CONTROVERSE). — Le mot *sacramentaire*, au sens qu'il a ici, remonte à Luther. Il appelait ainsi les adversaires de la *présence réelle* dans l'eucharistie. La « controverse sacramentaire » s'est déroulée entre lui et ces négateurs d'un dogme qui lui demeurait cher. Elle a été d'une violence sans égale, marquée d'autre part par de nombreux épisodes. Nous n'en donnerons ici que les lignes principales. I. Origines. II. Entrée en ligne de Karlstadt (col. 443). III. Intervention de Zwingli et violente querelle entre lui et Luther (col. 447). IV. Tentatives de conciliation (col. 455). V. Fin de la controverse en 1536 (col. 459). VI. Ses résultats, notamment en ce qui concerne le calvinisme (col. 463).

I. Origines de la controverse sacramentaire. — L'initiateur de la querelle sacramentaire fut un avocat de La Haye, nommé Cornelis Henricxs (fils d'Henri) Hœn. Ce personnage avait découvert dans les écrits de Wessel Gansfort, théologien aventureux, mort à Groningue, en 1489, un traité de l'eucharistie, qui l'avait induit à toutes sortes de réflexions. Ces réflexions, il les coucha dans une lettre, probablement écrite dans l'été de 1522, et qui, selon Walther Köhler, n'aurait pas été adressée, comme le croyait Enders, éditeur de la correspondance de Luther, à ce dernier, mais à un catholique, peut-être à Érasme. Hœn avait un ami, nommé Hinne Rode, qui était recteur de l'école de Saint-Jérôme *(Hieronymus-Schule)* à Utrecht et qui fut destitué, en 1522, pour ses affinités avec le luthéranisme. Rode, accompagné d'un autre ami de Hœn, nommé Georges Sagan, vint à Wittenberg et apporta à Luther, de la part de Hœn, la lettre en question, ainsi que les œuvres de Wessel Gansfort. Mal reçus de Luther, les deux voyageurs, Rode et Sagan, se rendirent à Bâle, auprès d'Œcolampade. Ce dernier était déjà en éveil sur la question de la présence réelle. Il garda son opinion personnelle. Mais il adressa les deux amis de Hœn au réformateur de Zurich. Nous dirons plus bas l'influence énorme exercée par la lettre de Hœn sur Zwingli. Qu'il suffise de savoir qu'il fit publier ce document, chez Christophe Froschauer, à Zurich, au début de 1525, sous le titre suivant : *Epistola christiana admodum ab annis quatuor ad quendam, apud quem omne judicium sacræ scripturæ fuit, ex Bathavis missa, sed spreta, longe aliter tractans cœnam dominicam quam hactenus tractata est...* Voir cette lettre, soit dans Enders, *Luthersbriefwechsel*, t. iii, p. 412 sq., soit dans *Corpus Reformatorum, Opera Zuinglii*, t. iv, p. 512 sq. Que contenait donc cette lettre, qui devait déclencher entre les protagonistes de la Réforme protestante, une querelle si considérable?

Elle semblait partir de l'idée luthérienne de *promesse*. Luther entendait par là, en opposition avec la Loi qui désespère, l'affirmation de la miséricorde du Christ qui, au moyen de la foi au salut personnel, nous console et nous sauve. Hœn estime en effet que le Christ, en mourant, a voulu ajouter à sa promesse un gage. Comme un époux moribond dit à son épouse, en lui tendant son anneau : « Reçois cela, je me donne moi-même à toi! », de même, « celui qui reçoit l'eucharistie, gage de son époux, qui atteste qu'il se donne à lui, doit croire fermement que désormais le Christ est à lui, qu'il a été livré pour lui et son sang versé pour son salut : c'est pourquoi, il détournera son esprit de tout ce qu'il aimait auparavant, pour ne s'attacher qu'au Christ... Voilà ce que veut dire : manger le Christ et boire son sang, comme le Sauveur l'a dit lui-même, dans Jean, vi : « Celui qui mange ma chair et « boit mon sang, demeure en moi et moi en lui. » Quiconque mange le pain eucharistique, sans cette foi, « semble manger la manne des Juifs plutôt que le « Christ ». Or, les « scolastiques romains » n'ont point pensé à cette foi. Ils se sont perdus en discussions vaines sur la présence du corps du Christ, sur le mode, la manière d'être de cette présence, sans souci des Écritures. Ils n'ont pas vu que leur foi, purement « historique », n'est pas celle qui peut justifier. Pour nous, elle condamne au contraire, car ils adorent le pain consacré et, si ce pain n'est pas Dieu, en quoi diffèrent-ils des idolâtres?

Abordons leurs arguments. Ils disent : « Nous avons

la parole de Dieu, quand il a dit : *Ceci est mon corps.* Mais qu'est-ce que cela prouve? Nous répondons : 1. Le Christ a défendu de croire à ceux qui diraient : *Le Christ est ici ou il est là* (Matth., XXIV, 23). Donc je ne dois pas croire que le Christ est dans tel morceau de pain. — 2. Les apôtres n'ont jamais parlé de ce dogme de la présence réelle. Ils ont toujours appelé l'eucharistie « du pain ». Si saint Paul parle d'une participation au corps du Christ, c'est dans le même sens que la manducation des viandes consacrées était une participation aux idoles. — 3. D'innombrables exemples prouvent que le mot *est* peut être pris pour le mot « signifie ». Ainsi Jésus a dit de Jean : « C'est lui qui *est* Élie. » Sur la croix, il a dit à sa mère, en montrant Jean : « Voilà ton fils. » Paul a dit : « La pierre était le Christ. » Jésus a dit de lui-même : « Je suis la porte », « Je suis la vraie vigne ». Partout, dans ces textes, le mot *est* veut dire : représente ou signifie. — 4. L'Évangile atteste que le Christ ne s'est incarné qu'une fois, dans le sein de la Vierge. C'est cela que les prophètes avaient annoncé et que les apôtres ont prêché. Mais ils n'ont point parlé d'une sorte d' « impanation » quotidienne entre les mains de n'importe quel sacrificateur *(sacrificuli)*. — 5. L'eucharistie est une commémoraison. Or, on commémore un absent et non un présent. 6. Les paroles de la consécration : *Accepit Jesus panem, benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens : Hoc est*, etc., sont dites, soit au nom du célébrant, soit au nom de l'Église, soit au nom du Christ. Si le célébrant parle en son nom, c'est son corps qu'il consacre et non celui du Christ. S'il parle au nom du Christ, il y a désaccord entre son acte et les mots : *benedixit, fregit*, etc., qui sont narratifs. Au surplus, le Christ n'a pas dit : « Faites cela en mon nom », mais « en mémoire de moi ». — 7. Si ce dogme faisait partie de la foi, il devrait être au premier rang dans le Symbole. Or, il ne s'y trouve pas du tout. C'est donc « une invention du pape ou pour mieux dire de Satan ». Toute la religion papistique est fondée sur cet article. Le Christ avait pourtant dit : « Si je ne m'en vais, le Paraclet ne peut venir. » Satan, au contraire, pour tout pervertir, a inventé cette présence corporelle du Christ, sous la forme du pain. De là, les temples somptueux, les ornements, les lampes, les tentures, les vêtements sacrés, le beuglement des moines au chœur, l'onction des prêtres et le célibat, la communion sous une seule espèce. Bref, « enlevez ce seul dogme, toute la religion du pape s'écroulera ».

Nous avons donné en détail l'analyse de ce document initial. On y trouve en effet, à peu près tous les arguments qui vont faire les frais de la controverse sacramentaire. Sans vouloir en indiquer la faiblesse, qui est assez évidente, il nous suffira de remarquer que, pour l'historien, ce qui choque le plus dans cette attaque contre les « scolastiques romains », c'est son caractère uniquement scolastique. Aucun sens de l'histoire. Aucune idée de la vie séculaire du rite eucharistique. La phrase *Hoc est corpus meum* est disséquée au point de vue grammatical, comme une phrase isolée des faits, de la tradition qui la portait, qui la commentait depuis le début de l'histoire chrétienne. Aucune tentative n'est faite pour décrire cette histoire, pour vérifier s'il y a eu déviation, si le sens primitif a été perdu. On affirme que *Satan a inventé le dogme en discussion*, mais quand, comment, par quels intermédiaires humains, dans quelles circonstances? On n'essaie pas de le dire.

II. Entrée en ligne de Karlstadt. — On verra plus bas l'influence énorme de la lettre de Cornelis Hœn sur Zwingli. Ce ne fut pas elle, pourtant, qui mit le feu aux poudres. La querelle sacramentaire s'engagea d'abord par l'entrée en ligne de Karlstadt, à l'automne de 1524. Karlstadt avait essayé, en l'absence de Luther, enfermé au château de la Wartburg, de prendre la direction de la Réforme, à Wittenberg. Mais il avait été trop loin et trop vite. Sur l'ordre de l'électeur, il avait dû cesser de prêcher. Le retour de Luther l'avait accablé, dans son prestige. Il s'était vu contraint de quitter la ville, de se faire curé à Orlamonde. Là, il avait continué ses agissements. Luther l'avait fait priver de son bénéfice, en 1524. Les deux adversaires s'étaient rencontrés à Iéna, dans une auberge, s'y étaient mutuellement défiés, le 22 août 1524. Finalement, Karlstadt, le 18 septembre suivant, avait été frappé d'un ordre d'expulsion et il avait dû quitter la Saxe. Un passage du livre de Luther : *Wider die himmlischen Propheten (sub fine*, voir *Lutherswerke*, éd. Weimar, t. XVIII, p. 37-214, surtout la 2e partie, p. 126 sq.) nous apprend, en 1525, que « depuis trois ans », Karlstadt méditait et fabriquait ses ouvrages contre l'eucharistie. Pourtant, ce ne fut qu'après son expulsion de Saxe qu'il fit imprimer, à Bâle, cinq opuscules et en annonça deux autres, sur ce sujet.

Parti en septembre de la Saxe, il avait passé quelques semaines à Rothenburg-sur-Tauber; vers la fin d'octobre il était à Strasbourg. Dès le 27 octobre, Luther écrit à Amsdorf : « Tu aurais peine à croire à l'expansion déjà prise par le dogme de Karlstadt sur le sacrement. » Enders, t. V, p. 39.

Pourtant, le 17 novembre, il écrit à Hausmann : « Sur l'eucharistie, dont tu m'as parlé, je diffère d'écrire jusqu'à ce que Karlstadt ait produit son venin... Zwingli, de Zurich, avec Leo Jud, ... a le même sentiment que Karlstadt. Ainsi le mal s'étend au loin. » Enders, t. V, p. 52. Le 22 novembre, Gerbel avertit Luther que Karlstadt met le désordre dans Strasbourg par ses doctrines et que les esprits sont très troublés du dissentiment qui a éclaté entre lui et son ancien collègue et ami, Karlstadt. Une seconde lettre, datée du 23 et signée de tous les « réformateurs » de Strasbourg, Capito, Zell, Hédio, Althiesser, Schwarz, Firn et Bucer, parvient à Luther. Elle lui annonce la publication des libelles de Karlstadt. Tous traitent de l'eucharistie. Le tapage est énorme. « On ne saurait croire, dit la lettre, combien cela trouble les esprits d'un grand nombre. Et la joie des adversaires n'est pas mince, de voir Karlstadt te traiter aussi inhumainement, lui qui était ton associé dans les mystères de l'Évangile. » Mais le plus grave, c'est que les signataires de la lettre se déclarent impressionnés — non convaincus toutefois — par les arguments de Karlstadt. Quels sont donc ces arguments? La lettre les énonce :

1° « Les paroles du Christ sont : *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur*. Or, il est certain que seul le vrai et unique corps du Christ a été crucifié pour nous. Donc, le mot *Hoc* doit être appliqué à ce corps, non au pain, qui fut mangé par les apôtres et nullement immolé pour nous. » (On notera que cet argument était fort contre Luther, qui n'admettait pas que l'eucharistie fût un sacrifice, ni par suite que le Christ fût immolé sous l'espèce du pain.) « Au surplus, l'Écriture offre des exemples de ce transfert d'un pronom démonstratif à un autre sujet que celui qui serait indiqué par le contexte. Ainsi dans ces mots : *Tu es Petrus et super hanc petram...*, les mots *hanc petram* ne s'appliquent pas à Pierre, indiqué par le contexte, mais au Christ, comme la vérité nous contraint de l'admettre. » (Autre argument *ad hominem* pour Luther, car c'était lui qui avait lancé cette interprétation invraisemblable de *hanc petram*.)

2° « Le Christ n'a pas ordonné autre chose que de manger le pain et de boire le vin, en souvenir de lui. Il n'a pas ordonné de consacrer son corps et son sang, comme il a prescrit de baptiser, de guérir les malades, etc. La chair ne sert de rien. Pour qu'il y ait sacrement, le pain et le vin suffisent, comme il suffit de l'eau dans le baptême... On ne voit donc pas pourquoi nous dirions

que le corps du Seigneur est dans le pain et son sang dans le vin. L'Écriture n'offre nulle part des phrases de ce genre. Nous ne voyons sortir de là que des erreurs et des superstititions, au grand scandale des incroyants. Ils disent en effet partout : « Le Christ est ici et là, et « on le mange. » Enfin, Paul appelle ce sacrement pain et calice et non corps et sang du Seigneur et jamais chez les anciens ce pain et ce calice n'ont été placés aussi haut que chez nous. »

3° « Le mot τοῦτο est du neutre, ὁ ἄρτος du masculin, de plus τοῦτο dans Luc est écrit avec une majuscule. » De là, Karlstadt tire que le mot « Ceci » en grec ne peut désigner le pain, mais seulement le corps du Christ, puisque le mot corps, en grec, est du neutre. Les prédicateurs de Strasbourg ayant déclaré que cet argument leur avait paru faible, ne lui donnaient pas tout son développement. La pensée de Karlstadt était la suivante : les mots *Ceci est mon corps, qui est livré pour vous*, ne se rattachent qu'indirectement au contexte. Ils forment un tout à part. « Ce verset : *Hoc est corpus meum*, etc., dit Karlstadt, est un verset complet, que le Christ a posé seul dans les évangiles, bien que parmi d'autres mots, mais où il ne parle pas du sacrement. » Pour Karlstadt, Jésus présente du pain à ses apôtres et leur dit : Prenez et mangez. Puis, ouvrant une parenthèse et se montrant lui-même, il ajoute : Ceci est mon corps qui est livré pour vous, c'est-à-dire : voilà l'instrument de mon amour et de votre salut : mon corps qui sera immolé sur la croix. Enfin, fermant cette parenthèse, il conclut, en revenant au pain : faites la même chose en mémoire de moi, c'est-à-dire : faites la cène, avec du pain et du vin, en songeant que c'est le souvenir de mon sacrifice au Calvaire.

Mais dans la suite de leur lettre, bien faite pour donner à réfléchir à Luther, les Strasbourgeois confessaient leur embarras et suggéraient une troisième position entre l'opinion de Luther et celle de Karlstadt, où l'historien doit voir une ébauche de la doctrine ultérieure de Bucer et de Calvin sur l'eucharistie.

« Il en est, disaient-ils, qui adhèrent purement et simplement à l'opinion de Karlstadt. D'autres nous consultent, dans leurs doutes. Nous leur répondons que le pain et le calice ne sont que des choses extérieures et que, bien que le pain soit le corps du Christ et le vin son sang, ce ne sont pas eux qui nous apportent le salut, puisque la chair ne sert de rien. Mais ce souvenir de la mort du Seigneur, cela seul, en ce domaine, est source de salut, si bien que le pain ne doit être mangé et le calice bu que dans cette pensée. Il vaut donc mieux que le chrétien songe au motif pour lequel il mange et boit plutôt qu'à ce qu'il mange et boit. Nous éloignons donc, autant que possible, les pensées des nôtres de cette controverse. Mais il en est que cela ne satisfait pas. Ils insistent et veulent que nous leur disions ce que nous croyons au sujet de ce pain et de ce vin. Or, nous ne savons pas bien encore ce que nous devons leur répondre en toute sûreté de foi et nous persévérons dans notre effort pour les écarter de ce problème. »

La position des Strasbourgeois ne devait guère changer. Pour eux, il fallait s'en tenir à l'idée de *communion spirituelle*. Ils chercheront toujours une solution intermédiaire entre la doctrine de la présence réelle et le pur symbolisme, en insistant sur une présence spirituelle-réelle. Voir la lettre des Strasbourgeois, dans Enders, t. v, p. 59-72. La lettre se terminait par cette objurgation : « Réponds avec diligence à tous les points de Karlstadt et réponds sans animosité *(sine stomacho)*, ce qu'il n'a pas fait et ce qui a rendu son écrit suspect à beaucoup. »

Luther reçut cette importante missive le 14 décembre 1524. Le même jour, il écrivait à Spalatin : « Voici donc un nouvel incendie qui éclate. » Il annonçait aussi une prochaine réplique à Karlstadt. Mais sans attendre davantage, il envoyait une longue lettre à ceux de Strasbourg, en date du 15 décembre 1524, pour les mettre en garde contre les doctrines de son adversaire. Les circonstances étaient tragiques. Les anabaptistes, excités par Münzer, soufflaient l'esprit de révolution dans le monde paysan. Les idées de Karlstadt se répandaient. On le disait victime de la jalousie de Luther. Les « papistes » se réjouissaient de ces divisions. Dans les premiers jours de 1525, le réformateur de Wittenberg se mit à l'œuvre. En trois semaines — il s'en vantait dans son ouvrage — il réfutait les erreurs que Karlstadt avait mis trois ans à vomir. Cet ouvrage est celui que nous avons signalé : *Wider die himmlischen Propheten* (voir analyse de cet ouvrage dans L. Cristiani, *Du luthéranisme au protestantisme*, Paris, 1911, p. 335 sq.). Toute la seconde partie de l'ouvrage était consacrée à la réfutation de la doctrine de Karlstadt contre la présence réelle. Luther s'en prenait surtout au troisième argument indiqué dans la lettre de Strasbourg. Il raillait sans pitié l'exégèse aventureuse de Karlstadt. Faisant allusion à la prétention de son adversaire de ne croire qu'à l'esprit, il lui disait :

« Cher esprit, tu dis ici deux choses : la première, que cette phrase : « Ceci est mon corps, etc. », est une phrase isolée et qu'elle ne se rattache pas au contexte. Nous t'en prions, rends-nous aveugles avec des yeux qui voient clair, fournis une preuve, ouvre-nous l'Écriture, contrains-nous, force-nous à confesser une telle chose. Hélas! Comment donc? Hélas! Pour l'amour de Dieu, montre-nous un petit mot qui dise clairement cela et qui établisse que cette phrase est bien isolée. Nous voulons bien le croire. Mais ne veux-tu pas le prouver? Où est votre esprit? Où est votre Dieu? Dort-il? Est-il aux champs? Hélas! chers enfants, combien inerte et muet est ici cet esprit qui écrit tant de livres mais ne nous apporte pas une preuve que cette phrase est détachée du reste. » Puis, longuement, il examine la seule raison donnée par Karlstadt : le pronom neutre en grec ne peut désigner le pain qui est du masculin. Il n'a pas de peine à montrer que dans toutes les langues, il existe des locutions comme les suivantes : Ceci est l'homme dont je vous parle — ceci est la jeune fille que je veux dire — ceci est la femme qui peut le faire — ceci est la servante qui a chanté — ceci est le compagnon qui me l'a dit, etc. L'argument de Karlstadt est donc nul. D'autre part, il fait parler le Christ comme un homme qui ne sait pas ce qu'il dit. Pourquoi en effet le Christ aurait-il ainsi mélangé deux pensées distinctes, qu'il était si facile de séparer? Il n'avait qu'à dire : « Prenez et mangez, faites cela en mémoire de moi, car je vous dis : Ceci est mon corps, qui va être livré pour vous. »

Mais ce n'est pas ainsi que le Christ a parlé. Et la seconde chose que l' « esprit » de Karlstadt affirme mais ne prouve pas, c'est que le verset isolé, selon lui, était placé là pour indiquer de quoi les disciples devaient garder la mémoire.

Bref, Luther mettait toutes ces élucubrations sur le compte de « Frau Hulda », « de la prudente Raison du docteur Karlstadt », c'est-à-dire sur la manie raisonneuse de son adversaire et il prononçait sentencieusement : « Comme si nous ne savions pas que la raison est la prostituée *(Hure)* du diable et qu'elle ne peut que blasphémer et souiller tout ce que Dieu dit et fait! »

La lutte était ainsi engagée. Toutes les lettres de Luther, à cette époque, début de 1525, sont pleines de récriminations contre Karlstadt. Il le donne comme évidemment possédé du démon. Il se plaint de ce qu'il fait des dupes. Il nomme parmi ceux qui se laissent prendre à son opinion antieucharistique, Œcolampade, Pellican, Otto Brunfels et bien d'autres. Voir Enders, lettre du 7 février 1525, t. v, p. 122. Au prin-

temps de 1525, éclata la terrible révolte des paysans. Karlstadt fut englobé dans la répression, ainsi que Münzer. Le parti de l'ordre triompha avec cruauté. Les opinions de Karlstadt en reçurent un coup. Mais déjà un autre personnage était entré en ligne, en mars 1525, c'était Zwingli, bientôt épaulé de son ami Œcolampade.

III. Intervention de Zwingli et violente querelle entre Luther et lui. — Karlstadt passe désormais au second plan. Mais Luther considéra toujours que c'était lui qui avait déclenché toute la controverse. Il écrira, par exemple, le 27 octobre 1525 : « C'est Karlstadt qui a le premier lancé cette opinion. Zwingli et Œcolampade repoussent totalement ses arguments et pourtant ils cherchent à défendre son opinion par d'autres preuves et dans leur folie ce sont celles de Karlstadt, condamnées par eux, qu'ils reproduisent. » Enders, t. v, p. 256.

1° *Zwingli.* — En réalité, ce que ne savait peut-être pas Luther, c'était moins le sentiment de Karlstadt et ses opuscules de l'automne précédent, qui avaient ému Zwingli, que la lettre de Cornelis Hœn. Walter Köhler a bien démontré que Zwingli avait admis les idées de Luther sur l'eucharistie, jusqu'en 1524. Dans son *Amica exegesis*, du 27 février 1527, Zwingli devait dire ouvertement : « C'est du néerlandais Honius, dont la lettre me fut apportée par Jean Rhodius et Georges Saganus, que j'ai reçu l'interprétation de *est* pour *significat.* »

Cette interprétation nouvelle apparaît pour la première fois dans une lettre de Zwingli à Matthieu Alber, prédicateur de Reutlingen, en date du 16 novembre 1524. Il y a de fortes raisons de croire que la visite des amis de Hœn doit être placée en mai de la même année. L'esclandre fait par les écrits de Karlstadt servit d'occasion à Zwingli pour se déclarer ouvertement. Il eut auparavant un entretien très amical, *suavissimum colloquium*, avec Œcolampade, sur ce sujet. L'accord semble avoir été complet entre les deux réformateurs de Zurich et de Bâle. Pourtant, ils ne trouvaient pas la science ni le style de Karlstadt au niveau d'une telle discussion. *Oratio ipsa non adsequitur quod res postulat*, disait Zwingli. Ils étaient décidés à ne voir dans la formule de la consécration qu'un *trope*, comme on allait dire. Mais ils ne prenaient pas au sérieux les preuves fournies par l'ancien archidiacre de Wittenberg.

Sans perdre de temps, les deux amis se préparèrent à entrer dans l'arène. Tout se passa comme pour Karlstadt : publication d'ouvrages contre la présence réelle, grande émotion à Strasbourg et demande de lumières au prophète de Wittenberg, réplique de Luther aux arguments de Zwingli et d'Œcolampade et aux alarmes des Strasbourgeois.

Zwingli fut prêt le premier. En mars 1525, il introduisait déjà son sentiment nouveau sur l'eucharistie, dans son *Commentarius de vera et falsa religione*, qui était un ouvrage de portée générale. Puis, en août suivant, il publiait un traité spécial intitulé : *Subsidium sive coronis de eucharistia.* Voici les arguments de Zwingli :

1. Le Christ siège à la droite du Père. Il ne quittera plus ce trône jusqu'au jugement dernier. Donc il ne peut être présent corporellement dans l'eucharistie. Il s'ensuit qu'il ne faut voir, dans les paroles de l'institution, qu'un *trope*, c'est-à-dire une figure. Le Christ lui-même du reste a bien pris soin de nous en avertir, quand il a dit : « Je vous le déclare, je ne boirai plus de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai avec vous de nouveau, dans le royaume de mon Père. » Matth., xxvi, 29.

Il désigne en effet dans cette phrase ce qu'il avait appelé, par *trope*, son sang : comme le « fruit de la vigne ». Le sens est donc (selon Zwingli) : « Vous avez, à la vérité, mangé et bu le pain et le vin comme symbole de commémoraison — *commemorationis symbolum* — je n'ai pas bu et je ne boirai plus jusqu'à l'accomplissement de ce symbole, dans le royaume de mon Père. » Jamais Jésus n'aurait appelé vin ce qu'il venait d'appeler son sang, si les apôtres n'avaient parfaitement compris que ce vin était le symbole de son sang, rien de plus. Cela revient à dire : Jésus a appelé vin ce qu'il venait d'appeler son sang. Donc le sang n'était que du vin.

2. Dans le texte grec de saint Matthieu, on lit : « Ceci est mon sang, celui de la nouvelle Alliance, celui qui est versé pour un grand nombre. » Or, au moment où Jésus disait ces mots, son sang n'était pas encore versé sur la croix. Ce n'était donc pas le propre sang de l'Alliance, réalisée seulement au Calvaire, qu'il donnait à boire, mais un symbole de son sang et de cette Alliance. Avec l'explication symbolique, tout devient clair. Autrement, tout est obscur, inintelligible, encombré d'impossibilités !

3. Zwingli faisait encore appel à un songe qu'il avait eu, disait-il, dans la nuit du 12 au 13 avril 1525. Les jours précédents, il avait eu à soutenir de vives discussions contre un secrétaire catholique de la ville de Zurich, Joachim am Grüt. L'opposition de Grüt l'avait profondément contrarié et il avait poursuivi dans son sommeil l'argumentation commencée. Une preuve péremptoire lui était apparue dans son rêve. C'était le texte de l'Exode, xii, 11 : *Est enim Phase, id est transitus Domini.* Sautant de son lit, Zwingli en avait pris note immédiatement. Son raisonnement prenait la forme suivante : « L'action de grâces *(panegyris)* qui était autrefois célébrée, en souvenir de la libération temporelle de l'Égypte, est passée dans notre eucharistie, qui n'est autre chose que l'action de grâces, dans laquelle nous nous réjouissons de ce que Dieu a réconcilié le monde avec lui-même par son Fils. »

Il n'y a donc pas de lieu, dans l'Ancien Testament, affirme Zwingli, d'où l'on puisse mieux tirer la force et le sens de la parole du Christ dans l'eucharistie. Or, dans ce passage : *est transitus Domini*, le mot *est* ne peut être interprété que par *significat*, c'est-à-dire : « Mangez promptement l'Agneau pascal, car cet Agneau *est le symbole* du passage du Seigneur. » Donc, il faut interpréter de même, au sens symbolique, le mot du Christ : *Hoc est corpus meum.*

4. Enfin, Zwingli regardait comme absolument décisif l'argument tiré des paroles de Jésus, dans la synagogue de Capharnaüm : « La chair ne sert de rien, c'est l'esprit qui vivifie. » On a vu que Hœn et Karlstadt avaient aussi invoqué cette parole pour combattre la *présence corporelle* du Christ dans le pain eucharistique. Les Juifs, remarque Zwingli, avaient compris que Jésus-Christ voulait leur donner sa chair à manger. C'est donc à cette manducation, reprise par les papistes, que le Christ songe quand il déclare que « la chair ne sert de rien ».

Et que l'on ne fasse pas appel à la toute-puissance de Dieu, pour résoudre le mystère de la présence réelle. Il ne s'agit pas de savoir si Dieu pourrait effectivement placer sa chair à manger dans le pain qu'il nous donne et que nous consacrons. Il s'agit de savoir s'il l'a fait réellement. Du possible au fait, on ne peut conclure sans preuve. Dieu pourrait épuiser la mer. Elle existe pourtant toujours. Dieu pourrait faire de vous un mulet et un homme tout ensemble. Et pourtant vous n'avez pas cette double nature. Il est absurde de croire qu'il y a deux substances ensemble dans le pain consacré (cela contre Luther, qui n'admettait pas la transsubstantiation). Tels étaient les arguments de Zwingli, qui expédiait ensuite sans façon les témoignages de la tradition patristique et plus cavalièrement encore les théories des scolastiques. Tout cela

dans *Subsidium sive coronis de eucharistia*, dans *Corpus reformatorum*, *Opera Zuinglii*, t. IV, p. 440-504; voir aussi le *Commentarius de vera et falsa religione*, *ibid.*, t. III, p. 774 sq.

2° *Œcolampade*. — Zwingli était d'autant plus confiant dans la force de ses preuves, qu'il savait que son ami Œcolampade appuierait ses conclusions par un grand ouvrage de son cru, où la question patristique, si rapidement traitée par lui, serait reprise avec autorité. Les deux réformateurs de Zurich et de Bâle vont en effet marcher constamment ensemble et nous joindrons leurs arguments et leurs interventions, comme ceux du même camp, dans la bataille sacramentaire.

On a vu que l'ouvrage de Zwingli — le *Subsidium* — avait paru en août 1525. Un mois plus tard, paraissait à Strasbourg, par les soins du réfugié français, Guillaume Farel, le traité du prédicateur bâlois sur l'eucharistie. Il avait pour titre : *De genuina verborum Domini : « Hoc est corpus meum », juxta vetustissimos authores, expositione liber.*

Ce que Hœn et Karlstadt avaient négligé de faire : l'exposé de la tradition séculaire, sur le dogme eucharistique, Œcolampade, avec une belle et naïve audace, allait le tenter. Il avait senti que les mots *Hoc est corpus meum* n'étaient pas une simple formule morte à expliquer grammaticalement, mais un rite vécu depuis des siècles et dont il fallait retrouver le sens exact, par une étude directe des textes patristiques. L'idée était juste, mais l'exécution très au-dessus du savoir d'Œcolampade et de ses moyens d'investigation. Voyons ses conclusions.

Il part de la définition de sacrement par Pierre Lombard. Puis, il donne son propre sentiment sur la nature du rite sacramentel en général. Il partage l'opinion de Zwingli, à cet égard : le sacrement n'est autre chose qu'un acte d'engagement ou une profession de foi, de la part des « initiés », au sein du christianisme. Il n'a qu'une portée sociale, nullement une action sanctificatrice. Toute sa valeur est externe et politique.

Œcolampade passe ensuite en revue les anciens écrivains ecclésiastiques, pour leur demander leur opinion sur l'eucharistie. Il cite notamment, à plusieurs reprises, saint Augustin, le pseudo-Ambroise dans le *De sacramentis*, Jean Chrysostome, Basile, Tertullien, Cyprien, Origène, Ignace d'Antioche, Hégésippe, Cyrille de Jérusalem, Irénée, Hilaire, Jérôme. Cette simple énumération sans ordre suffit à caractériser, du point de vue scientifique, l'œuvre touffue et échevelée d'Œcolampade. Il n'a pas beaucoup plus le sens de l'histoire que Hœn ou Karlstadt. Il n'essaie pas un instant d'instituer ne fût-ce qu'une ébauche de l'évolution du dogme eucharistique dans les premiers siècles. Il faudra du reste encore beaucoup de temps pour que les savants — catholiques ou protestants — apprennent à considérer les Pères dans leur cadre à eux et non d'après les préoccupations particulières de notre temps. Œcolampade n'était pas sans préjugé. Sa thèse était préconçue. Il ne cherchait donc qu'à faire témoigner les Pères, de gré ou de force, dans le sens qu'il désirait. Son ouvrage fut traduit immédiatement en allemand par Ludwig Hätzer, qui put dire fièrement, en tête de sa version que l'on avait réuni, dans le livre, « tous les anciens docteurs, qui sont, comme nous-mêmes, affirmait-il, d'avis que ni la chair, ni le sang du Christ ne sont substantiellement (dans l'eucharistie), mais seulement une représentation ou figure du vrai corps et du sang du Seigneur ». Et à tous les auteurs cités par Œcolampade, son traducteur croyait pouvoir joindre Grégoire le Grand.

Œcolampade aboutissait à la constatation écrasante que voici : « En somme, vers quelque auteur que vous vous tourniez, vous trouverez que *tous* expliquent le corps du Christ en disant que c'est un sacrement ou une sainte figure du corps du Christ, ou un mystère, ce qui est la même chose. » Et il profitait de cette revue patristique, pour donner son propre sentiment sur l'eucharistie et s'élever contre le dogme de la présence réelle. Il ne craignait pas d'accentuer le rationalisme qui formait déjà le fond de la doctrine zwinglienne. « Si le corps du Christ, objectait-il, se trouvait, comme on le prétend, sur l'autel, il faudrait admettre, dans ce seul pain, plus de miracles que dans toutes les autres œuvres de Dieu. Et ces miracles ne se seraient pas accomplis une seule fois, comme la création du monde ou la résurrection des morts, mais quotidiennement et dans un nombre incalculable de lieux à la fois. » Cette ubiquité que l'on suppose appartenir au corps du Christ ne saurait, selon Œcolampade, se trouver qu'en Dieu. L'humanité du Christ est une créature. Elle est strictement limitée comme toute autre créature corporelle. Un corps omniprésent est une contradiction dans les termes. Qui dit corps dit matière circonscrite et localisée. Ce ne peut être que le démon qui a inventé l'idée de la présence réelle.

Il est donc parfaitement clair qu'il ne peut y avoir, en tout cela, qu'un *trope*. De même que saint Paul a dit du Christ : *Petra erat Christus*, pour dire que le rocher de Moïse était une figure du Christ, de même Jésus a dit : « Ceci est mon corps », pour signifier : « Ceci est une figure de mon corps. » Et, si l'on admet cette interprétation, « il ne faut plus songer, dit Œcolampade, ni à la transsubstantiation, ni à la consubstantiation ».

Œcolampade fait ensuite appel à sa connaissance de la langue hébraïque, pour montrer que la copule ne tient aucune place dans la phrase que Jésus a prononcée. C'est pour cela qu'il ne traduit pas le mot *est* par *significat*, comme l'avait fait Zwingli, mais le mot *corpus* par *figura corporis mei*. Le résultat était le même. On avait ainsi pourtant l'air de ne confirmer l'opinion de Zwingli que sous la pression de l'évidence et sans adopter tout à fait cette opinion même. Mais il serait puéril d'insister sur cette très légère divergence entre les deux amis. Tous deux s'éloignaient de Karlstadt, qui s'en était pris au mot *hoc* et avait prétendu qu'en le prononçant Jésus avait dû, d'un geste, désigner son propre corps et non le pain. Tous deux comprenaient le ridicule de cette exégèse impossible. Mais Zwingli s'en prenait au mot *est* et Œcolampade au mot *corpus*.

Une différence d'un tout autre genre existait encore entre l'opinion du réformateur de Bâle et celle du réformateur de Zurich. Pour ce dernier, l'eucharistie n'est strictement qu'une commémoraison. Œcolampade va plus loin, il admet une sorte de présence spirituelle du Christ, dans cette commémoraison. Il tend ainsi la main aux théologiens de Strasbourg, dont on a vu le sentiment. Il reproduit également l'opinion de Hœn exposée ci-dessus. Il estime que nous sommes *transformés par la foi en la chair du Christ*, que nous devenons réellement d'autres Christs, par la foi. Or, l'eucharistie est une profession de foi. Donc on peut dire que Jésus est réellement présent dans ce mystère, non certes comme le pensait Luther, ni comme l'enseignaient les catholiques, mais d'*une manière mystique par notre transsubstantiation en Jésus-Christ*. Aussi, Œcolampade affecte-t-il d'appeler l'eucharistie *panis mysticus*. Il croit ainsi imiter les Pères. Et il conclut que l'acte de foi, proféré dans le rite eucharistique, est une véritable « manducation spirituelle de la chair du Christ ». Il admet en outre une action divine dans ce sacrement. Dieu s'en sert, dit-il, « pour exhorter, exciter, consoler, en un mot, pour faire à peu près tout ce qu'il fait en nous par sa Parole ». Et ceci est proprement luthérien, nullement zwinglien. Visiblement, Œcolampade se souvenait de son court passage au cloître brigittin. Il gardait des traces d'esprit mys-

tique, tandis que Zwingli était un pur rationaliste.

Ces nuances furent mal saisies par les contemporains. On ne retint qu'une chose, c'est que, pour Œcolampade, comme pour Zwingli, la phrase « Ceci est mon corps » ne pouvait être traduite littéralement, mais qu'elle n'était qu'un *trope*, c'est-à-dire une figure.

3° *Riposte de Luther.* — Les deux ouvrages causèrent un émoi énorme dans le monde de la Réforme. Tout de suite, les amis de Luther se tournèrent vers lui. A Nicolas Haussmann, ministre à Zwickau, qui l'invoquait, il répondit d'abord : « Pendant que je suis dans Érasme, je ne puis rien faire d'autre. Zwingli et Œcolampade nous attaquent, mais je laisserai cela à d'autres ou plutôt on le méprisera. Satan est partout en démence, mais le Christ est sage et fort. » Enders, t. v, p. 249, début d'octobre 1525. On voit ce qui l'arrêtait. Il avait sur les bras la réfutation des critiques d'Érasme, au sujet du serf-arbitre. Il n'en était pas moins sensible aux attaques venues de Suisse. Son premier mouvement fut d'englober Zwingli et Œcolampade dans le même discrédit que Karlstadt, aux yeux de ses amis. Pour lui, c'était bien le même esprit, la même doctrine, les mêmes arguments, sous une forme différente. Les luthériens n'en voulurent plus démordre. Mais Luther fut amené à réfuter ses adversaires, au moins sommairement, sans pouvoir attendre d'en avoir fini avec Érasme. Les Strasbourgeois lui envoyèrent un message pressant. Ils lui vantaient la « sainteté et l'œuvre ecclésiastique de Zwingli et d'Œcolampade ». Enders, t. v, p. 262, lettre de Luther aux prédicateurs de Strasbourg, 5 novembre 1525. Luther remit donc à leur envoyé, Grégoire Casel, une lettre vigoureuse, où il donnait en abrégé la réfutation de ses adversaires. Il se montrait catégorique.

« Rien de plus désirable que la paix, écrivait-il... Ce n'est pas nous qui avons soulevé cette tragédie, mais nous répondons par force. On ne peut plus se taire, depuis que les libelles publiés (par Zwingli et Œcolampade, je crois) ont troublé les esprits, à moins que l'on ne veuille que nous abandonnions le ministère de la parole et le soin des âmes... Il est juste de s'abstenir de toute injure... Mais n'est-ce pas une injure quand ces écrivains très modérés nous appellent « carnivores » et nous reprochent d'adorer un dieu qui se mange et qui est « impané », de nier aussi la rédemption faite sur la croix?... En somme, *il faut que les uns ou les autres soient des ministres de Satan : eux ou nous!* Il n'y a pas place pour un avis intermédiaire ou pour un milieu. Il faut que chaque partie confesse ce qu'elle croit. Et, du moment qu'ils sont si assurés, nous leur demandons de ne pas dissimuler qu'ici ils sont en dissentiment formel avec nous... Que si eux persistent à dissimuler, il nous incombera de proclamer que nous sommes étrangers les uns aux autres et que nos esprits sont opposés. Quel rapport peut-il y avoir en effet entre le Christ et Bélial? Nous embrassons volontiers la paix, mais à condition que notre paix avec Dieu par le Christ soit sauve. »

Après ces fières paroles, Luther abordait les arguments adverses :

« Leurs raisons sont nulles, disait-il. Nous n'admettons pas le *trope* et ils ne le prouvent pas. Il fallait démontrer qu'en ce passage, le verbe *est* doit être pris pour *significat*. Ils prouvent bien qu'il en est ainsi en d'autres passages de l'Écriture. Qui donc l'ignorait? Mais ils devraient craindre d'autant plus de se tromper ici que, manifestement, ils sont aveugles dans plus d'un exemple qu'ils donnent. Ainsi, dans *petra erat Christus*, ils ne voient pas clair. Paul ne parle pas d'une pierre corporelle, mais spirituelle... *Bibebant*, écrit-il, *de spirituali consequente eos petra...* Or, le Christ était bien réellement cette pierre spirituelle. Pourquoi donc dire que *erat* est pris là pour *significabat*. N'est-ce pas un lapsus manifeste? De même, dans *Agnus est transitus Domini*, leur erreur est évidente... Moïse dit en effet : « Mangez rapidement, car c'est le passage du « Seigneur. » Ce qui veut dire : « Vous ferez ainsi toutes « choses, parce que c'est la Pâque, c'est-à-dire le pas- « sage du Seigneur », comme si je disais : « Mangez du « rôti, car c'est dimanche. » Le mot *est* se rapporte ici au jour, non à l'agneau... »

Et Luther de conclure : « On peut bien prouver que le mot *est* est pris pour *significat* en certains endroits, mais on ne peut prouver que ce soit le cas dans l'eucharistie. Or, faire violence aux paroles de l'Écriture, sans raison suffisante, est un sacrilège... Il y a là un péril pour le salut. S'ils ne peuvent ou ne veulent se taire, nous comparerons leur erreur aux violences du siècle d'Arius..., mais ils ne nous convaincront pas : *non pervincent!* » Et il terminait en repoussant l'argument final que ses adversaires prétendaient tirer des *experimenta fidei*, c'est-à-dire du témoignage intérieur de leurs esprits et de leurs consciences. « A quoi sert ce grand mot, *fastuosissima illa vox*, d'expérience de la foi et de témoignage de l'esprit, si nous pouvons l'invoquer pour nous et le repousser pour les autres?... Nous sommes certains de ne pas nous tromper, à eux de voir jusqu'à quel point ils sont certains de ne pas se tromper. Que Dieu leur accorde de ne vraiment pas se tromper, c'est-à-dire de revenir à la vérité. » Enders, t. v, p. 264-267, lettre à Casel, 5 novembre 1525.

Dans une autre lettre, Luther tournait contre ses adversaires cet argument des « variations » que Bossuet devait si puissamment mettre en batterie contre la Réforme tout entière. « Il y a trois sectes dans cette erreur sur le sacrement, écrivait-il... Leurs dissensions prouvent que ce qu'ils enseignent vient de Satan, car l'Esprit de Dieu n'est pas un Dieu de dissension mais de paix. » Enders, t. v, p. 294, 31 décembre 1525.

4° *Ouvrages principaux de l'un et l'autre camp.* — La bataille était dès lors engagée, et les positions prises. Nous nous bornerons à signaler les incidents les plus marquants, c'est-à-dire les ouvrages principaux dans un camp comme dans l'autre.

1. L'ouvrage d'Œcolampade fut d'abord réfuté par un ami de Luther, Brenz, dont l'œuvre fut signée de quatorze théologiens luthériens, réunis à Schwäbisch-Hall, le 21 octobre 1525, et poliment envoyée sous pli privé à l'intéressé lui-même. Mais bientôt cette œuvre fut publiée, à l'insu des signataires et de l'auteur, sous le titre de *Syngramma* (Augsbourg, fin 1525). Puis Luther en fit faire une nouvelle édition à Wittenberg, au début de 1526. Voir Enders, t. v, p. 321, 18 février 1526. Œcolampade, piqué au vif par la réception de ce document, avait répliqué par un *Antisyngramma*, achevé en manuscrit, dès le 24 novembre 1525, et livré lui aussi à la publicité en 1526.

Ce qu'il y avait de plus remarquable dans cette réfutation de Brenz et des autres théologiens souabes, c'était, en dehors de l'étalage d'érudition, l'assimilation volontaire et complète des doctrines de Zwingli et d'Œcolampade à celle de Karlstadt, dont le nom seul, depuis la terrible Guerre des paysans, était devenu un épouvantail dans les milieux bourgeois et aristocratiques. « Nous avions à peine échappé à la pernicieuse hypocrisie de Karlstadt, disait le *Syngramma* et voilà que tu fouilles dans le même marécage, beaucoup plus savamment du reste! »

A partir de ce moment, il fut acquis, dans le monde luthérien que Zwingli et Œcolampade devaient être rangés parmi les « fanatiques », tantôt à côté, tantôt même au-dessous de Karlstadt lui-même. Luther les appelait *sacramentomastigas* (les flagelleurs du sacrement) ou *Sakramentslästerer* (les blasphémateurs du sacrement) ou, le plus souvent, *sacramentarii*, les sacramentaires.

2. Zwingli avait de son côté riposté aux attaques de Wittenberg, par une *Réplique de Zwingli à une lettre de Jean Bugenhagen*, qui était une vraie volée de bois vert. Ce fut, dès lors, un feu roulant, d'un camp à l'autre. De nouveaux assaillants vinrent se joindre au combat. L'un des plus connus fut Gaspard de Schwenkfeld (1490-1561), un Silésien, que Luther n'allait pas tarder à faire expulser de Liegnitz et de Silésie et dont la doctrine ressemble, par certains côtés, à celle que bientôt devait défendre Calvin. Selon Schwenkfeld, dans la formule : *Hoc est corpus meum*, il n'y a pas lieu de s'en prendre à *Hoc*, comme Karlstadt, ni à *est* comme Zwingli, ni à *corpus*, comme Œcolampade, mais il suffit de renverser la phrase, de prendre *corpus* comme sujet et *hoc* comme attribut. On a ainsi : *Corpus meum est hoc* et le sens est le suivant : « Mon corps, qui est livré pour vous, est cela : c'est-à-dire le pain de vos âmes. » Développant sa doctrine, Schwenkfeld en viendrait bientôt à soutenir que la régénération s'opère uniquement par l'Esprit, nullement par des moyens extérieurs ou sacrements, que le rôle de l'Esprit en nous est de nous communiquer le Christ, dont le corps et l'âme, après l'ascension, sont devenus identiques à la divinité et nous sont donnés en nourriture spirituelle, ce qui est symbolisé dans la manducation du pain à la Cène. Voir l'art. SCHWENKFELD.

3. A l'apparition de chaque nouvel adversaire, Luther songeait à une nouvelle tête du dragon de l'Apocalypse. Ses principaux ouvrages, lancés comme des projectiles de gros calibre, au cours de la bataille, furent les suivants :

Sermon sur le Sacrement du corps et du sang du Christ, contre les fanatiques, t. XIX, Weimar, 1526, p. 474-524; *Que ces paroles du Christ : « Ceci est mon corps », tiennent toujours ferme, contre les fanatiques*, t. XXIII, 1527, p. 38-321 ; *De la Cène du Christ, Confession*, t. XXVI, 1528, p. 241-510.

Tous ces ouvrages étaient en allemand. On remarquera que le premier n'a que cinquante pages, mais chacun des deux autres, près de trois cents.

4. A cette grosse artillerie, répondaient, coup pour coup, celles de Zurich et de Bâle. Entre les deux camps, Strasbourg, où dominait l'influence de Bucer et de Capito, s'efforçait de jouer le rôle d'arbitre, mais témoignait de visibles sympathies pour la doctrine symboliste ou spirituelle. Du côté de Zwingli, les ouvrages principaux à nommer sont l'*Amica exegesis*, du 28 février 1527, dont l'*Amicale critique du Sermon de Luther contre les fanatiques*, n'est qu'une annexe; *Que ces paroles du Christ : « Ceci est mon corps »... garderont éternellement leur ancien sens, qui n'est ni celui de Mᵉ Luther, ni celui du pape. Réponse chrétienne de U. Zwingli* (20 juin 1527); *Sur le livre de Luther intitulé Confession, deux réponses de Jean Œcolampade et de Ulrich Zwingli* (tout cela dans *Corpus reformatorum, Opera Zuinglii*).

5. A plusieurs reprises, les théologiens catholiques étaient intervenus dans la bagarre. Le théologien d'Ingolstadt, Jean Eck, ancien adversaire de Luther à Leipzig, en 1519, avait combattu énergiquement et victorieusement le symbolisme zwinglien à la dispute de Baden, où Zwingli n'osa pas se présenter, mais où ses idées, défendues par son ami Œcolampade, furent écrasées. La discussion se déroula du 21 mai au 8 juin 1526. Sur ces dix-neuf jours, cinq furent consacrés à l'eucharistie. La première des sept thèses que Jean Eck avait proposées, pour servir de base à la conférence contradictoire, était ainsi conçue : « Le vrai corps du Christ et son sang sont présents au sacrement de l'autel. » L'assemblée, appelée à arbitrer le débat, vota à une grosse majorité la défaite de la doctrine de Zwingli.

6. En dehors des principaux combattants, Luther, Zwingli, Œcolampade, et des catholiques, une nuée de personnages secondaires prirent parti pour l'un ou l'autre des deux camps en présence et exprimèrent leur sentiment en des ouvrages de plus ou moins grande envergure. Sans parler de Karlstadt, qui ne se laissait pas oublier et qui, toujours errant, colportait partout ses idées antieucharistiques, ni de Schwenkfeld, qui recrutait des adhésions et devenait fondateur de secte, Mélanchthon à Wittenberg, Bugenhagen à Hambourg, Conrad Sam à Ulm, Brenz à Schwäbisch-Hall, Billican à Nordlingen, Matthieu Alber à Reutligen, Urbain Rhegius à Augsbourg, Osiander à Nuremberg, intervinrent ainsi dans la grande controverse sacramentaire. Entre les deux théologies, celle de Wittenberg et celle de Bâle-Zurich, les prédicants de Strasbourg cherchaient toujours une voie intermédiaire, mais se montraient plus favorables à la seconde qu'à la première. Naturellement, dans cette formidable querelle, les injures continuaient à pleuvoir et parfois tenaient lieu d'arguments. Luther se plaint, dans une lettre du 29 octobre 1529, d'avoir été, lui et ses amis, traité d' « idolâtre, carnivore, Thyeste, adorateur d'un Dieu impané et comestible, Capharnaïte, etc. » Enders, t. VII, p. 179. Il n'était pas en retard sur ses adversaires et leur rendait la monnaie de leur pièce. Au point de vue doctrinal, la discussion n'aboutissait à aucun résultat. Au début de 1528, appelé à formuler son enseignement, dans une série de thèses qui devaient être discutées publiquement à Berne, Zwingli avait eu soin de mettre en bonne place sa négation du dogme de la présence réelle, sous la forme suivante : « Que le corps et le sang du Christ soient reçus essentiellement et corporellement dans le pain et le vin de l'eucharistie, cela ne peut être démontré par la sainte Écriture. » Il avait constamment mené la lutte avec une sorte d'acharnement que la résistance de Luther n'avait fait qu'exaspérer. Il devait écrire, dans une lettre à Conrad Sam, le « réformateur » d'Ulm, le 30 août 1528 : « Que je meure si cet homme (Luther) ne l'emporte pas en folie sur Faber (grand-vicaire catholique de Constance), en turpitude sur Eck, en audace sur Cochlæus (controversiste catholique) et, pour tout dire, en vices sur tous. » *Corpus reformatorum, Opera Zuinglii*, t. IX, p. 537-538.

Entre Zwingli et Luther, il y avait ici autre chose qu'une discussion de textes. Il s'agissait d'une opposition de tempéraments, d'une différence d'âmes. En face d'un même mot du Christ, Luther tenait pour le sens littéral, Zwingli pour le sens métaphorique. Pourquoi? Ce serait de l'enfantillage que de faire appel ici à des raisons purement philologiques ou scientifiques. Il en est de cette querelle sacramentaire comme des discussions contemporaines autour des miracles de l'Évangile, entre croyants et incroyants. D'un mot, la religion de Luther était quelque chose de « personnel », elle découlait d'un contact intime avec le Dieu-Rédempteur. Celle de Zwingli était un système cérébral, qui n'avait point de résonances profondes dans le cœur. Luther était un mystique égaré, Zwingli était un rationaliste inconscient. Le dogme de la présence réelle a en effet surtout pour sens ceci : « Dieu se donne *à moi*, à moi-même personnellement. Je sens palpiter le cœur de Dieu, l'amour de Dieu, contre mon cœur d'homme, contre ma détresse d'homme. » Luther raisonnait sur le *Hoc est corpus meum* comme un mystique qui saisit tout le prix de la présence. L'attachement de Luther au dogme de la présence réelle est une preuve de la sincérité de sa piété monastique primitive. Le cas de Zwingli est tout autre. Ce prêtre infidèle à ses engagements et suspect dans ses mœurs, ce prêtre prévaricateur n'avait jamais brûlé d'amour au contact de l'hostie sainte. Son cœur demeurait froid. Il ne voulait voir que les vraisemblances ou les possibilités rationnelles,

en ce qui est, par excellence, le mytère de l'amour divin. La présence réelle semble avoir été pour lui une gêne, une énigme fermée, un remords peut-être. Il paraît s'en être débarrassé avec joie!

Et il y avait en outre, chez le « réformateur » de Zurich, une indépendance d'esprit, qui se cabrait devant l'autoritarisme d'un Luther. C'est ce qui ressort très clairement de la lettre qui accompagnait l'envoi à Luther de son *Amica exegesis* ou *Exposition de l'affaire de l'eucharistie* (*negotii eucharistiæ*, notez cette expression sèche et irrespectueuse) *à Martin Luther*. La lettre est du 1er avril 1527. Zwingli y reproche à Luther « d'admettre maintenant beaucoup de choses qu'il reprochait jadis à ses ennemis », de ne plus vouloir de libre discussion dans l'Église, de pousser les princes à la répression violente de tout ce qu'il considère comme l'erreur, d'avoir écrit au landgrave de Hesse que le moment était venu de combattre avec l'épée et de ne plus faire appel à l'Écriture seule, de trop se fier à sa science biblique. Zwingli parlait en « républicain » à qui répugne la soumission à une autorité quelconque, mais qui n'en est pas moins disposé à faire jouer à l'occasion les pouvoirs publics en sa propre faveur. Il donnait aussi à Luther une leçon d'humilité : « Personne, lui disait-il, n'est si savant qu'il puisse tout savoir et ne se trompe jamais. Les anciens eux-mêmes disaient : « Parfois dort le grand Homère en « personne! » Je pense que tu as assez cultivé le « Con- « nais-toi toi-même » pour savoir que tu ignores beaucoup, si familier et si propice que te soit l'Esprit du Seigneur! » Il sentait bien au fond que, dans la querelle engagée, c'était le principe même du biblicisme qui se trouvait mis en cause! Il terminait en effet par cette adjuration : « Ne donnons point aux papistes le temps de respirer notre dissentiment. » Si deux grands chefs de la prétendue réforme pouvaient ainsi différer d'avis sur un texte capital de l'Écriture, que devenait l'appel à l'Écriture seule contre le sentiment des papes, des conciles, de la tradition entière? De deux choses l'une : ou le « réformé » doit interpréter la Bible aux lumières du seul Esprit-Saint – et alors, toutes les fois qu'il y a divergence, « il est nécessaire, comme l'avait dit Luther que l'un ou l'autre des adversaires soit le champion de Satan » — ou bien, comme Zwingli paraissait l'insinuer, la vérité de l'interprétation dépend du degré de science de chacun, mais alors qui sera juge de la supériorité scientifique? Voir la lettre de Zwingli soit dans Enders, t. vi, p. 34 sq., soit dans *Opera Zuinglii*, t. ix, p. 78.

En résumé, Luther et Zwingli représentaient deux pôles opposés de la Réforme : le pôle irrationnel ou mystique et le pôle rationaliste, entre lesquels, depuis des siècles, elle oscille. Rien ne pouvait mieux mettre en évidence que cette controverse le fait que l'Écriture seule ne saurait exercer une fonction d'arbitrage indiscuté au sein du christianisme. C'était la condamnation du principe bibliciste lui-même.

IV. Tentatives de conciliation. — Ce que les discussions scripturaires n'avaient pu obtenir, la politique tenta de le procurer. Nous n'avons pas à exposer ici dans quelles conditions le luthéranisme d'une part, le zwinglianisme de l'autre, avaient fait leur entrée dans le domaine politique. Rappelons seulement que le luthéranisme n'était plus confiné dans la Saxe électorale. L'exemple de Luther avait porté ses fruits. La Réforme s'était introduite en plusieurs cités d'empire et en plusieurs États particuliers. Or, parmi les princes qui avaient adhéré au mouvement et « réformé » leurs territoires, le plus actif, le plus hardi, le plus énergique était le jeune landgrave de Hesse, Philippe. Il était animé d'une aversion pour les Habsbourg qui ne cherchait qu'à se donner carrière. Ce sentiment n'avait pas été étranger à son entrée dans le mouvement de révolution religieuse. Son idée fixe était de réaliser l'alliance de tous les éléments réformistes contre la maison d'Autriche. Bien qu'il eût été l'un des plus ardents à combattre et à écraser la révolte paysanne de 1525, il n'avait pas craint de nouer des relations étroites avec l'un des principaux alliés des paysans vaincus, le duc dépossédé de Wurtemberg, Ulrich, et il se promettait de le faire rentrer en possession de ses États, occupés par Ferdinand de Habsbourg.

Mais pour opérer la concentration de toutes les forces révolutionnaires, la *Querelle sacramentaire* lui apparut comme l'un des principaux obstacles à vaincre. C'était elle désormais, cette querelle, qui s'opposait à la grande « Union évangélique », dont il rêvait de faire un facteur décisif dans la politique germanique, en plein accord du reste avec la France catholique et antiluthérienne.

1° *Le colloque de Marbourg.* — Il eut donc la pensée de ménager une entrevue aux deux principaux adversaires, Luther et Zwingli, et à leurs adhérents les plus influents, afin de parvenir à une entente. Cette entrevue aurait lieu, en sa présence, dans sa bonne ville de Marbourg. Une fois ce projet formé, il avait déployé toute sa diplomatie, au cours de la diète de Spire de 1529 — celle où les luthériens reçurent le nom désormais fameux de « protestants » — pour obtenir l'adhésion de l'électeur de Saxe d'une part, des bourgeois de Strasbourg d'autre part, puis celle d'Œcolampade et de Zwingli, à son dessein. Luther et ses amis eurent beau marquer leur répugnance de la façon la moins douteuse. Voir Enders, t. vii, n. 1500, 1505, 1524. Le colloque désiré se déroula du 1er au 4 octobre 1529. Les relations qui nous restent des débats sont assez nombreuses pour que l'historien Walter Köhler ait pu tenter une reconstitution de la teneur même de la discussion : *Das Marburger Religionsgespräch (1529)*, Leipzig, 1929.

Nous savons par Justus Jonas, témoin oculaire, que Karlstadt avait en vain sollicité, ainsi que Westerburg, son beau-frère, l'honneur d'être admis à la conférence. Un officier sans troupes ne comptait pas aux yeux du politique landgrave, organisateur du colloque. Cf. lettre de Justus Jonas à Agricola, dans Kolde, *Analecta lutherana*, Gotha, 1883, p. 118. Nous n'entrerons pas dans les détails du colloque. Les adversaires ressassèrent leurs arguments habituels. Luther a résumé assez exactement les débats dans la lettre suivante adressée, le 12 octobre, à Jean Agricola de Saalfeld :

« Nous avons été reçus magnifiquement par le prince de Hesse et splendidement hébergés. Étaient présents Œcolampade, Zwingli, Bucer, Hédio, avec trois notables, Jacques Sturm de Strasbourg, Ulrich Funk de Zurich et N. (Rodolphe Frey) de Bâle. Ils nous ont demandé de faire la paix, avec une humilité excessive. Nous avons conféré deux jours. J'ai répondu à la fois à Œcolampade et à Zwingli et je leur ai opposé le texte : « Ceci est mon corps. » J'ai réfuté toutes leurs objections. La veille pourtant, nous avions eu une discussion privée, moi avec Œcolampade et Philippe (Mélanchthon) avec Zwingli, avec beaucoup de douceur. Dans l'intervalle des débats sont arrivés André Osiander, Jean Brenz et Étienne (Agricola) d'Augsbourg. En somme, ces individus sont ineptes et incapables de discuter. Alors même qu'ils sentaient que leurs arguments ne portaient pas, ils se refusaient à céder sur ce point unique de la présence réelle, plutôt, croyons-nous, par crainte et par honte que par malice. Sur tous les autres points (de dogme), ils ont cédé, ainsi que tu le verras par la relation imprimée. A la fin, ils nous ont demandé de les reconnaître au moins pour nos frères. Le prince a beaucoup insisté sur ce point. Mais il a été impossible de le leur accorder. Nous avons cependant donné la main, en signe de paix et de charité, afin que désormais cessent entre nous les violences écrites ou orales. Cha-

cun soutiendra son opinion, sans invective, mais non sans se défendre et sans réfuter l'adversaire. Nous nous sommes quittés là-dessus... » Enders, t. VII, p. 168-169.

Le résultat était maigre. Bucer, de Strasbourg, écrivait, dépité, le 18 octobre : « Le pieux prince n'a rien négligé pour rétablir la concorde entre nous... Mais il a plu à Dieu que, mus par je ne sais quel esprit, Luther et les siens n'aient pas voulu conclure d'autre concorde avec nous que celle qu'ils ont avec les Turcs et les Juifs. » Enders, *ibid.*, p. 171, note 9.

Strasbourg était donc pour Zwingli. Par contre, les luthériens félicitaient Luther de n'avoir pas consenti à traiter les sacramentaires de « frères ».

En réalité, maintenant que nous connaissons le dessous des cartes, le colloque de Marbourg ne peut nous apparaître que comme une solennelle comédie et un jeu truqué d'avance. Il était voué à un échec certain. De part et d'autre, on était lié. Philippe de Hesse avait, à l'insu de la Saxe, et avant l'arrivée des docteurs de Wittenberg, tendu les fils d'une ligue politique avec Zurich et Bâle. Il était donc décidé à traiter, quoi qu'il arrivât, Zwingli et Œcolampade en « réformateurs » authentiques. Dans sa haine des Habsbourg et son impatience d'agir, il entendait forcer la main à la maison de Saxe, qui avait des raisons d'éviter toute cause de conflit avec la maison impériale d'Autriche.

De leur côté, Luther et ses compagnons étaient bien décidés à venir à Marbourg en examinateurs de la foi des autres et non en hommes qui cherchent à s'instruire par une libre discussion. De plus, entre la Saxe, la ville de Nuremherg et le margraviat de Brandebourg-Ansbach, un accord avait été conclu, à l'insu de Philippe de Hesse. Entre les théologiens franconiens et ceux de Wittenberg, une confrontation des doctrines avait eu lieu. A Nuremberg et à Ansbach, on s'était préoccupé de mettre au point une confession de foi, depuis l'époque où la diète de Nuremberg, le 18 avril 1524, avait laissé entrevoir la perspective d'une assemblée germanique nationale dans laquelle chaque université et chaque État auraient à rendre compte de sa foi. Cette assemblée avait été interdite par Charles-Quint et n'avait pu avoir lieu. Mais des ébauches d'accord avaient été faites et le travail de rédaction confessionnelle, sans être poussé jusqu'au bout, avait donné de premiers résultats. Il existait, depuis 1525, une Confession de Nuremberg, prélude de la fameuse Confession d'Augsbourg de 1530. Il y avait eu aussi des échanges de confessions entre le margrave de Brandebourg-Ansbach et l'électeur de Saxe (sur tout cela, H. von Schubert, *Die Anfänge der evangelischen Bekenntnissbildung bis 1529-1530*, Leipzig, 1928, p. 14 sq.). Bref, entre décembre 1528 et l'été 1529, les théologiens de Wittenberg avaient mis sur pied un projet de confession, sur lequel la Saxe, le margraviat de Brandebourg-Ansbach et la cité de Nuremherg s'étaient entendus, dès le mois de juillet, mais qui ne fut communiqué aux conseillers de Philippe de Hesse, qu'après le colloque de Marbourg, en octobre. Or, ce projet contenait l'affirmation catégorique de la doctrine de Luther sur l'eucharistie. Luther et ses amis avaient donc leur *Credo* en poche, en se rendant au colloque. Ils s'étaient interdit la moindre concession.

2° *Les articles de Schwabach.* — Ce fut ce projet wittenbergeois, consacré par l'accord de deux princes et d'une ville et érigé par eux en confession de foi, qui fut proposé, le 16 octobre, à Schwabach, aux délégués de Strasbourg et d'Ulm. C'est ce que les historiens ont appelé les *Articles de Schwabach.* De part et d'autre donc, les positions avaient été prises trop publiquement pour qu'un accord fût possible.

Quant aux arguments, ils ne changeaient pas plus que les positions doctrinales. On ne faisait que piétiner sur place. La seule idée nouvelle que l'on vit apparaître, au cours du long déroulement de la querelle — mais elle est d'importance — fut celle de Luther en vue d'expliquer la multilocation du corps du Christ. A l'entendre, c'était une conséquence logique de la « communication des idiomes ». Et il croyait réfuter ainsi l'objection non moins bizarre que Zwingli ramenait sans cesse sur le tapis : à savoir que le Christ ressuscité siège, selon le Symbole des apôtres et les évangiles, « à la droite du Père », dans les cieux, ce qui rend, selon lui, impossible sa présence dans le pain eucharistique.

A cela Luther avait répondu, dans son traité de 1527 intitulé : *Que ces paroles du Christ : « Ceci est mon corps » tiennent toujours ferme :* « Crois-tu que personne ne doit s'apercevoir que tu apportes quantité de textes bibliques sur des points inutiles et que, sur ceux où ils seraient nécessaires, tu n'en cites pas une ligne et ne rapportes que tes songes? Mais l'Écriture nous enseigne que la « droite de Dieu » n'est pas un lieu déterminé, comme si elle était ou pouvait être un corps, par exemple, un trône doré, mais qu'elle est la toute-puissance de Dieu, qui ne peut être enfermée en aucun lieu et doit pourtant être en tout lieu... Or, la foi nous dit du Christ non seulement que Dieu est en lui, mais qu'il est Dieu même... Cela ne prouve-t-il pas assez que la « droite de Dieu » n'est pas un lieu déterminé, comme le prétendent les fanatiques, où se trouverait le corps du Christ, mais la toute-puissance de Dieu en personne... Et maintenant, discutons ensemble. Tu avoues que le Christ siège à la droite de Dieu et de là tu prétends conclure qu'il n'est donc pas dans l'eucharistie. C'est là, pour toi, l'épée du géant Goliath. Que dirais-tu si nous prenions cette épée, pour t'en couper la tête, en prouvant que le Christ doit être dans la cène, au moyen même de l'argument que tu avances pour démontrer qu'il n'y est pas? Ne serait-ce pas là un exploit digne de David? Eh bien! écoute-nous : le corps du Christ est à la droite de Dieu. Or, la droite de Dieu est partout, comme tu dois le reconnaître et comme nous l'avons démontré. Donc, elle est aussi dans le pain et le vin sur l'autel. Mais partout où se trouve la droite de Dieu, la chair et le sang du Christ doivent s'y trouver également, car on ne peut pas diviser la droite de Dieu en petits morceaux et l'article du Symbole ne dit pas que le Christ siège en un doigt ou un ongle de la droite de Dieu, mais tout simplement qu'il est à la droite de Dieu, en sorte que, partout où se trouve la droite de Dieu, là se trouve également le Christ, le Fils de l'Homme... Et que doit-on conclure de là? Nous en concluons ceci : que, même si le Christ n'avait jamais dit ces mots, à la Cène : « Ceci est mon corps », nous serions contraints par ces seules paroles : le Christ siège à la droite de Dieu, de déclarer que son corps et son sang sont là, comme dans tous les autres lieux. » *Luthersweke*, éd. Schwetschke, Berlin, t. IV, p. 386 sq. Cette théorie de l'*ubiquité* fut plus tard érigée en dogme dans l'Église luthérienne.

Cette fois, Luther, cédant à son tempérament « hyperbolique » — selon le mot de ses adversaires — triomphait trop! Car, si le Christ n'est pas davantage dans l'eucharistie que « dans tous les autres lieux », quel intérêt particulier peut présenter pour nous la cène? Et comment regarder cette présence du Christ dérivée de la communication de la toute-puissance divine comme autre chose qu'une présence spirituelle, que ni Zwingli, ni Œcolampade, ni surtout Bucer ne rejetaient? Poussée ainsi à l'extrême, l'opinion de Luther rejoignait donc celle de ses adversaires? On ne pouvait discuter plus faiblement!

On aura encore une idée de la façon dont la discussion avait été poursuivie, par ce passage d'une lettre de Luther à Jacques Probst, de Brême, en date du 1er juin 1530. Luther avait appris que Zwingli s'attri-

buait la victoire dans les conclusions du colloque de Marbourg. Et il répond :

« Ce ne sont que des menteurs et leur mensonge même n'est que fumée et simulation, comme le prouvent leurs actes... Nous n'avons rien révoqué de nos doctrines. Eux, ils n'ont pu résister que sur ce seul article de la cène... Et l'unique et total argument de Zwingli fut que « un corps ne peut pas être sans lieu et « dimension », à quoi j'ai répondu, avec la philosophie, que « le ciel lui-même, ce corps si grand, est naturelle- « ment sans lieu », ce qu'il n'ont pu réfuter. Et pour Œcolampade, l'unique argument fut que « les Pères « appellent la cène un signe, ce qui prouve que le corps « n'y est pas ». Enders, t. VII, p. 353-354.

3° *La diète d'Augsbourg.* — Quoi qu'il en soit, les « réformateurs » durent se présenter, en ordre dispersé, devant la diète d'Augsbourg, de 1530, que présidait Charles-Quint. Les luthériens purs se comptèrent sur la « confession » rédigée par Mélanchthon. On y lisait, au sujet de l'eucharistie : « Sur la cène du Seigneur, ils enseignent que le corps et le sang du Christ *sont vraiment présents* et sont distribués à ceux qui mangent à la cène du Seigneur, et ils réprouvent ceux qui enseignent autrement. »

A l'opposé, Zwingli déclarait, dans sa *Fidei ratio*, présentée à l'empereur et à la diète, le 8 juillet 1530 : « Je crois que dans la sainte eucharistie, c'est-à-dire dans la cène d'actions de grâces, le vrai corps du Christ est présent par la contemplation de la foi, c'est-à-dire que ceux qui rendent grâces au Seigneur pour le bienfait qu'il nous a conféré en son Fils, reconnaissent qu'il a pris une vraie chair, qu'il a vraiment souffert en elle, qu'il a vraiment lavé nos péchés, en sorte que toute l'action réalisée par le Christ leur est comme présente par la contemplation de la foi. Mais que le corps du Christ, par son essence et réellement, c'est-à-dire le corps naturel lui-même, soit dans la cène ou qu'il soit broyé par notre bouche et nos dents, comme le prétendent les papistes et certains autres qui regrettent les marmites d'Égypte (les luthériens), cela non seulement nous le nions, mais nous proclamons avec constance que c'est une erreur opposée à la parole de Dieu. »

Enfin, entre ces deux théories diamétralement opposées, la *Confession tétrapolitaine* — celle des quatre villes de Strasbourg, Constance, Memmingen et Lindau — présentée le 11 juillet 1530, contenait, sur l'eucharistie, la déclaration que voici : « Au sujet du vénérable sacrement du corps et du sang du Christ, tout ce que les évangélistes, Paul et les saints Pères ont écrit, les nôtres, par une foi excellente, l'enseignent, le recommandent, l'inculquent. Et ainsi, avec un soin spécial, ils prêchent souvent cette bonté du Christ envers nous, par laquelle il n'est pas moins présent, aujourd'hui, que dans cette suprême Cène, à tous ceux qui se sont rangés de cœur parmi ses disciples, car ils reproduisent cette Cène, telle qu'il l'a instituée et où il daigne donner, sous des signes sensibles, son vrai corps et son vrai sang, qui doivent être vraiment l'un mangé et l'autre bu, pour la nourriture et le breuvage des âmes, en sorte qu'elles soient nourries pour la vie éternelle, et que désormais il vive et demeure en elles et elles en lui, pour être ressuscités par lui, au dernier jour, en une vie nouvelle et immortelle, selon ses paroles de vérité éternelle : « Prenez et mangez, Ceci est mon corps, etc... »

On remarquera le soin avec lequel les Strasbourgeois évitent de préciser le mode de présence du Christ dans l'eucharistie.

V. Fin de la controverse, par la Concorde de Wittenberg, en 1536. — Le plus opposé à la doctrine de Luther avait été Zwingli, après Karlstadt. On a vu, dans sa *Ratio fidei*, le souverain mépris avec lequel il rangeait, à la suite des papistes, « certains qui regrettaient les marmites d'Égypte ». Mais Zwingli allait bientôt disparaître, sur le champ de bataille de Cappel, le 11 octobre 1531. Son successeur, Bullinger, serait de tempérament beaucoup moins agressif. Œcolampade allait mourir, de son côté, à Bâle, le 24 novembre 1531. Les théologiens de Strasbourg avaient toujours été très enclins aux transactions. Ils trouvaient Luther trop peu souple. Mais ils soupiraient après l'union. L'idée d'un accord — ou comme l'on disait alors d'une « concorde » — demeura ainsi à l'ordre du jour.

Œcolampade avait publié, en 1530, un court dialogue intitulé : *Quid de eucharistia veteres tum Græci, tum Latini senserint*, que Mélanchthon avait trouvé plus posé que de coutume. De son côté, Bucer, après avoir lu ce livre, éprouvait le besoin d'écrire à Luther, le 25 août 1530, une longue lettre où il affirmait ne pas bien voir ce qui le séparait de la doctrine wittenbergeoise sur la cène. Il concluait en apportant à Luther neuf propositions, qui résumaient son point de vue. On y remarquait surtout les deux proclamations suivantes :

1. « Nous nions la transsubstantiation ». 2. « Nous nions de même que le corps du Christ soit localement dans le pain..., comme du vin serait dans un vase ou la flamme dans un fer rouge. »

Mais Bucer ajoutait : 3. « Toutefois, nous affirmons que le corps du Christ est vraiment présent dans la cène et que le Christ, réellement présent, nous y nourrit de son vrai corps et de son vrai sang, au moyen de ses paroles récitées par les ministres et quiconque use des symboles sacrés du pain et du vin. »

Il voulait à tout prix, comme on le voit, joindre le dogme de la présence *réelle*, mais toute spirituelle, du Christ, à celui de la présence toute symbolique. A partir de ce moment, il ne cessa plus de poursuivre une formule transactionnelle, que les deux partis rejetaient également. Mais Luther lui opposait amicalement cette question : « Le Christ, selon toi, est-il donné aussi bien à celui qui communie indignement qu'à celui qui communie avec la vraie foi? »

Et dès lors, toute la querelle sacramentaire se réduisit à ceci : le Christ présent dans la cène, *même pour les indignes*.

Ainsi, Bucer ayant mis sur pied une nouvelle formule de « concorde », Luther lui écrivait, le 22 janvier 1531 : « Nous avons lu, cher Bucer, le libelle de confession que tu as envoyé, et nous l'approuvons, et nous rendons grâces à Dieu de ce que nous sommes au moins d'accord en ceci, comme tu l'écris, que nous confessons les uns et les autres, que le corps et le sang du Christ sont vraiment présents dans la cène et qu'ils sont donnés, avec les paroles, pour la nourriture de l'âme. Mais je m'étonne que tu fasses et Zwingli et Œcolampade participants de cette opinion. Entre nous : si nous confessons que le corps du Christ est vraiment présenté en nourriture pour l'âme, il n'y a aucune raison que nous ne le disions pas aussi présenté à l'âme impie, tout comme le soleil brille aussi bien pour celui qui voit clair et pour l'aveugle... » Enders, t. VIII, p. 349-350. Et il ajoutait : « Tant que vous n'admettrez pas cela, il sera inutile de nous vanter d'avoir abouti à une concorde, car elle ne serait qu'une illusion. » Mais Bucer ne cessait d'épiloguer et de chercher un faux-fuyant. Voir lettre de février 1531, Enders, *ibid.*, p. 355 sq.

Quelques années se passèrent. Après la mort de Zwingli et d'Œcolampade, une lente évolution détacha les Églises réformées de haute Allemagne de Zurich, pour les orienter de plus en plus vers Wittenberg. Le landgrave Philippe de Hesse, qui poursuivait toujours ses objectifs politiques, poussait constamment à la « concorde ». Ce fut encore à son instigation qu'une

rencontre se produisit, entre les théologiens wittenbergeois et les sacramentaires, à Cassel, à la fin de 1534. Bucer, qui avait dû aller à Augsbourg, pour y résoudre des questions d'organisation religieuse, avait passé de là à Constance, où s'était tenue une réunion des théologiens réformés d'Augsbourg, Ulm, Memmingen, Isny, Lindau, Kempten et naturellement de Constance (les deux Blaurer). Ceux de Zurich n'étaient point venus. On avait discuté sur les formules possibles d'accord. Bucer était ensuite parti pour Cassel où le landgrave avait invité les théologiens de Wittenberg. Mélanchthon avait été chargé de représenter la doctrine luthérienne. Le 17 décembre 1534, Luther lui avait remis une « instruction » précisant son point de vue : « Mes idées sont les suivantes, disait-il : 1. Nous ne concéderons jamais que l'on dise de nous que personne n'a compris personne. Ce n'est pas par un tel remède qu'une telle plaie peut être guérie... 2. Comme jusqu'ici la discussion portait sur ce point que nos adversaires voyaient un signe où nous affirmons le corps du Christ..., il ne me semble pas utile d'avancer une nouvelle opinion selon laquelle ils concéderaient que le corps du Christ est vraiment présent et nous concéderions que l'on ne mange que le pain... *Une fois cette fenêtre ouverte, il naîtrait des sources, bien plus des océans de questions et d'opinions..., qui ne profiteraient qu'à l'épicurisme* (c'est-à-dire à l'incrédulité)... 3. Nous avons pour nous le texte même de l'Évangile, si clair qu'il ébranle tous les hommes..., en outre les affirmations nombreuses des Pères que l'on ne peut détourner en sûreté de conscience..., en troisième lieu ceci : qu'il serait périlleux d'admettre que l'Église, dans tout l'univers, ait manqué du vrai sens de ce sacrement, durant tant d'années, puisque nous admettons que la parole et les sacrements, bien qu'altérés par de nombreuses abominations, n'ont jamais été détruits. » Après quoi, Luther examinait certains textes de saint Augustin favorables à première vue à une manducation toute spirituelle, mais qu'il déclarait devoir être interprétés dans le sens traditionnel. Enders, t. x, p. 92 sq. Mais Bucer ne céda pas encore tout de suite. Selon lui, on pouvait concéder un lien réel entre le pain et le corps du Christ, mais ce lien n'était pas celui d'une union *naturelle* et physique, mais seulement d'une union *sacramentelle*. Pourtant les deux camps semblaient se rapprocher, au moins en paroles. Après de nouvelles négociations qu'il serait trop long de raconter, une conférence suprême fut convoquée, au printemps de 1536, à Eisenach. Mais comme Luther, retenu par la maladie et par de nouveaux scrupules, ne pouvait y assister, elle fut transférée à Wittenberg, où elle s'ouvrit le 22 mai et aboutit, le 29, à un texte qui fut souscrit à la fois par les théologiens wittenbergeois, et ceux de Strasbourg, Augsbourg, Memmingen, Ulm, Esslingen, Reutligen, Francfort, Constance. Les Suisses n'avaient envoyé personne. C'est ce texte que l'on appelle la *Concorde de Wittenberg*. En voici l'analyse :

1° « Nous confessons, selon les paroles d'Irénée, que l'eucharistie est composée de deux éléments, l'un céleste, l'autre terrestre. C'est pourquoi (les soussignés) admettent et enseignent qu'avec le pain et le vin le corps et le sang du Christ sont vraiment et substantiellement présents, offerts et pris. »

2° « Et bien qu'ils nient qu'il se produise une transsubstantiation ou une inclusion locale dans le pain ou une certaine conjonction durable *en dehors de l'usage du sacrement*, toutefois, ils concèdent que, par une union sacramentelle, le pain est le corps du Christ, c'est-à-dire, ils croient que par la présentation du pain le corps du Christ est vraiment présenté aussi. Car, *en dehors de l'usage*, quand il est conservé dans une pyxide ou est montré dans les processions, comme cela se fait chez les papistes, ils pensent que *le corps du Christ n'est pas présent.* »

3° Ils estiment que cette institution du sacrement est valable dans l'Église, sans dépendre ni de la dignité du ministre, ni de celle du communiant, en sorte que, selon le mot de Paul, même les indignes le mangent..., mais pour leur propre condamnation.

Au surplus, le texte annonçait qu'avant d'être définitif, il devait être proposé « à d'autres prédicateurs et aux supérieurs ».

Comme on le voit, Luther avait concédé qu'*en dehors de l'usage*, le corps du Christ *n'est pas dans l'eucharistie.* Et Bucer avait concédé que, dans l'usage, ce corps est mangé même par les indignes, c'est-à-dire les communiants sans foi ni pénitence.

Cet accord mit fin, au moins au dehors et pour le grand public, à la controverse sacramentaire. De part et d'autre, c'est-à-dire de Wittenberg comme de Strasbourg, on mit le plus grand zèle à faire adopter la « Concorde » dans les Églises particulières, en la faisant souscrire par les théologiens, les prédicateurs et les conseillers des villes. Parmi ceux qui acceptèrent l'accord, on eut la surprise de compter Karlstadt et Myconius. Le premier avait fait longtemps l'opposition que nous avons dite au sentiment de Luther. Il était maintenant à Bâle, où il exerçait une influence sérieuse. Il devait mourir de la peste en 1541 et l'on déclara qu'il était lui-même la « peste » de la cité. Le second était le successeur d'Œcolampade et, pour cette raison, on pouvait craindre qu'il fît difficulté d'admettre des formules d'origine luthérienne.

Bucer et ses amis estimèrent que l'adhésion de Karlstadt et de Myconius constituait un véritable triomphe. En réalité, rien ne prouvait mieux que cette victoire facile tout ce qu'il y avait de fallacieux dans la « Concorde ». Chacun prétendait y retrouver ses propres idées. Chacun la tirait à son sens particulier. Et Bucer, dans son désir d'entente générale entre les chefs de la Réforme, demandait encore à Luther d'atténuer les aspérités de sa doctrine, pour que les successeurs de Zwingli, à Zurich, ne pussent y voir une condamnation de leur maître vénéré. Nous n'entrerons pas dans le détail de ces négociations. Qu'il nous suffise de dire que les choses finirent par se gâter de nouveau complètement entre Zurich et Wittenberg. La lettre que voici, de Bucer à Luther, en date du 9 septembre 1544, va nous dire ce qu'était devenu l'accord, huit ans après sa conclusion :

« Nous avons appris par certains rapports que Votre Révérence est gravement échauffée contre ceux de Zurich. Et ce n'est pas nous seulement, qui enseignons l'Évangile dans les Églises du saint empire romain, qui trouvons très mal qu'une juste cause de colère ait été donnée à Votre Révérence par les Zurichois, mais aussi nos frères de Berne et de Bâle. Car nous, qui avons embrassé la formule de Concorde rédigée par vous, nous persistons tous, jusqu'au dernier, dans la vérité reconnue, depuis que nous avons approuvé et reçu par notre consentement ces articles pieusement et diligemment examinés selon la règle de la Parole divine. Les Bernois et les Bâlois observent purement et sincèrement leur confession qui vous a été transmise, au point qu'à part un ou deux réfractaires ils soient d'accord avec nous sur tous les points. A Bâle en effet la concorde de l'Église est sincère et droite et on n'a rien omis, en communion avec nous, pour obtenir, par tous les arguments possibles, le consentement des Zurichois. Mais Satan a trouvé des suppôts pour empêcher cette concorde souverainement nécessaire de l'Église et la troubler. Il comprend en effet que cette querelle lui a toujours été et lui est encore très avantageuse tant pour accroître et confirmer la dissolution de la vie et des mœurs que pour infecter et séduire les consciences

des hommes pieux... C'est pourquoi, tournant et retournant dans notre esprit les périls infinis et les dommages que cette controverse des sacramentaires a causés à l'Église, nous n'avons jamais eu et n'avons encore pas de désir plus cher que de pouvoir éteindre et assoupir ce dissentiment, d'autant plus que, par les livres et écrits publiés jusqu'ici, il a été abondamment satisfait à tous ceux qui sont doués de l'intelligence de la parole et de la volonté divines et que les Zurichois sont désormais privés de toute approbation de leur duplicité. » Enders, t. XVI, p. 81.

La Concorde avait donc réussi à Strasbourg, à Bâle et à Berne, comme dans la presque totalité de l'Allemagne protestante. Elle avait au contraire échoué à Zurich. Et en Allemagne même, Gaspard Schwenkfeld, réfugié à Ulm, lui avait fait une sourde mais constante opposition.

Nous venons d'entendre Bucer se lamenter sur les « dommages et les périls infinis » que cette querelle avait apportés à l'Église. Il nous reste à préciser la nature de ces conséquences, par une étude sommaire des résultats de la controverse sacramentaire.

VI. Résultats. — Avec beaucoup de netteté, Luther avait aperçu, dès le principe, les graves conséquences des discussions engagées autour d'un texte aussi clair et aussi « commun à tous », comme il disait, que celui de l'institution eucharistique : « Ceci est mon corps ». Il avait toujours soutenu que l'Écriture est accessible aux esprits les plus humbles, que l'Esprit-Saint en donnait l'intelligence aux âmes les plus ignorantes, qu'un enfant de neuf ans pouvait en remontrer aux plus doctes, en cette matière. Et, brusquement, il apparaissait que, sur un texte capital, d'un usage immémorial dans l'Église, véritable centre de la vie liturgique durant des siècles, les grands maîtres de la Réforme ne pouvaient se mettre d'accord et que ces quatre mots : « Ceci est mon corps » étaient traduits au moins de quatre ou cinq façons entièrement différentes par Luther, Karlstadt, Hœn et Zwingli, Œcolampade, Schwenkfeld, sans parler des autres! Sans hésiter, Luther avait dit tout de suite : « Il faut que les uns ou les autres soient les ministres de Satan! » Mais comment prendre parti? Comment découvrir les disciples de l'Esprit et ceux du démon? Voilà ce que le vulgaire pouvait et devait se dire. Le principe fondamental de l'appel à la Bible seule était en complète déroute. Et Luther, on l'a vu, pressentait que lâcher la bride aux opinions sur ce seul point, serait donner naissance à des océans *(imo maria)* de questions et de discussions sur tout le reste. Au lieu de la superbe doctrine de l'inspiration directe de chaque chrétien par l'Esprit de vérité, on allait tomber dans toute l'anarchie du libre examen que Luther ne pouvait avoir, quoi qu'on ait dit, qu'en parfaite horreur. C'était, selon le mot frappant de Luther, « la fenêtre ouverte », *considerandum est certe quantam hic fenestram aperiemus.*

Ces conséquences étaient fort bien aperçues du côté catholique. La controverse sacramentaire marqua le premier arrêt sérieux de la contagion luthérienne. Les témoignages sont nombreux et concordants à cet égard, ainsi la lettre écrite par Bucer à Guillaume Farel, qui se trouvait alors à Aigle, en Suisse, le 26 septembre 1527, où il est dit : *Impanatio negata multos nobis abalienavit,* dans Herminjart, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française,* t. II, Paris-Genève, 1866, p. 205, ainsi encore la lettre plus explicite du même Bucer à Luther, en date du 25 août 1530, où on lit le passage suivant : « Nous avons reçu récemment des lettres de nos frères en France, qui écrivent que jusqu'ici l'Évangile se glissait heureusement chez eux, mais que notre malheureux dissentiment *(infelix hoc nostrum dissidium)* fait un tel obstacle à son cours, que, s'il n'est apaisé, ils n'espèrent point que jamais la France puisse accueillir publiquement l'Évangile. Par contre, si la paix se faisait, ils auraient bon espoir qu'à brève échéance le Christ triomphe dans leur pays. » Herminjart, t. II, p. 305 sq.; Enders, *Luthersbriefwechsel,* t. VIII, p. 311.

Les catholiques ne s'étaient pas contentés de réfuter les opinions sacramentaires dans leurs écrits — Josse Clichtove en France, John Fisher en Angleterre, Eck en Allemagne — ils avaient clairement dégagé la suspicion que cette querelle jetait sur tout le mouvement de la Réforme. Le concile de la province de Sens, réuni à Paris, sous la présidence de Duprat, en 1528, avait formulé, bien longtemps avant Bossuet, l'argument des « variations », dans les termes suivants : « Les novateurs ne s'accordent pas entre eux : les uns abattent les images qui sont tolérées par les autres..., *ils ne s'accordent pas sur l'eucharistie,* les uns croient qu'elle n'est que le signe du corps et du sang de Jésus-Christ et les autres font profession de croire qu'elle est véritablement le corps et le sang de Jésus-Christ... Or, ces contradictions font assez connaître combien ils sont éloignés de la vérité qui est toujours la même et ne se contredit jamais. »

Au moment où ces lignes étaient rédigées par un groupe imposant d'évêques français, un jeune étudiant de dix-neuf ans achevait ses études au collège de Montaigu et se sentait enclin à adopter les idées nouvelles. C'était Jean Calvin. Il attestait plus tard, qu'il avait été arrêté dans son mouvement vers le luthéranisme par la controverse sacramentaire. Écrivant en 1556 sa *Secunda defensio piæ et orthodoxæ de sacramentis fidei contra Westphali calumnias,* à Genève, il disait : « Je suis content de me glorifier que quand ils (Luther et Zwingli) eurent commencé à faire quelque approche de plus près les uns des autres, leur consentement, combien qu'il ne fût pas encore plein et entier, me servit beaucoup. Car, commençant un peu à sortir des ténèbres de la papauté et ayant pris quelque petit goût à la saine doctrine, quand je lisais en Luther qu'Œcolampade et Zwingli ne laissaient rien ès sacrements que des figures nues et représentations sans la vérité, *je confesse que cela me détourna de leurs livres,* en sorte que je m'abstins longtemps d'y lire. Or, devant que je commençasse d'écrire, ils avaient conféré ensemble à Marbourg et par ce moyen leur véhémence était un peu modérée. »

Ce que l'on se disait, en voyant aux prises les chefs de la Réforme, est donc très facile à conjecturer : des hommes qui prétendent ne connaître que la parole de Dieu, ne rien ajouter d'humain au message divin contenu dans les Écritures, n'interpréter les saintes Lettres que sous l'influx de l'Esprit-Saint, ces hommes-là n'ont pas le droit de différer d'avis sur aucun point, encore moins sur un dogme aussi important que celui de la présence réelle. La vérité est une, le Saint-Esprit ne saurait se contredire.

On conçoit dès lors le souci qui apparaît dans la théologie de Calvin sur l'eucharistie de réconcilier définitivement les doctrines en divergence. Lorsqu'on examine soigneusement ses théories eucharistiques, on est frappé de l'effort de syncrétisme qui s'y accuse. La première moitié des formules qu'il emploie est nettement luthérienne. la seconde, clairement zwinglienne. Il continue sur ce point Bucer et la théologie de Strasbourg. (Voir au mot Réforme, t. XIII, col. 2073 sq. l'exposé de la doctrine de Calvin sur l'eucharistie.) Malgré tout, Calvin ne réussit pas et ne pouvait pas réussir à masquer le dissentiment profond qui le séparait sur ce point des soi-disant réformateurs. Il ne put qu'ajouter une opinion de plus à celles de ses devanciers et à rendre plus fort l'argument des « variations ».

1° *Sources.* — Enders-Kawerau-Fleming, *Luthersbriefwechsel,* 1884 sq.; *Luthers-Werke,* édition Weimar; *Corpus*

reformatorum, Opera Melanchthonis, Calvini et Zuinglii ; Herminjart, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, Paris-Genève, 1866 sq.

2° *Littérature.* — Surtout Walter Köhler, *Zwingli und Luther, ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, Leipzig, 1924. Voir pour le reste de la bibliographie, l'article Réforme et les articles particuliers sur Luther, Bucer, Calvin, Zwingli, Œcolampade, Karlstadt, etc., ainsi que les ouvrages signalés au cours du présent article, surtout Walter Köhler, *Das Marburger Religionsgespräch 1529. Versuch einer Rekonstruktion*, Leipzig, 1929.

L. Cristiani.

SACRAMENTAIRE (LIVRE). — Nom donné à un livre liturgique, renfermant les prières et cérémonies usitées dans la célébration de la messe et l'administration des sacrements. Le sacramentaire est à la fois un pontifical, un rituel et un missel; mais dans ce missel on ne trouve que les parties de la messe dites ou chantées par le célébrant : collectes, secrètes, préfaces, canon, postcommunions; les chants exécutés par la *schola*, les lectures faites par les ministres inférieurs, leçons, épîtres, évangiles n'y figurent pas. Sur les trois anciens sacramentaires de la liturgie romaine, léonien, gélasien, grégorien, voir l'art. Liturgie, t. ix, col. 802-806; sur le Sacramentaire de Bobbio, *ibid.*, col. 810. Voir aussi l'art. Messe, t. x, col. 1402.

SACRAMENTAUX. — I. Notion générale et définition. II. Divisions et énumérations (col. 473). III. Efficacité (col. 476). IV. Administration d'après le Code (col. 479).

I. Notion générale et définition. — 1° *Notion générale.* — 1. *Signification originelle.* — A prendre en son sens le plus strict, qui fut le sens originel, le mot *sacramentaux* désigne les rites institués par l'Église dans l'administration même des sacrements : *sacramentalia*, choses se rapportant aux sacrements. En instituant les sacrements, Jésus-Christ, en effet, n'a pas déterminé dans leur détail les rites avec lesquels ils doivent être administrés. D'où la nécessité pour l'Église d'instituer ces rites, c'est-à-dire, d'après l'étymologie du mot, ces « sacramentaux ». *Hac voce significamus actiones quasdam vel circumstantias religiosas, quas in sacramentorum administratione vel sacrificii oblatione Ecclesia observat, præter eas quæ sunt de essentia seu substantia sacramenti vel sacrificii, ut sunt, verbi gratia, in baptismo, unctio, exorcismus et alia hujusmodi.* Suarez, *De sacramentis*, disp. XV, sect. i, n. 1. Sacramental donc, en ce sens, l'eau qu'on mélange au vin eucharistique; sacramental, la triple infusion (ou immersion) dans l'administration du baptême; sacramental, la bénédiction de l'évêque sur l'huile sainte de l'extrême-onction; sacramental, la génuflexion que fait le prêtre au cours de la messe, etc.

Sans doute, ces cérémonies ajoutées par l'Église au rite sacramentel essentiel ne sont pas indispensables pour la validité des sacrements ou du sacrifice, mais leur grande utilité vient du secours qu'elles apportent à la nature humaine, difficilement capable, sans ce secours, de comprendre la dignité des sacrements et du sacrifice et de se disposer suffisamment pour en percevoir les fruits. Cette utilité a été mise en relief par le concile de Trente, à propos des cérémonies de la messe :

« La nature humaine est telle que, sans des secours extérieurs, elle ne saurait que difficilement s'élever jusqu'à la méditation des choses divines. En conséquence, la sainte Église, notre Mère, a institué certains rites, selon lesquels, au cours de la messe, il convient de prononcer les paroles, tantôt à haute voix et tantôt à voix basse; elle a employé des cérémonies, bénédictions mystiques, luminaires, encensements, ornements et autres choses de ce genre, que lui ont d'ailleurs transmis les traditions et la discipline des apôtres, et cela afin d'inculquer aux esprits le sentiment de la majesté d'un si grand sacrifice et afin d'exciter les âmes par le moyen de ces signes extérieurs de religion et de piété, à s'élever jusqu'à la contemplation des profonds mystères que recouvre ce sacrifice. » Sess. xxii, c. v; cf. can. 7 et sess. vii, can. 13, *De sacramentis in genere*, Denz.-Bannw., n. 943, 954, 856.

Ainsi donc, « la sainteté et l'excellence de nos sacrements veulent que l'Église leur donne un *ornement*, une *parure liturgique*. Les cérémonies si pleines d'une haute signification attestant la divinité et la dignité du sacrement, elles le défendent et le protègent; elles réveillent, dans l'âme des fidèles, des sentiments d'estime, de piété et de respect pour ces admirables mystères. Pour rappeler aux fidèles l'excellence des sacrements, un acte solennel est d'autant plus nécessaire que l'acte essentiel, institué par Jésus-Christ. est plus simple en lui-même ». N. Gihr, *Les sacrements de l'Église catholique*, § 39, tr. fr., t. i, Paris, 1901, p. 345.

2. *Signification élargie.* — L'Église est allée plus loin, afin d'éveiller davantage encore les âmes aux bienfaits de la rédemption. Elle a institué d'autres rites ou signes sacrés qu'elle emploie, en dehors des sacrements, pour obtenir de Dieu, en faveur des fidèles, des effets spirituels. C'est une transposition, dans l'ordre religieux, de ces métaphores, de ces symbolismes naturels dont la vie est remplie et qui consistent à « attacher aux choses en usage dans la vie matérielle un sens relatif à la vie morale » :

« Toutes les littératures le font voir et la constitution intime des langues le prouve. Le symbolisme en est le fond. Une supplication *ardente*, n'est-ce pas une allusion à l'ardeur du feu? Un *déluge* de calamités, n'est-ce pas une métaphore empruntée à l'eau? Le *sel attique*, le *sel de la sagesse*, n'est-ce pas un rappel des propriétés actives et conservatrices du sel? Parler avec *onction*, mettre un *baume* sur des douleurs, etc., etc., n'est-ce pas une série de paroles symboliques?... Tout, dans la vie sociale, est pétri de symbolisme et tend à rapprocher la matière de l'esprit pour *dire* l'esprit et par là *fomenter* l'esprit.

« Mettez ces symboles au service de l'idée religieuse : faites-le avec des sentiments qui correspondent à l'action : faites-le au nom d'une tradition commune entre chrétiens, sous le couvert ou de par l'institution formelle de l'autorité qui régit le groupe : vous avez les sacramentaux. Toute la poésie de la nature pourra s'y incorporer, comme vous le verrez à fréquenter les admirables liturgies antiques, à la place des fadeurs qu'on appelle livres de piété. Le divin Maître, dont nul ne peut contester la sublimité et l'élévation morale, s'est incliné devant les rites extérieurs et en a institué lui-même; il a parlé en paraboles; il a agi en symboles expressifs, comme dans la guérison de l'aveugle-né opérée par onction; bref, il nous a appris ce qu'il faut faire. L'Église l'imite et développe son action. Bénissons-la et vénérons ses rites avec une humilité riche de compréhension supérieure, comme devant une entrée en perspective au fond de laquelle brille le divin vers lequel nous marchons. » Sertillanges, *Revue des jeunes*, 25 décembre 1913, p. 289-290.

Ces signes sacrés, rites, bénédictions, objets sacrés, prières, gestes symboliques, cérémonies, ont bien quelque similitude extérieure avec les sacrements. Ce sont des *signes sensibles*, des *symboles*, comme l'explique le P. Sertillanges. Mais ils en diffèrent essentiellement, puisqu'ils ne sont pas institués par Jésus-Christ et qu'ils ne sont pas destinés à produire, comme les sacrements, la grâce dans les âmes. Cependant le mot *sacramentalia* a pu leur être appliqué d'une manière fort correcte, en raison de leur similitude de *symboles, destinés à produire certains effets spirituels.*

2° *Origine du nom « sacramentalia ».* — L'emploi du mot *sacramentalia* est de date relativement récente (xiie siècle). Avant cette époque, le mot *sacramentum* était indifféremment employé pour désigner les vrais sacrements et les sacramentaux. Les premiers essais de désignations différentes se font jour dès la première moitié du xiie siècle; au xiiie siècle, sous l'influence décisive de Pierre Lombard, la terminologie définitive est en vigueur.

1. *Avant le XIIe siècle.* — *a) En Occident.* — Cette période sera plus spécialement étudiée à l'art. SACREMENT. Il suffit de rappeler ici, en bref, que, dès l'origine, le terme *sacrement* s'est trouvé appliqué à certains rites non sacramentels, mais simplement religieux. C'est ainsi que Tertullien applique le mot de sacrement à la bénédiction de Jacob, dans laquelle il voit l'origine de l'imposition des mains qui suit le baptême, *De baptismo*, c. VIII, *P. L.*, t. II (1860), col. 1208 A; au baptême de Jean, *Adv. Marcionem*, l. IV, c. XXXVIII, t. I, col. 453 A; à certains rites symboliques, comme le baptême du Christ, *Adv. valentinianos*, c. XXVII, t. II, col. 581 A; ou mystiques, comme l'onction consécratoire du Christ, *Adv. Praxeam*, c. XXVIII, t. II, col. 192B, Cf. E. de Backer, dans *Pour l'histoire du mot « sacrement »*. I. *Les anténicéens*, Louvain, 1924, p. 111-113. Du même auteur, *Sacramentum, le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, Louvain, 1911, p. 61 sq. J. Poukens, S. J., a également relevé, dans le sens de cérémonies sacrées, le mot *sacramentum*, une fois chez saint Cyprien, *Epist.*, LXXIV, n. 4, édit. Hartel, p. 802; deux fois chez Firmilien, *Epist.*, LXXV, n. 6, 10, *ibid.*, p. 813 et 818; une fois dans le *De aleatoribus*, n. 5, *ibid.*, p. 97, et une fois dans la *Passio SS. Montani et Lucii*, n. 22, dans von Gebhardt, *Acta martyrum selecta*, Berlin, 1902, p. 160.

Au IVe siècle, cette extension très large de la signification du mot sacrement se maintient chez les auteurs ecclésiastiques. « Tout ce qui est en rapport avec les sacrements et le sacrifice, choses et personnes, était consacré au service divin par une bénédiction particulière. La bénédiction consécratoire, les choses nécessaires à cet effet ainsi qu'à l'administration des sacrements, furent communément appelés aussi « sacre« ments » : *sacramenta catechumenorum, baptismi*. La consignation avec le signe de la croix, l'enquête sur la foi, l'exorcisme, l'onction avec la salive sur les oreilles et les narines, la bénédiction des cendres, leur distribution aux catéchumènes, la bénédiction du sel et sa présentation, tout cela fut appelé sacrement. » Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche*, Fribourg-en-B., 1893, p. 80. Il serait facile de démontrer l'exactitude de cette affirmation, en interrogeant saint Augustin qui, cependant, a commencé à esquisser la théologie des éléments et de l'efficacité des sacrements. Ce Père, en effet, parle du *sacrement* du symbole, de l'oraison dominicale, exactement comme il parle du sacrement de baptême et du sacrement de l'autel, et cela dans le même sermon. *Serm.*, CCXXVIII, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1101 sq. C'est pour lui, vu la pauvreté et l'hésitation du langage ecclésiastique, une nécessité de désigner par le même mot des choses lointainement analogiques et en réalité dissemblables. Leur symbolisme commun autorise cette communauté d'appellation : *Ista dicuntur sacramenta, quia in iis aliud videtur, aliud intelligitur. Serm.*, CCLXXII, *ibid.*, col. 1247. Voir, en ce sens, divers textes d'Augustin : *De peccatorum meritis et remissione*, l. II, c. XXVI, *P. L.*, t. XLIV, col. 176 *(sacramentum catechumenorum); Contra Faustum*, l. XII, c. XIX; l. XIX, c. XI, t. XLII, col. 264, 355; *De catech. rudibus*, c. XXVI, n. 50, t. XL, col. 344 ; *Serm.*, CCXXVII *(sacramentum jejunii et exorcismi)*, t. XXXV, col. 1100.

Cette extension du mot sacrement aux choses et cérémonies liturgiques diverses que nous appelons aujourd'hui sacramentaux, est vraisemblablement la clef qui permet de résoudre maintes difficultés touchant le nombre des sacrements chez les Pères. Voir SACREMENT. Ambroise qui appelle sacrement la lotion des pieds, *De mysteriis*, c. VI, n. 32, *P.L.*, t. XVI (1845), col. 398, n'a en vue sans doute qu'un simple sacramental auquel on recourt, *ut hereditaria peccata tollantur*, non qu'il s'agisse ici du remède contre le péché originel lui-même, mais parce qu'il s'agit d'un remède contre les effets mauvais de ce péché héréditaire, lesquels subsistent même après le baptême. Cf. *De sacramentis*, l. III, c. I, n. 7, *ibid.*, col. 433, et Ambroise lui-même, *In ps. XLVIII*, n. 9, t. XIV, col. 1159.

L'historien du dogme devra constater qu'aucun progrès dans la terminologie ne se produira en Occident avant le XIIe siècle; témoin, les énumérations de saint Pierre Damien († 1072), *Serm.*, LXIX, *P. L.*, t. CXLIV, col. 897 sq.

b) En Orient. — Le même phénomène de terminologie confuse suit une courbe analogue. Au Ve-VIe siècle le pseudo-Denys en est une preuve intéressante. Au début de sa *Hiérarchie ecclésiastique*, l. I, c. I-V, puis, plus loin, l. II, c. I-III; l. III, c. I, les mots ἱεραρχικὰ μυστήρια, ἱερὰ σύμβολα, dont il se sert plus fréquemment pour désigner les vrais sacrements, se trouvent aussi appliqués aux sacramentaux. Dans les μυστήρια et les ἱερὰ σύμβολα, il fait entrer, en effet, la consécration du chrême et de l'autel, le rite consécratoire des moines, le rite de la sépulture qui comportait une onction d'huile sur le corps du défunt. *P. G.*, t. III, col. 372-425, *passim*. Cf. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. III, p. 9; Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 240. Théodore le Studite († 826), s'en tient à la doctrine du pseudo-Denys et enseigne que le saint habit monacal est un « mystère ». Cf. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 338.

L'influence du pseudo-Denys, mêlée sans doute à d'autres considérations personnelles, se retrouvera encore dans la confusion qui règne en certaines énumérations postérieures des sacrements, celle de Job le moine (fin du XIIIe siècle), probablement le même personnage que Job Jasitès, contemporain de Michel Paléologue et de Jean Veccos, qui considère le « saint habit monacal » comme un des sacrements et complète sur ce point Théodore le Studite en distinguant trois degrés dans cet habit, τὸ μικρόσχημα ou μικρόσχημον ou ῥασοφόρον c'est-à-dire le petit habit; τὸ τῆς κουρᾶς τέλειον ἅγιον σχῆμα, l'habit parfait de la tonsure, et enfin τὸ ἀγγελικόν ou μέγα σχῆμα, le grand habit, ou habit angélique. Cf. Jugie, *op. cit.*, p. 19. D'ailleurs la virginité rentre, pour cet auteur, dans le sacrement du saint habit; la consécration et la dédicace de l'église, dans celui de la confirmation, et la consécration du saint chrême — chose étonnante — dans celui de l'eucharistie! L'*elevatio sanctissimæ*, rite accompli après le repas, se réfère également au sacrement de l'eucharistie. Jugie, *op. cit.*, p. 18-19. Le traité de Job, Ἰὼβ ἁμαρτωλοῦ τῶν ἑπτὰ μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας ἐξηγηματικὴ θεωρία καὶ διασάφησις n'est pas édité et est cité par M. Jugie d'après le ms. *64* du *Supplément grec* de Paris.

La dissertation de Job semble avoir été connue de Syméon de Thessalonique qui, au XIVe siècle, considère encore comme un sacrement le saint habit et désigne du nom de sacrement (mystère) un certain nombre de sacramentaux : consécration du saint chrême, consécration de l'autel, dédicace de l'église, sacre de l'empereur, oraison dominicale, heures canoniques, élévation τῆς παναγίας, office des funérailles. Qu'il s'agisse ici de confusion, non de doctrine, mais de simple dénomination, la chose apparaît évidente, tout d'abord parce que Syméon lui-même discerne parfaitement les véritables sacrements des sacramentaux; ensuite, parce qu'à cette époque le nombre septénaire des sacrements était déjà, entre Orientaux et Latins, parfaitement fixé. L'ouvrage de Syméon de Thessalonique, Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν, dans la *P. G.*, t. CLV, col. 175-696. Cf. Jugie, *op. cit.*, p. 19-20.

On trouve la même confusion des sacrements et des sacramentaux sous la même dénomination, au XVe siè-

cle, dans les *Réponses canoniques* de Joasaph, métropolite d'Éphèse, publiées récemment en russe et en grec à Odessa, 1903. Elles appellent encore sacrements la consécration de l'église, le rite des funérailles, l'habit monacal. *Op. cit.*, p. 38.

Au XVIe siècle, même remarque en ce qui concerne Damascène de Thessalonique († 1577), qui appelle sacrement la profession religieuse et le grand habit monacal. Θησαυρός· λόγος γ' εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια. Venise, 1550, p. 49.

2. *Les premiers essais de précision dans la terminologie, au XIIe siècle. — a) Hugues de Saint-Victor.* — Hugues, le premier, semble-t-il, établit une distinction dans l'appellation théologique entre les sacrements véritables et les sacramentaux. Les nombreux objets groupés par Hugues sous le nom de *sacrements* sont rangés par lui en trois catégories : d'abord, les sacrements dans lesquels consiste le salut et par lesquels est reçu le salut, et il donne comme exemple le baptême et l'eucharistie; ensuite, deux autres classes de sacrements, ceux qui, sans être nécessaires au salut, sont utiles à la sanctification, parce qu'ils favorisent l'exercice de la vertu et l'acquisition de la grâce (exemples : eau bénite, cendre); ceux qui sont uniquement institués pour préparer les éléments nécessaires, dans les personnes ou les choses, à l'administration des autres sacrements (rites accessoires des sacrements ou cérémonies et vêtements sacrés pour initier aux ordres les ministres et leur en permettre l'exercice). A ces distinctions opportunes, Hugues joint une terminologie nouvelle : *sacramenta* SALUTIS, *sacramenta* ADMINISTRATIONIS, *sacramenta* EXERCITATIONIS. Les deux dernières catégories sont les sacramentaux. Voir les textes dans *De sacramentis*, l. I, part. IX, c. VII; part. X, c. I, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 327 AB; 439 A. Voir également ici HUGUES DE SAINT-VICTOR, t. VII, col. 280.

b) Les canonistes et théologiens contemporains d'Hugues. — S'inspirant sans doute de lui, ils établissent quatre catégorie de sacrements. C'est la *species quadriformis sacramentorum*, qu'on trouve dans certains textes, la plupart inédits et que nous connaissons, grâce à la transcription qu'en a faite J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 359-363. « Cette division en quatre catégories, déclare cet auteur, embrasse dans un même ensemble les sacrements proprement dits et les rites moins importants que nous appelons aujourd'hui *sacramentaux;* elle distingue parmi eux, avec de légères divergences dans la répartition de quelques rites, les *sacramenta salutaria*, les *ministratoria*, les *veneratoria* et les *præparatoria*. Les principaux auteurs qui l'emploient sont Rufin, Étienne de Tournai, Jean de Faënza, Sicard de Crémone, la *Summa Lipsiensis* et Huguccio, tous canonistes, et un annotateur anonyme de Pierre Lombard. D'autres noms pourraient encore s'ajouter à cette liste, comme divers plagiaires anonymes de Rufin... » *Op. cit.*, p. 359. Tous ces auteurs s'échelonnent de 1157 à la fin du XIIe siècle. C'est, de toute évidence, Rufin qui est l'initiateur de cette classification usuelle chez les canonistes. J. de Ghellinck n'hésite pas à penser qu'Hugues de Saint-Victor est entré pour une grande part dans l'élaboration de la formule, en raison de l'influence exercée par ses écrits. P. 365. Il n'est pas difficile, en effet, d'établir des rapprochements directs entre les trois dernières classes des canonistes d'une part, et, d'autre part, les deux dernières classes d'Hugues. P. 366-369. Toutefois la classe des *veneratoria*, tout en recevant quelque inspiration d'Hugues, pourrait bien prendre plus directement son origine dans les œuvres liturgiques et les homiliaires de l'époque carolingienne. P. 368-369.

c) Abélard. — S'appuyant sur la distinction que formule de son côté Hugues de Saint-Victor, Abélard et son école retiennent pour vrais sacrements, *sacramenta majora*, les seuls sacrements « spirituels », c'est-à-dire ceux qui donnent le salut; tous les autres deviendront les *sacramenta minora*, c'est-à-dire les sacrements de moindre importance. *Epitome theologiæ christianæ*, part. III, c. XXVIII, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 173. Mais déjà, avec d'autres expressions, la discrimination était établie par d'autres auteurs. Alger de Liége († 1131) divisait les sacrements en sacrements de *nécessité* et sacrements de *dignité*. *De misericordia et justitia*, l. III, c. LV, *P. L.*, t. CLXXX, col. 956. Hugues de Saint-Victor, dans un des textes précités, parlait des sacrements *principaux*, concernant le salut, et des sacrements *non nécessaires* au salut. *De sacramentis*, l. I, part. IX, c. VII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 327; il appelle même ces derniers, lui aussi, *sacramenta minora*. *Ibid.*, l. II, part. IX, c. I, col. 471. L'expression *sacramenta principalia* se retrouve encore dans l'ouvrage *De cæremoniis sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis*, attribué à Robert Paululus, l. I, c. XII, *P. L.*, t. CLXXVII. col. 388.

Le mot seul, pour désigner une chose déjà si distinctement observée, restait à trouver.

3. *Le mot sacramentalia aux XIIe et XIIIe siècles.* — On en trouve un premier exemple dans une charte de 1143; mais ici, le mot *sacramentalia* est employé dans un sens juridique, les *instrumenta* du *sacramentum*-serment. Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, au mot *Sacramentum* (en fin de l'article), t. VI, Paris, 1846, p. 16.

Si le mot était trouvé, il fallait lui donner un sens théologique. Ce fut, semble-t-il, l'œuvre de Pierre Lombard et non, comme l'affirme P. Pourrat, d'Alexandre de Halès. *La théologie sacramentaire*, p. 244, note 1. *Catechismus et exorcismus neophytarum sunt, magisque* SACRAMENTALIA *quam sacramenta dici debent. Sent.*, l. IV, dist. VI, n. 8, *P. L.*, t. CXCII, col. 855. On le trouve aussi, vers la même époque, chez le canoniste Rufin (cf. dom Gaspard Lefebvre, dans *Liturgia*, Paris, 1930, p. 754) et Huguccio de Ferrare (cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique...*, p. 342).

Mais les commentateurs de Pierre Lombard lui donneront désormais droit de cité. Alexandre de Halès, saint Bonaventure, saint Thomas en parleront couramment, comme d'un terme par tous admis; cf. saint Thomas, IIIa, q. LXV, a. 1, ad 8um. Parfois, saint Thomas emploie l'expression équivalente de *sacra*, Ia-IIæ, q. CVIII, a. 2, ad 2um; IIa-IIæ, q. XCIX, a. 1.

3° *Définition.* — 1. *Les définitions proposées avant le Code.* — L'idée de sacramental, primitivement attachée aux rites accessoires des sacrements, puis transportée à toutes sortes de cérémonies religieuses, voire d'objets religieux, a obligé les théologiens à donner du sacramental une définition aussi compréhensive que possible.

Ce souci entraîne nécessairement quelque embarras. Ainsi que le note Hugon, *De sacramentis in communi*, q. VI, a. 3, n. 3, « les uns veulent comprendre sous ce vocable : *a)* les rites employés dans les sacrements; *b)* les bénédictions extrasacramentelles; *c)* les choses bénites elles-mêmes; *d)* certaines œuvres pies. D'autres répugnent à considérer comme sacramentaux les cérémonies qui sont simplement ordonnées à une plus grande solennisation du sacrement ». *Tractatus dogmatici*, t. III, Paris, 1931, p. 167-168. Dès lors, suivant qu'on voudra ou non exclure des sacramentaux les simples cérémonies, ou encore certaines prières ou certaines œuvres pies, la définition des sacramentaux pourra varier assez sensiblement.

Quelques exemples : Nous avons lu plus haut la définition de Suarez. Elle est restreinte aux seuls rites accessoires de l'administration des sacrements. Ce qui n'empêche pas ce théologien de compléter sa pensée : *Verum est et observatione dignum, quia cæremoniæ*

sacramentorum ejusdem fere rationis sunt cum nonnullis aliis ritibus qui extra sacramenta fiunt et observantur; ideo nomen sacramentalia latius frequenter usurpari. Loc. cit., n. 4.

Dans son opuscule classique, *De sacramentalibus*, Rome, 1907, p. 7, le P. Arendt, S. J., donne une définition aussi compréhensive que possible : *Sacramentalia sunt signa ad cultum Dei externum legitime instituta, quibus Ecclesia Christi tanquam instrumentis utitur ad ceteros effectus supernaturales in sua ordinaria potestate contentos, præter proprium sacramentorum propriumque sacrificii effectum, fidelibus impertiendos.* Cette définition présente un grave défaut, celui d'être trop longue.

Chr. Pesch a voulu en conserver l'essentiel et la résume ainsi : *Sacramentalia sunt signa sacra ab Ecclesia adhiberi solita ad fidelibus impertiendos fructus impetrationis ecclesiasticæ. Prælectiones dogmaticæ*, t. vi, n. 332.

Autre définition très acceptable, celle de Lehmkuhl : *Sacramentalia sunt ritus et cæremoniæ sacræ ab Ecclesia institutæ, aut res ab ipsa sanctæ et benedictæ, ad pium et salutarem usum fidelium destinatæ. Theol. moral.*, t. ii, n. 3.

Voici maintenant une définition qui exclut les cérémonies : *Sacramentalia sunt res quædam sacræ vel ritus sacri, ab Ecclesia instituta et extra vel infra sacramentorum administrationem adhibita, quæ ex Ecclesiæ interventione virtutem habent, a dispositione subjectiva fidelium independentem : vel deputandi personam seu objectum cultui divino, vel procurandi varia beneficia et auxilia, tam spiritualia, quam temporalia.* De Smet, *De sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione*, Bruges, 1915, n. 193. Très complète, évidemment, et circonscrivant bien son objet; mais plus longue encore que celle d'Arendt.

D'autres veulent exclure non seulement les cérémonies, mais encore certaines œuvres pies; bien plus, elles restreignent les effets des sacramentaux, tout au moins dans l'intention dernière de l'Église, aux effets spirituels. Ainsi Van Noort : *Res sensibilis, legitime instituta, ad spirituales effectus significandos et producendos. De sacramentis*, t. i, n. 153. On reproche à cette définition d'être imprécise, parce qu'elle restreint les effets des sacramentaux aux effets spirituels et qu'elle ne souligne pas le rôle de l'Église dans leur mode d'action. Le premier de ces reproches peut s'adresser également à la définition de Noldin : *Signa sacra ab Ecclesia instituta, quibus, potestate Ecclesiæ a Christo collata, fidelibus effectus supernaturales communicantur. De sacramentis*, n. 44.

Dans toutes ces définitions, on l'a pu remarquer, seul Lehmkuhl parle encore expressément des *cérémonies* sacrées. Les autres s'abstiennent d'employer ce mot ou même repoussent, dans leurs explications, la chose. Comme le fait observer Hervé, *Manuale theologiæ dogmaticæ*, t. iii, n. 521, les théologiens postérieurs à Bellarmin ont, dans l'ensemble réservé le nom de *cérémonies* aux rites accessoires de l'administration des sacrements et le nom de *sacramentaux* aux choses et aux actions qui, employées en dehors des sacrements, présentent avec les sacrements quelque similitude. Voir également de Smet, *op. cit.*, n. 193, note 3; Fr. J. Connell, *De sacramentis Ecclesiæ*, t. i, Bruges, 1933, n. 90.

2. *La définition officielle du Code.* — Depuis la publication du Code, la plupart des auteurs s'en tiennent à la définition contenue dans le canon 1144 : *Sacramentalia sunt res aut actiones, quibus Ecclesia, in aliquam sacramentorum imitationem, uti solet ad obtinendos, ex sua impetratione, effectus præsertim spirituales.* On peut dans cette définition, relever les points qu'elle précise et ceux qu'elle laisse encore volontairement dans l'indécision.

a) Précisions apportées par la définition officielle. — En premier lieu, la définition précise l'*objet* constituant le sacramental : *chose* ou *action*, non pas quelconques dans l'ordre religieux, mais présentant *une similitude extérieure avec les sacrements.* Par là, il semble bien que les simples cérémonies soient exclues. Toutefois d'excellents auteurs maintiennent encore aujourd'hui que les « rites vénérables contenant un sens profond et qu'on a coutume d'employer dans l'administration des sacrements sans constituer toutefois une partie essentielle du signe extérieur sacramentel, doivent être appelés sacramentaux, parce qu'ils appartiennent aux sacrements. » Diekamp-Hoffmann, *Theologiæ dogmaticæ manuale*, t. iv, Tournai-Paris, 1934, p. 74.

En affirmant ensuite dans les sacramentaux *une certaine imitation des sacrements*, la définition montre en quoi consiste la similitude de ceux-là à l'égard de ceux-ci. Comme les sacrements, les sacramentaux sont des signes *sensibles* et *pratiques*, institués en vue d'obtenir des effets principalement spirituels.

Mais elle montre aussi, en troisième lieu, *en quoi diffèrent sacrements et sacramentaux.* Dans les sacrements, l'efficacité du signe pratique vient de la volonté même du Christ qui confère aux rites institués par lui, dûment accomplis et reçus, la vertu de produire l'effet signifié par eux; dans les sacramentaux, c'est la *prière de l'Église* qui intervient pour obtenir de Dieu les bienfaits qu'on attend de leur usage. Sacrements et sacramentaux sont donc différents en raison de leur mode d'action.

Mais, en quatrième lieu, il convient encore de marquer une profonde différence entre les uns et les autres quant à l'*effet produit.* Dans les sacrements dignement reçus, l'effet est la grâce sanctifiante; dans les sacramentaux, l'effet est désigné par le Code d'une manière très générale : « des effets surtout spirituels », qui excluent, à coup sûr, la grâce sanctifiante, spirituel n'étant pas ici synonyme de surnaturel.

b) Points laissés dans l'indécision. — Tout d'abord, la question des rites sacramentels accessoires n'est pas touchée, du moins directement dans la définition du Code. Nous avons vu, dans Diekamp, ainsi que dans Lehmkuhl, les cérémonies sacramentelles conservées au nombre des sacramentaux. L'énumération rapportée plus loin, voir col. 175, d'après dom Lefebvre, montrera que cette conception peut encore présenter une part de vérité.

Un second point plus important est celui de l'*institution des sacramentaux.* Plusieurs auteurs, à ce sujet, restent volontairement dans le vague : Van Noort insiste sur la formule : *legitime instituta.* Chr. Pesch tourne la difficulté : *signa sacra ab Ecclesia adhiberi solita.* C'est que ces auteurs veulent encore sauvegarder l'opinion d'après laquelle *certains* sacramentaux auraient été institués par le Christ lui-même. Le P. Arendt *op. cit.*, p. 16, cite l'*Oraison dominicale* et le *Lavement des pieds* du jeudi saint.

La plupart des auteurs cependant estiment que *tous* les sacramentaux sans exception sont d'institution purement ecclésiastique. Chr. Pesch va même jusqu'à dire que cette dernière opinion, *communissima doctrina theologorum*, nous permet de nier en toute sécurité la probabilité de l'autre. *Op. cit.*, n. 333. Si le Christ s'est servi d'exorcismes, s'il a pratiqué le lavement des pieds, il ne les a pas, pour autant, institués *comme sacramentaux;* c'est de l'Église seule que relève cette institution, faite pour commémorer pieusement l'exemple donné par le Christ. Id., *ibid.;* cf. J. Connell, *op. cit.*, n. 90, et surtout Cappello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis...*, t. i, Turin, 1921, p. 72, n. 99. Bien que la définition officielle ne tranche pas ce petit débat théologique, on doit estimer que ces derniers auteurs sont dans le vrai. Sans doute, comme l'explique

Noldin, on peut rapporter au Christ d'une manière médiate et générale l'institution des sacramentaux, parce que tout d'abord le Christ a donné à l'Église le pouvoir de les instituer et qu'ensuite, en ce qui concerne plusieurs d'entre eux, les bénédictions et les exorcismes, par exemple, il apparaît des récits évangéliques que Jésus-Christ les a pratiqués et en a, par conséquent, laissé la formule générale à ses apôtres. Mais l'institution immédiate du signe sacré, destiné à obtenir par l'impétration de l'Église des fruits surtout spirituels, appartient, comme la nature même des choses l'exige, à l'Église seule. La nature des choses, dans le cas présent, c'est l'*effet* produit par le sacramental. Saint Thomas s'appuie sur cette raison pour démontrer que le sacramental, dans la nouvelle Loi, est laissé à la libre institution de l'Église : « Les sacrements de la nouvelle Loi, dit-il, nous communiquent la grâce qui vient du Christ et c'est pourquoi il a dû les instituer; mais les sacramentaux *(sacra)* ne nous donnent pas la grâce. Ainsi nous ne la recevons pas dans la consécration d'un temple, d'un autel ou d'un autre objet, ni dans la célébration même des solennités. Et, parce que ces choses, considérées en elles-mêmes, n'appartiennent pas nécessairement à la grâce intérieure, le Seigneur a laissé leur institution à la libre disposition des fidèles. » Ia-IIæ, q. CVIII, a. 2, ad 2um. Que l'Église ait reçu de Jésus-Christ le pouvoir d'établir des sacramentaux, cela découle immédiatement de la doctrine du concile de Trente relative au pouvoir d'établir des cérémonies dans l'administration des sacrements, sess. VII, *De sacram. in genere*, can. 13, Denz.-Bannw., n. 856; d'établir et de modifier, dans l'administration des sacrements ce qui n'appartient pas à leur substance. Sess. XXI, c. II, id., n. 931. On peut en effet appliquer à l'Église ce que saint Paul dit des apôtres, *ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei*, I Cor., IV, 1, saint Paul devant lui-même « disposer » les détails de l'administration de l'eucharistie. I Cor., XI, 34. Toute la tradition relative au développement du culte dans l'Église témoigne en faveur de ce pouvoir. Voir ici CÉRÉMONIES, t. II, col. 2139 sq. Sur la parfaite correspondance d'un tel pouvoir avec les exigences de la psychologie humaine, voir le concile de Trente, sess. XXII, c. V et can. 7, Denz.-Bannw., n. 943, 954; plus haut, col. 466.

Sans trancher la question théoriquement controversée de l'institution de *tous* les sacramentaux par l'Église, le canon 1145 semble être en faveur de l'opinion aujourd'hui communément admise par les canonistes et les théologiens : *Nova sacramentalia constituere aut recepta authentice interpretari, ex eisdem aliqua abolere aut mutare, sola potest Sedes apostolica.*

II. DIVISIONS ET ÉNUMÉRATIONS. — Nous employons ici le pluriel à dessein, en raison surtout des anciennes divisions et énumérations qu'il est bon de signaler à titre documentaire et de la nouvelle division suggérée par le Code avec les énumérations qui s'y rapportent logiquement.

1° *Les anciennes divisions et énumérations.* — 1. Les anciens théologiens avaient réparti, sans grand fondement d'ailleurs, ainsi que le notent Sylvius, *In IIIam part. Summæ S. Thomæ*, q. LXXXVII, a. 3, et les carmes de Salamanque, *De sacramentis in genere*, disp. X, dub. I, n. 8, une première énumération des sacramentaux, consacrée par l'usage et résumée dans ce vers mnémotechnique :

Orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens.

Orans, c'est l'oraison dominicale et les autres prières, surtout publiques, prescrites par l'Église et faites en son nom. — *Tinctus*, c'est l'aspersion de l'eau bénite et les onctions saintes. — *Edens*, c'est la manducation des nourritures bénites par l'Église, par exemple le pain bénit. — *Confessus*, c'est la confession générale qui se fait au début de la messe, à la distribution de la communion ou au cours de la récitation de l'office. — *Dans*, c'est l'aumône et les autres œuvres de miséricorde spécialement recommandées par l'Église. — *Benedicens*, ce sont les bénédictions de tous genres, réservées ou non réservées, accordées aux personnes et aux choses, par le pape, les évêques ou les prêtres. — Ces quelques indications suffisent pour montrer, contre certains auteurs (comme Van Noort et Noldin), que l'oraison dominicale et des œuvres pies, aumônes corporelle et spirituelle, peuvent *devenir* sacramentaux, si le *Pater* est récité *au nom de l'Église* dans les offices prescrits par elle, si l'aumône est faite *d'après les indications* de l'Église (compensation des dispenses du carême, aumône en faveur d'œuvres d'apostolat recommandées).

2. Une deuxième nomenclature ancienne énumère *sept* sortes de sacramentaux :

Crux, aqua, nomen, edens, ungens, jurans, benedicens.

Crux est l'indication de la valeur, comme sacramental, du signe de la croix. — *Aqua*, c'est l'*eau lustrale* et l'usage qu'on en fait. — *Nomen* est l'invocation du saint nom de Jésus (on ne voit pas très bien, comment cette invocation peut constituer un sacramental). — *Edens* et *benedicens* gardent la même signification que précédemment. — *Ungens* désigne expressément les onctions d'huile sainte et *jurans*, les exorcismes.

On trouvera d'ailleurs très facilement, chez les anciens auteurs, d'autres énumérations plus compréhensives. Ces nomenclatures, quelque peu arbitraires, devaient nécessairement posséder une grande élasticité pour répondre à la nécessité d'inclure tous les sacramentaux.

2° *Les divisions modernes.* — Les théologiens contemporains ont éprouvé le besoin d'établir des divisions et des énumérations plus sérieuses. Leurs précisions ont abouti certainement, à peu de chose près, à la solution définitive proposée par le droit canonique : *Sacramentalia sunt* RES *aut* ACTIONES. Si l'objet qui constitue le sacramental est quelque chose de transitoire, comme une bénédiction, on rapporte à l'*action* le sacramental de ce genre. Si l'objet est quelque chose de permanent, comme une chose bénite, on rapporte aux *choses* ce sacramental. Une telle division semble adéquate et renferme tous les sacramentaux passés, présents et futurs. Sur cette division, Noldin a une comparaison heureuse : les sacramentaux-*choses* sont comparables à l'eucharistie qui demeure; les sacramentaux-*actions* sont comparables aux autres sacrements qui, une fois appliqués, n'existent plus. *Op. cit.*, n. 45, 1.

Sous cette division générale, il n'est pas difficile de trouver, dans les textes du Code lui-même, une division plus précise, distribuant les sacramentaux-actions en trois groupes distincts : les *consécrations*, can. 1147, § 1; les *bénédictions*, can. 1147, § 2-4; les *exorcismes*, can. 1151-1153. La plupart des auteurs, rangeant dans un même groupe consécrations et bénédictions, admettent donc une triple classe de sacramentaux : les bénédictions et consécrations, les exorcismes, les choses bénites ou consacrées. Cf. J. Connell, *op. cit.*, n. 91.

On se reportera ici à BÉNÉDICTION, t. II, col. 670 sq.; EXORCISME, t. V, col. 1762 sq.

L'article BÉNÉDICTION étant antérieur au Code, il faut noter ici les précisions apportées par le canon 1148, concernant la distinction entre *bénédictions simplement invocatives*, appliquées à certaines *choses* (bénédiction des mets, des maisons, des champs, etc.) ou à certaines *personnes* (bénédiction nuptiale, de la mère *post partum* [relevailles], du Saint-Sacrement), pour obtenir de Dieu faveur et protection; — et les *bénédictions constitutives* et les *consécrations*, qui font de la *chose* ou de

la *personne* à qui elles sont imparties des êtres consacrés d'une façon permanente au service de Dieu (consécration d'église, d'autel, de calice, bénédiction de ciboire ou de cloche; première tonsure cléricale, bénédiction d'une vierge, d'un abbé, d'un roi, etc.).

3° *Énumération complète des sacramentaux.* — Une telle énumération serait l'exposé *liturgique et rubrical* des sacramentaux. Dom Gaspard Lefebvre l'a faite, avec les explications utiles, dans le manuel *Liturgia*, Paris, 1930, p. 764-790. Le principe de l'énumération est rationnel. L'auteur passe « en revue les sacramentaux qui se groupent autour du saint sacrifice et des sacrements, c'est-à-dire autour du baptême, de la pénitence, de l'eucharistie, de la confirmation, de l'extrême-onction, de l'ordre, du mariage — en les présentant dans cet ordre — et les sacramentaux qui concernent toutes les nécessités des chrétiens dans leurs occupations journalières ». P. 764.

1. *Baptême.* — *L'eau bénite*, avec la bénédiction des fonts, la bénédiction de l'eau les dimanches, les bénitiers; les *cérémonies du baptême*, avec l'exsufflation et les exorcismes, les signes de croix, les impositions des mains, l'imposition du sel, l'insalivation, les onctions, le chrémeau, le cierge.

2. *Pénitence.* — Les cendres, les cérémonies et prières du sacrement de pénitence, les psaumes pénitentiaux, le coup de baguette des grands pénitenciers romains.

3. *Eucharistie.* — Encensements, lavabo, oblation du pain et du vin, eulogies ou pain bénit; le geste du prêtre se frappant la poitrine, le mélange de l'eau et du vin, le *Pater* et le dernier évangile ; le baiser de paix et la bénédiction.

Au cours de la messe, se bénissaient autrefois un grand nombre de sacramentaux : on a conservé quelques-uns de ces rites, tels que la bénédiction des saintes huiles, les ordinations des clercs, la consécration des évêques, la bénédiction des abbés et des abbesses, la consécration des vierges, la profession monastique, le sacre des rois et des reines, la bénédiction nuptiale, etc. C'est aussi en relation avec la messe qu'on procède à certaines bénédictions, en les faisant immédiatement avant, ou même pendant, parce que les objets bénits s'y rapportent par leur destination. C'est ainsi que l'on trouve dans le missel la bénédiction de l'eau, des cendres et du cierge pascal, dont nous avons déjà parlé, et la bénédiction des cierges (cierge pascal et cierges de la Chandeleur), des rameaux, de l'agneau pascal et des œufs de Pâques (en certains endroits), des *Agnus Dei* (à Rome, par le pape), de la rose d'or (pareillement bénite par le pape). La bénédiction du pain, au moment de l'offertoire, complétée par sa distribution à la fin de la messe, est l'une des plus vénérables, encore que le cérémonial romain ne la connaisse point; elle existe encore en de nombreux diocèses de France. Certains rites, tout en étant étrangers au saint sacrifice, ont cependant un rapport plus ou moins lointain avec lui. Ces sacramentaux sont la bénédiction des cloches et des orgues, la bénédiction des calices, la bénédiction des ornements sacerdotaux, des nappes d'autels, des linges sacrés, le lavement des pieds, la bénédiction de la première pierre et la dédicace d'une église, la bénédiction d'un pèlerin, et tous les rites des funérailles, y compris la bénédiction des cimetières, des tombes et des croix de cimetières.

4. *Confirmation, extrême-onction et ordre.* — Le symbolisme de l'huile doit être mis en relief, tant en ce qui concerne l'huile des infirmes et celle des catéchumènes que le saint chrême, dont la bénédiction ou la consécration se fait le jeudi saint par l'évêque. On doit considérer comme sacramentaux différentes cérémonies de la confirmation; la première imposition des mains, la forme de croix donnée à l'onction, le léger soufflet. Pareillement, dans l'extrême-onction, les prières et exorcismes et, après l'administration du sacrement, la bénédiction des malades et la recommandation de l'âme. Dans l'administration du sacrement de l'ordre, l'Église a introduit divers sacramentaux qui constituent des cérémonies parfois très importantes. La tonsure, les ordres mineurs et le sous-diaconat lui-même pourraient bien n'être ici que des sacramentaux. Voir Ordre, t. xi, col. 1380. De plus, parmi les sacramentaux qui ont des *analogies avec le sacrement de l'ordre*, il faut énumérer : la bénédiction des palliums, la bénédiction d'un abbé ou d'une abbesse, celle des vierges consacrées à Dieu; la profession religieuse, le sacre d'un roi ou d'une reine. Voir Sacre des Rois, col. 482.

5. *Les sacramentaux qui se rapportent au mariage.* — Outre la bénédiction nuptiale, qui se donne normalement à la messe de mariage, il faut aussi compter la bénédiction de l'anneau et même la bénédiction du lit nuptial, ainsi que la cérémonie des relevailles. L'Église a aussi une bénédiction pour les personnes stériles et pour les femmes enceintes qui sont en péril.

6. Enfin, on peut énumérer *les sacramentaux qui se rapportent à la sanctification de la vie quotidienne*, que l'Église sans doute n'a jamais rendus obligatoires, mais qui peuvent avoir une grande portée dans la sanctification de nos occupations les plus ordinaires : benedicite, grâces, angelus, processions, saluts et bénédictions du Saint-Sacrement, etc.

Dom Lefebvre termine son exposé liturgique et rubrical par une liste alphabétique des sacramentaux, en s'inspirant du rituel et de l'ouvrage de dom Picard, *Sacramentaux ou consécrations et bénédictions de l'Église*, Abbaye de Maredsous. *Op. cit.*, p. 787-790.

III. Efficacité. — Nous étudierons un double aspect de l'efficacité des sacramentaux, leur *mode d'action*, leurs *effets*.

1° *Mode d'action.* — Il semble qu'ici, une distinction préalable s'impose entre « choses » et « actions ».

1. Quant aux *choses* ou *personnes* bénites d'une bénédiction constitutive ou consacrées, il semble qu'on doive dire que le sacramental agit *ex opere operato.* Si ces bénédictions ou consécrations sont faites dans les formes prescrites, données et, s'il s'agit de personnes, reçues avec l'intention nécessaire, la bénédiction ou la consécration restent acquises, quelles que soient les dispositions du ministre ou même du sujet. Choses et personnes sont et demeurent dédiées au service de Dieu. L'*ex opere operato* s'explique ici parce que la bénédiction ou la consécration n'apporte aux choses et aux personnes qui en sont l'objet qu'une sainteté et dignité extérieures, qui ne ressemble pas à la sanctification intérieure opérée par les sacrements. Diekamp, *op. cit.*, p. 75.

2. Quant aux exorcismes et aux bénédictions simples, que le Code comprend sous le nom d' « actions », plusieurs opinions doivent être envisagées. — *a)* Bellarmin, *De sacramentis*, l. II, c. xxxi, prop. 3, opine que les sacramentaux sont, quant à leur mode d'action po.r ce qui est des *beneficia minora*, ce que les sacrements sont par rapport à la grâce et à la justification. Ils agiraient donc *ex opere operato.* Dominique Soto estime qu'il en est ainsi, même pour la rémission des péchés véniels. *In IV*um *Sent.*, dist. XV, q. ii, a. 3. Plusieurs autres auteurs s'abritent derrière leur opinion. Cf. Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, n. 321. Il ne s'agit, répétons-le, que d'une opinion, à laquelle ces auteurs n'accordent que valeur de probabilité. On doit cependant estimer que cette explication n'est pas suffisamment probable pour être retenue. Une raison péremptoire, c'est que ces grâces secondaires, si accessoires soient-elles par rapport à l'infusion de la grâce sanctifiante, ne peuvent cependant être accordées à l'homme que par Dieu. Or, les sacramentaux sont d'ins-

titution ecclésiastique, et l'Église ne saurait avoir la prétention d'instituer des signes efficaces conférant des grâces qui sont du seul ressort de Dieu. Ensuite, dans l'hypothèse de Bellarmin, on se heurte à d'extrêmes difficultés pour expliquer comment, nonobstant l'efficacité *ex opere operato*, les sacramentaux n'obtiennent pas toujours leur effet, même lorsque les sujets qui en réclament pour eux les fruits sont dans des dispositions suffisantes. Enfin, les formules déprécatives dont se sert l'Église dans la bénédiction des sacramentaux indiqueraient qu'il ne peut être ici question d'une efficacité *ex opere operato* (cependant il ne faudrait pas urger cet argument). L'affirmation de Bellarmin, que Jésus-Christ aurait conféré à l'Église le pouvoir nécessaire à ce mode d'action des sacramentaux, ne repose sur aucun fondement. Coninck, *De sacramentis*, q. LXXI, a. 3, n. 28 sq. Cf. Suarez, *De sacramentis*, disp. XV, sect. IV, n. 5; De Lugo, *De pænitentia*, disp. IX, sect. IV, n. 59; S. Alphonse de Liguori, *Theol. mor.*, l. VI, n. 92.

b) Faut-il admettre que les bénédictions et exorcismes agissent *ex opere operantis*, au sens où l'on entend dans la théologie catholique ce mode d'action? Voir OPUS OPERATUM, OPUS OPERANTIS, t. XI, col. 1084. La réponse négative s'impose encore et tous les théologiens sont d'accord sur ce point. L'efficacité des sacramentaux, en effet, ne dépend pas essentiellement des dispositions du ministre et du sujet. Sans doute, une plus grande sainteté dans le ministre du sacramental — même en dehors des charismes spéciaux que Dieu pourrait conférer à un prêtre en raison de son éminente sainteté — peut influer et influe réellement sur l'effet ordinaire du sacramental; mais cette influence ne fait que s'ajouter à ce que le sacramental produirait par lui-même, en dehors de toute considération des qualités du ministre. Nul ne dira que la bénédiction donnée, au nom de l'Église, par un prêtre en état de péché mortel, ne sera pas efficace. D'autre part, il faut dans le sujet des dispositions suffisantes, afin qu'il n'existe pas en lui un obstacle à l'effet du sacramental; mais, tout comme dans la réception des sacrements, ces dispositions ne sont que les conditions et non les causes de l'efficacité du sacramental. Donc, celui-ci n'agit pas *ex opere operantis*.

c) La *solution communément admise* est que les sacramentaux de ce genre agissent à la fois *ex opere operato* et *ex opere operantis*. Et, en cela, s'affirme une fois de plus leur ressemblance et leur différence par rapport aux sacrements.

Ex opere operato est posée, par le sacramental, la puissance d'intercession de l'Église. Et c'est par là que l'efficacité des sacramentaux se distingue nettement de l'efficacité des bonnes œuvres, laquelle est tout entière *ex opere operantis*. Cette puissance d'intercession, dit Cappello, *op. cit.*, n. 102, renferme trois éléments : la puissance donnée par le Christ à l'Église contre les démons; la vertu même de la croix et du nom de Jésus, qui préside à la confection et à l'application des sacramentaux; enfin la particulière puissance de prière qui appartient à l'Église, épouse chérie du Christ. C'est cette impétration qui est infailliblement posée par le sacramental : *ex sua impetratione*, dit la définition du Code.

Mais l'intervention de l'Église agit *ex opere operantis* et, par là, s'affirme la différence qui sépare le sacramental du sacrement. Sans doute, la prière de l'Église est toute puissante auprès de Dieu, parce qu'elle renferme toutes les conditions requises pour que, en raison des promesses faites par Jésus-Christ, elle soit pleinement efficace. Toutefois, il faut se souvenir que les prières de l'Église, si efficaces soient-elles de leur nature, ne sont pas toujours exaucées. Ce fait n'est qu'une application des principes de saint Thomas sur le mérite et l'efficacité de la prière. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 15, ad 2um. et a. 7, ad 2um et ad 3um. La prière, même la meilleure, n'est pas toujours exaucée, soit parce qu'elle demande des biens qui ne conviennent pas au salut éternel, soit parce que le moment d'être exaucé n'est pas encore venu, soit parce que celui pour qui l'on prie n'est pas dans les dispositions nécessaires pour recevoir la grâce demandée. Cf. Suarez, *op. cit.*, n. 7; De Lugo, *op. cit.*, n. 63; S. Alphonse, *op. cit.*, n. 93.

2° *Effets.* — Une remarque générale s'impose. L'efficacité des sacramentaux étant en corrélation étroite avec l'efficacité des prières de l'Église, c'est par l'objet même de ces prières que nous pourrons définir l'effet des sacramentaux, se diversifiant selon les différentes variétés de sacramentaux. Les sacramentaux improprements dits, comme sont les cérémonies employées dans le culte, n'ont aucun objet spécial déterminé : ils ne sont institués que pour inspirer un plus grand respect des sacrements et des dispositions plus adéquates, pour en faire mieux saisir l'importance et la valeur sanctifiante. C'est donc un effet général de ce genre qu'ils obtiendront à ceux qui correspondront à cette intention de l'Église. Mais, dans le sens récent du mot, les sacramentaux proprement dits sont employés par l'Église, dit le canon 1144, *ad obtinendos ex sua impetratione effectus præsertim spirituales*. Le terme *surnaturel* employé par certains auteurs a fait place à l'expression *præsertim spirituales*. « L'effet des sacramentaux, écrit Cappello, *op. cit.*, n. 104, par le fait même qu'il s'obtient en vertu de la valeur impétratoire des prières de l'Église, n'est pas un effet naturel, mais surnaturel. Toutefois, surnaturel en raison de son origine, c'est-à-dire de la prière qui l'obtient, cet effet peut se rapporter à des bienfaits soit d'ordre spirituel, soit d'ordre temporel. Mais, comme la fin prochaine de l'Église est la sanctification des hommes et sa fin éloignée leur salut éternel, il s'ensuit que l'intention et l'institution de l'Église, dans les sacramentaux, visent des effets surtout spirituels. »

Ces effets, d'après la classification courante des théologiens, se réduisent à quatre genres principaux : la *rémission des péchés véniels*, l'*obtention des grâces actuelles*, l'*éloignement des démons* et la *concession de quelque bien temporel*. La *rémission de la peine temporelle* est un effet parfois attribué aux sacramentaux, mais sur lequel les théologiens n'ont jamais été d'accord. On l'examinera donc ici plus attentivement.

1. *Rémission du péché véniel.* — Évidemment, pas de péché mortel remis par les sacramentaux. Le péché véniel lui-même n'est remis qu'indirectement, en ce sens que le sacramental produit en nous, par le fait que nous l'employons, un mouvement de ferveur qui nous fait obtenir de Dieu cette rémission, soit que ce mouvement se produise purement *ex opere operantis*, soit que Dieu le provoque en nous à l'occasion du sacramental. Cf. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXVII, a. 3; *De malo*, q. VII, a. 12.

2. *Obtention des grâces actuelles.* — Non pas *ex opere operato*, mais en raison de l'intercession de l'Église en faveur des fidèles. Ces grâces sont surtout l'effet des sacramentaux inclus dans les rites par lesquels l'Église consacre une personne à son service spécial, ou encore marque son entrée dans un état particulier de la vie chrétienne. Exemples : la consécration d'un abbé, la bénédiction nuptiale, l'onction royale, la première tonsure, très probablement les ordres mineurs.

3. *Éloignement des démons.* — L'Église possède un pouvoir spécial que le Christ lui a communiqué, pour combattre les démons dans leur œuvre néfaste. Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXX; IIIa, q. LXXI, a. 3; *De potentia*, q. VI, a. 10; *In IVum Sent.*, dist. VI, q. II, a. 3, qu. 2. C'est pour éloigner, conjurer, infirmer directement ou indirectement les efforts de l'esprit du mal que l'Église intervient par ses sacra-

mentaux et principalement par les exorcismes. Le sacramental à l'égard du démon n'a qu'une puissance vraisemblablement *morale* et, parce qu'il n'a pas l'efficacité *ex opere operato* du sacrement, l'Église, avec prudence et raison, joint à l'emploi du sacramental contre le démon d'autres moyens bien propres à obtenir l'effet désiré : jeûne, sainteté éminente dans le ministre du sacramental, reliques, étole, signes de croix, eau bénite, injonctions faites au nom de Dieu, etc.

4. *Concession d'un bien temporel.* — Par exemple, la santé, la fécondité des champs, la pluie, le beau temps, etc. Ces biens temporels ne sont accordés à la prière de l'Église que *conditionnellement* (tout comme à la prière des particuliers), à savoir s'ils ne sont pas un obstacle au bien spirituel des âmes.

5. *Rémission de la peine temporelle.* — C'est, avons-nous dit, le seul point sur lequel il y ait controverse.

a) Directement, il ne semble pas probable que les sacramentaux remettent la peine temporelle due aux péchés déjà pardonnés. Non pas, comme le remarque Suarez, *De sacramentis*, disp. XV, sect. IV, n. 9, que l'Église n'ait pas le pouvoir de le faire, mais parce qu'il n'apparaît pas qu'aucun sacramental ait été institué dans ce but spécial : *an vero hoc modo sint aliqua sacramentalia instituta ad hunc finem et ad hunc effectum illo modo tribuendum, mihi non satis constat.* Il s'agit évidemment ici des sacramentaux appliqués aux vivants, car les prières de l'Église pour les défunts — ce vaste sacramental qu'est la liturgie des morts — demandent à Dieu cette rémission des peines temporelles en faveur des âmes du purgatoire, mais leur valeur est purement impétratoire, *per modum suffragii.* En ce qui concerne les vivants l'opinion négative de Suarez fait autorité et constitue l'enseignement communément reçu. Donc, pas de rémission directe, grâce aux sacramentaux, de la peine due aux péchés pardonnés, à plus forte raison pas de rémission *avant* le pardon des péchés.

b) Indirectement, le sacramental peut être la cause d'une rémission de la peine temporelle due aux péchés déjà pardonnés de deux façons au moins :

Tout d'abord, comme l'indique expressément saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXXVII, a. 3, ad 3um, à cause de la ferveur que les sacramentaux peuvent exciter dans les âmes : *Reatus pœnæ remittitur per prædicta secundum modum fervoris in Deum, qui per prædicta excitatur, quandoque magis, quandoque autem minus.* Le mode d'impétration est rejeté par saint Thomas.

Ensuite — et surtout — parce qu'aux sacramentaux l'Église peut attacher et attache en fait très fréquemment, des *indulgences.* Ainsi, à l'occasion du sacramental, le pouvoir des clefs confié aux successeurs des apôtres et très particulièrement au souverain pontife intervient directement pour accorder, aux fidèles qui remplissent les conditions voulues, une certaine rémission de la peine temporelle due à leurs péchés. Mais cette rémission n'est pas l'effet direct du sacramental : le sacramental n'en est que l'*occasion.* Cf. *Analecta sacra*, Rome, 1889, p. 36 sq.

Il est à peine utile de rappeler que chaque sacramental ne produit pas simultanément tous ces effets. L'effet du sacramental est déterminé par la nature même de l'impétration de l'Église qui s'y trouve contenue.

IV. Administration d'après le Code. — Puisque le sacramental agit en vertu de l'impétration de l'Église, il est absolument nécessaire que les formules, les rites imposés par l'Église soient respectés, que le ministre soit assuré d'agir validement, etc. Aussi est-il important de rappeler brièvement, d'après les indications du Code lui-même, les règles imposées par l'Église dans l'administration des sacramentaux. *In sacramentalibus conficiendis seu administrandis, accurate serventur ritus ab Ecclesia probati.* Can. 1148, § 1.

1° *Ministre des sacramentaux.* — 1. *En général.* — « Le ministre légitime des sacramentaux est le clerc, qui en a reçu le pouvoir et qui n'est pas empêché par l'autorité ecclésiastique compétente d'exercer ce pouvoir. » Can. 1146. Or, d'une manière générale sont empêchés par le droit de faire et d'administrer les sacramentaux les excommuniés, hérétiques, schismatiques, interdits et suspens. Can. 2261, § 1; 2314, § 1; 2275, 2281, 2298.

2. *En particulier.* — *a)* Quant aux *consécrations.* — « Quiconque n'est pas revêtu du caractère épiscopal ne peut validement faire les consécrations, à moins que ce ne lui soit permis soit de droit soit par un indult apostolique. » Can. 1147, § 1. De droit peuvent faire des consécrations : les cardinaux (simples prêtres), can. 239, § 1, n. 20; les vicaires et préfets apostoliques, can. 294, § 2; les abbés et prélats *nullius*, can. 323, § 2.

b) Quant aux *bénédictions.* — Les ministres des bénédictions appartiennent, selon le genre de bénédiction, à tous les degrés de la hiérarchie cléricale : *a.* Au *souverain pontife* sont réservées les bénédictions des palliums, des *Agnus Dei*, de la rose d'or. — *b.* Aux *évêques* appartiennent, en règle générale, les bénédictions contenues dans le *pontifical :* bénédiction du saint chrême, de l'huile des infirmes, bénédiction d'abbé, sacre de rois, etc. Mais les bénédictions épiscopales du *rituel* peuvent être, moyennant indult ou délégation, conférées par un simple prêtre. — *c.* « Toutes les bénédictions autres que celles qui sont réservées au pontife romain, aux évêques ou à d'autres, peuvent être données par *n'importe quel prêtre.* Mais toute bénédiction réservée, donnée par un simple prêtre sans l'autorisation nécessaire, est cependant *valide* quoique *illicite*, à moins que le Saint-Siège, en promulguant la réserve, n'en ait décidé autrement. » Can. 1147, § 2-3. — *d.* « Les *diacres* et les *lecteurs* ne peuvent validement et licitement donner que les bénédictions qui leur sont expressément permises par le droit. » Can. 1147, § 4. En conséquence, les lecteurs peuvent bénir le pain et les fruits nouveaux; mais ils ne peuvent les bénir, ni bénir la table, en présence d'un prêtre; à plus forte raison n'ont-ils pas le droit de bénir le pain à la messe paroissiale. Quant aux diacres, outre la bénédiction du cierge pascal, ils peuvent, s'ils administrent solennellement le baptême, donner les bénédictions et faire les exorcismes qui sont prescrits par le rituel. On s'est demandé s'ils pouvaient bénir le sel et l'eau. La Sacrée Congrégation des Rites a répondu négativement le 19 février 1888. Mais il semble que la bénédiction du sel nécessaire à l'administration du sacrement de baptême doive être exceptée. Cf. de Smet, *op. cit.*, n. 197 *bis; Nouvelle revue théologique*, 1923. p. 383; *Ami du clergé*, 1928, p. 476, 878. De même, quand avec la permission de l'Ordinaire ou du curé (laquelle ne doit être accordée que pour une raison grave, can. 845, § 2), le diacre porte le saint viatique aux malades, il peut faire l'aspersion de l'eau bénite, dire *Misereatur, Indulgentiam*, tracer le signe de croix sur le malade, dire *Dominus vobiscum* avec l'oraison et bénir le malade et les assistants avec le Saint-Sacrement. De même, quand il distribue la communion en dehors de la messe, le diacre peut et doit bénir le peuple. Voir *Rituel*, tit. IV, c. XXII, n. 10; *Commission d'interprétation du Code*, 13 juillet 1930, dans *Acta apostolicæ Sedis*, 1930, p. 365.

c) Quant aux *exorcismes.* — « Personne, ayant le pouvoir d'exorciser, ne peut légitimement proférer des exorcismes sur des *possédés*, s'il n'en a obtenu au préalable licence expresse et spéciale de l'Ordinaire. » Can. 1151, § 1. « Expresse », vise ici la concession de l'autorisation; « spéciale » vise le cas particulier de possession pour lequel cette autorisation est accordée. Il ne s'agit que des exorcismes sur les *possédés*, les exorcismes des *champs* et des *lieux d'habitation* n'étant pas

visés par ce canon. Le Code ajoute : « Cette licence ne sera accordée par l'Ordinaire qu'à un prêtre doué de piété, de prudence et d'une parfaite intégrité de vie. Et ce prêtre ne devra procéder à l'exorcisme qu'après s'être enquis avec diligence et prudence si la personne à exorciser est vraiment possédée du démon. » Can. 1151, § 2. Enfin, il est bien évident que « les ministres des exorcismes qui doivent être faits dans le baptême, les consécrations ou certaines bénédictions, sont ceux-là mêmes qui sont légitimes ministres de ces rites sacrés ». Can. 1153.

2° *Sujet des sacramentaux.* — 1. *A qui conférer les sacramentaux?* — « Les *bénédictions* doivent être données tout d'abord aux catholiques; mais elles peuvent l'être également aux catéchumènes. Bien plus, à moins que l'Église ne l'ait interdit, elles peuvent l'être aux non-catholiques, pour leur obtenir la lumière de la foi ou, avec cette lumière, la santé du corps. » Can. 1149. Ainsi, les non-catholiques peuvent recevoir les cendres, les rameaux bénits (S. C. R., 9 mars 1919), mais non la bénédiction nuptiale.

« Les *exorcismes* peuvent être faits par les légitimes ministres non seulement sur les fidèles et les catéchumènes, mais aussi sur les non-catholiques et les excommuniés. » Can. 1152.

2. *A qui refuser les sacramentaux?* — Ne peuvent recevoir les sacramentaux : *a)* Les excommuniés et les interdits, après la sentence déclaratoire ou condamnatoire. Can. 2260, 1°; 2275, 2°. — *b)* Les fidèles qui, en raison de leurs délits, sont privés par l'Église des sacramentaux eux-mêmes. Can. 2291, 6°. — *c)* Les catholiques qui ont eu l'audace de contracter, sans dispense de l'Église, un mariage mixte même valide, jusqu'à ce qu'ils aient obtenu dispense de l'Ordinaire. Can. 2375.

3° *Manière de faire et de traiter les sacramentaux.* — 1. *Faire.* — Les rites fixés par l'Église doivent être scrupuleusement observés. « Les consécrations et les bénédictions, soit constitutives, soit invocatives, sont invalides, si la formule prescrite par l'Église n'est pas employée. » Can. 1148.

2. *Traiter.* — D'une manière générale, tous les sacramentaux doivent être traités avec respect : s'en moquer, les proclamer superstitions indignes d'hommes raisonnables, et autres attitudes de ce genre comporterait à coup sûr un péché. Le péché est plus ou moins grave selon, d'une part, l'intention et, d'autre part, la nature du sacramental. « Les choses consacrées ou bénites d'une bénédiction constitutive ne doivent pas être détournées de leur usage, à plus forte raison être employées à des usages profanes, même si elles se trouvent en la possession de simples particuliers. » Can. 1150. Mais il y a, ici encore, des degrés. Se servir d'un cierge bénit pour s'éclairer ou boire de l'eau bénite pour se désaltérer pourraient être facilement excusés. Il n'en serait pas de même si l'on utilisait pour des usages profanes un calice ou un ciboire, ou si l'on substituait aux choses consacrées des objets profanes. Il y aurait, en ce cas, sacrilège.

Quant aux choses simplement bénites, d'une bénédiction invocative, on peut en user pour le but auquel elles sont ordonnées. Ce n'est pas une raison parce que les mets sont bénits, de n'en pas user. Mais la bénédiction dont elles sont revêtues est bien faite pour imposer, à celui qui en use, un certain respect. Sur toute cette dernière partie, voir Hervé, *Manuale*, t. III, n. 526-528.

On peut consulter la plupart des traités théologiques des *sacrements en général*. Un chapitre est ordinairement consacré aux sacramentaux. Parmi les grands ouvrages, on consultera spécialement Suarez, *De sacramentis*, disp. XV. Comme monographies spéciales, nous indiquerons : F. Probst, *Sacramente und Sacramentalien in den drei ersten christl. Jahrhunderten*, Tubingue, 1872; Schanz, *Die Wirksamkeit der Sacramentalien*, dans *Theol. Quartalschrift*, Tubingue, 1886; G. Arendt, *De sacramentalibus disquisitio scholastico-dogmatica*, 2e édit., Rome, 1900; F. Schmid, *Die Sakramentalien der kathol. Kirche in ihrer Eigenart beleuchtet*, Brixen, 1906; A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 vol., Fribourg-en-B., 1909; toute une série d'articles de G. von Holtum, parus dans *Pastor Bonus : Die Weihegewalt, eine Quelle der Sakramentalien*, oct. 1919, p. 27 sq.; *Von den spezifischen Wirkungen der Sakramentalien*, avril 1921, p. 303 sq.; *Die Einsetzung der Sakramentalien*, mars 1922, p. 282; dom Lefebvre, *Liturgia, ses principes fondamentaux*, abbaye Saint-André, Lophem-les-Bruges, c. IX, *Les sacramentaux;* du même, dans *Liturgia*, Paris, 1930, p. 748-792, *Les sacramentaux;* dom Picart, *Sacramentaux ou consécrations et bénédictions de l'Église*, abbaye de Maredsous (Belgique); I.-L. Paschang, *The Sacramentals according to the C. J. C.*, Washington, 1925; A.-C. Gasquet, *Sacramentals*, Saint-Paul (Minnesota), 1928.

A. Michel.

SACRE DES ROIS. — Parmi les sacramentaux — consécration de personnes — le sacre royal tient une place honorable. Sans doute, tout en représentant une idée noble, le couronnement d'un roi ne vient, dans le Pontifical, qu'après la profession des moines, la bénédiction des abbés et abbesses, la consécration des vierges. Et c'est justice, puisque la juridiction royale est essentiellement d'ordre temporel. Cependant, nous accordons ici droit de cité au sacre royal en raison de l'idée théologique sous-jacente à sa liturgie.

I. Idée théologique du sacre royal. — Elle est double : 1° L'idée des *droits* royaux; 2° l'idée des *devoirs* du roi et des sujets.

1° *L'idée des droits* se concrétise dans *la notion de l'autorité souveraine.* L'idée que l'Église entend ici consacrer, c'est que « Dieu est à la source première de toute autorité, même civile, et que cette autorité est renforcée du fait que Dieu lui donne la sanction d'une bénédiction officielle ». Dom de Puniet, *Le Pontifical romain*, t. II, Paris, 1931, p. 180. L'autorité, même issue du libre choix des citoyens, est dans l'ordre voulu par Dieu, auteur de la nature; et donc, voulue de Dieu, cette autorité est toujours une participation du souverain domaine de Dieu. Cf. Prov., VIII, 15; voir aussi saint Clément, *Epist. ad Cor.*, c. LXI, dans Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 178, et cf. saint Thomas, Ia-IIæ, q. XCVI, a. 4, 5. L'Église n'a jamais laissé entendre (au moins dans sa liturgie) que l'autorité royale vînt d'elle; elle proclame que l'autorité du roi, de l'empereur lui vient de sa désignation constitutionnelle; mais, au nom de Dieu, elle consacre cette désignation afin de montrer qu'en définitive elle remonte jusqu'à Dieu. C'est le principe déjà formulé par Tertullien : *Sciunt* (imperatores) *quis illis dederit imperium. Recogitant quousque vires imperii sui valeant. ... Inde est imperator unde et homo antequam imperator. Apologia*, c. XXX, *P. L.*, t. I, col. 441.

Dans la cérémonie du sacre, l'autorité souveraine de Dieu se cristallise pour ainsi dire dans la royauté souveraine du Christ, dont la dignité royale est comme une participation. Par son couronnement, le monarque devient le représentant du Christ dans l'État. C'était bien l'idée de Jeanne d'Arc, disant à Charles VII : « Vous serez le lieutenant du Roi des Cieux qui est roi de France. » C'était la signification des acclamations que jadis le peuple romain chanta au sacre de Charlemagne : *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.* On retrouve la même conception chez les Grecs, exprimée dans les *laudes* impériales et dans les représentations iconographiques du couronnement des empereurs byzantins, le Christ y faisant lui-même le geste de poser sur la tête de l'élu le diadème.

2° *Mais le sacre des rois contient aussi le rappel des devoirs du souverain vis-à-vis de son peuple, de l'Église, de la religion.* Ou plus exactement, avant toute chose,

les monarques doivent pourvoir à la paix et à la liberté de l'Église, dont dépend, pour une grande partie, le bonheur des peuples : *ego promitto coram Deo et angelis ejus*, déclare l'élu, *deinceps legem, justitiam et pacem Ecclesiæ Dei, populoque mihi subjecto pro posse et nosse, facere et servare*. Les différents rituels dont on s'est servi jadis accentuent encore cette note.

D'autre part, la cérémonie du sacre avait aussi pour but de rappeler *aux sujets leurs devoirs à l'égard du souverain*. « Cet enseignement donné par l'Église n'est pas toujours contenu dans un serment spécial de fidélité au prince; mais il est exprimé clairement par le fait même que l'Église proclame hautement la participation à l'autorité divine qu'est l'autorité souveraine. A l'époque où, dans un État vraiment chrétien, le peuple était apte à comprendre ce principe de dépendance et à reconnaître cette noblesse exceptionnelle de l'autorité du souverain, il n'avait aucune peine à admettre que l'obéissance à cette autorité obligeait en conscience. Car telle est bien la doctrine de l'Église : aucune autorité, aucune loi humaine ne sauraient en effet obliger en conscience, si elles n'avaient une origine supérieure à une simple volonté humaine ou à un simple pacte entre individus. » Dom de Puniet, *op. cit.*, p. 187; cf. S. Thomas, Iª-IIæ, q. XCVI. Tant que l'Église ne déliait pas les sujets du serment de fidélité, l'obligation de conscience subsistait.

Ces idées sous-jacentes à la cérémonie du sacre sont bien l'expression de la liturgie. Elles étaient aussi dans la tradition de la monarchie française : au sacre de Charles le Chauve, couronné roi de Lotharingie à Metz, en 869, l'évêque de Metz expliqua au peuple en ce sens les cérémonies. Voir dans *P. L.*, t. CXXIII, col. 803-804.

II. LITURGIE DU SACRE DES ROIS ET DES REINES. — Le Pontifical romain conserve le rite de ce sacre; mais anciennement il y a eu d'autres formulaires. Les recueils byzantins nous ont conservé les formules jadis en usage pour le couronnement des empereurs. L'onction d'huile en était absente. Il y eut aussi, très anciennement, un rituel mozarabe pour le couronnement des premiers rois d'Espagne. Mais c'est de Grande-Bretagne que viennent les formules qui s'implantèrent ensuite en France. On trouvera, dans l'ouvrage de dom de Puniet, p. 192-195, les renseignements historiques nécessaires. Il y eut cependant un texte purement romain dont les papes se servaient pour le couronnement de l'empereur d'Occident. Voir les détails, p. 195-196. On trouve dans les œuvres de saint Grégoire le texte du rite observé pour l'onction des rois de France, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 255 sq.: mais il postérieur à ce pape.

1° *Le sacre des rois.* — Les cérémonies du sacre, tels qu'on les trouve dans le Pontifical, sont calquées pour ainsi dire sur celles du sacre d'un évêque. L'onction, qui n'existait pas dans la cérémonie du sacre des empereurs d'Orient, a pris une place prépondérante, surtout dans le couronnement des rois de France à partir de l'avènement de la seconde race. C'est plus tard (après le milieu du IXᵉ siècle) que l'on mit une relation entre cette onction et l'origine surnaturelle attribuée à la « sainte ampoule ». L'onction était censée donner au roi, le jour de son sacre, des pouvoirs surnaturels. Sur la guérison des écrouelles, voir *Travaux de l'académie de Reims*, t. XXIII, p. 221-288. Cf. dom de Puniet, *op. cit.*, p. 198-200.

La cérémonie peut se diviser en deux parties. De la première, l'*onction* forme le point culminant. Après un début analogue à celui du sacre épiscopal, le rite se continue par l'instruction du consécrateur à l'élu, puis par le chant des Litanies des saints, avec la double invocation sur l'élu. Deux onctions principales et d'origines anciennes, mais diverses : l'onction sur le front et sur la tête, et l'onction sur les mains et l'avant-bras, cette dernière, en France du moins, primitive. On ajouta plus tard les autres onctions, sur les oreilles et entre les épaules. Sans être une consécration proprement dite, même lorsque l'onction était faite avec le saint chrême, cette effusion de l'huile sainte devait, dans la pensée de l'Église, avoir une efficacité toute spéciale pour obtenir au souverain *ut sit fortis, justus, fidelis, providus*. Et l'Église priait pour « que Dieu lui-même fît sa force et qu'il lui mît sur le bras la marque de sa puissance, *constitue Domine principatum super humerum ejus* ». Ce mot d'Isaïe a été relevé par Innocent III qui fait observer la relation de ce texte avec l'onction royale : *Princeps ex tunc non ungatur in capite, sed in brachio sive humero sive in armo, in quibus principatus congrue designatur.* Le chrême, continue le même pape, coule sur la tête du pontife, parce que le pontife reçoit la juridiction sainte; l'huile sainte sur le bras du souverain, parce que le monarque reçoit la puissance. *Epist.*, l. VII, III, *P. L.*, t. CCXV, col. 281. Cette lettre est insérée aux Décrétales, l. I, tit. XV, *De sacra unctione*.

La deuxième partie du sacre est constituée par la tradition des insignes et ornements royaux. Tandis que la première partie s'est déroulée avant la messe pontificale, la deuxième partie prend place entre le Graduel et l'Alleluia. L'Église veut ici, avec toute la solennité possible, attester que c'est de la part de Dieu qu'elle confie au souverain tous les attributs visibles de sa puissance. C'est d'abord, du moins dans la cérémonie du sacre des rois de France, la remise de l'*anneau*, symbole authentique de la fidélité jurée à la foi catholique, *signaculum videlicet sanctæ fidei*. Le *glaive* qui est ensuite remis, est pris sur l'autel; il est saint comme l'autel et ne doit servir que pour les causes saintes : *accipe gladium de altari sumptum* (à Rome : *desuper beatri Petri corpore sumptum*) *nostræque benedictionis officio in defensionem sanctæ Dei Ecclesiæ divinitus ordinatum*. Qu'on se souvienne ici de la théorie des « deux glaives ». Aussi le roi consacré doit-il tirer l'épée du fourreau et la brandir vigoureusement, *illumque viriliter vibrat*, pour montrer sa résolution de mettre son glaive au service des nobles causes. Le *sceptre royal* reçu en troisième lieu rappelle au roi qu'il n'est vraiment que « le reflet du Christ ». Mais le point culminant de cette seconde partie est le *couronnement*. Par les évêques, c'est encore le Christ qui couronne son élu. On a vu plus haut que l'iconographie byzantine a fixé cette idée d'une façon expressive. Le roi couronné représente sur terre le Christ dont il doit continuer l'œuvre : *Sta et retine amodo locum tibi a Deo delegatum... quatenus mediator Dei et hominum te mediatorem cleri et plebis permanere faciat.* Ainsi revêtu de ses insignes le roi est admis à la cérémonie de l'*offrande*, tout comme l'évêque consacré.

Les détails, concernant surtout les ornements dont se revêtait alors le roi, variaient suivant les pays. L'empereur des Romains recevait un triple diadème : la couronne d'argent du roi allemand, la couronne de fer du roi d'Italie, la couronne d'or réservée à la majesté impériale, puis, des vêtements somptueux rappelant les insignes pontificaux. Les rois de France portaient une tunique brodée de lys d'or et taillée à la façon des vêtements du sous-diacre. Les rois de Hongrie recevaient la sainte couronne, l'épée royale, le globe à double croix et le grand manteau, en forme de chape, tissé par les soins de la reine Gisèle, en 1031. « Plus ecclésiastique encore, s'il est possible, paraissait être l'accoutrement du roi d'Angleterre, puisqu'il comprenait l'amict. l'aube, la dalmatique, l'étole et la chape ornée d'aigles brodés d'or. Depuis la réforme anglicane les théologiens anglicans ont affecté d'attacher la plus grande importance à ces détails et n'ont pas craint d'insister sur le prétendu caractère sacerdotal de ces vêtements. » Dom de Puniet, *op. cit.*, p. 210.

2° *Le sacre des reines.* — Dès les origines du sacre royal en France (milieu du VIIIe siècle), on a vu la reine paraître aux côtés du roi dans la solennité du sacre et participer, comme lui, aux onctions, prières, traditions d'insignes et couronnement. On pourrait marquer quelques différences entre les deux cérémonies, soit pour le moment où elles doivent se faire, la cérémonie du sacre de la reine *suivant* dans le pontifical celle du roi (bien qu'à Rome, depuis la fin du XIIe siècle, les deux sacres et les deux couronnements de l'empereur et de l'impératrice se déroulassent simultanément), soit pour les formules employées. D'une manière générale, il suffit de rappeler que l'idée propre qui se dégage du sacre des reines, c'est la bénédiction, dans le sein de sa mère, du rejeton royal futur héritier présomptif : *una cum Sara atque Rebecca, Lia et Rachel, beatis reverendisque fœminis, fructu uteri sui fœcundari seu gratulari mereatur, ad decorem totius regni, statumque sanctæ Dei Ecclesiæ regendum necnon protegendum...*

Le pontifical romain prévoit le cas des États où la souveraine jouit de l'intégrité du pouvoir royal et où seule elle reçoit la consécration du couronnement. L'onction qui, pour le roi, se faisait entre les épaules, se fait pour la reine sur la poitrine. Lors du sacre de la reine Victoria, en Angleterre, cette onction fut supprimée. Mais, pour tout le reste, le couronnement d'une reine seule ne contient rien qui n'ait été prévu précédemment, sauf les différences assez minimes exigées par la différence des sexes.

Cet article est résumé du c. XI de l'ouvrage de dom Pierre de Puniet, *Le pontifical romain, histoire et commentaire*, t. II, Paris, 1931, p. 179-218. On devra s'y reporter pour les détails historiques et liturgiques qui ne pouvaient trouver place ici. Voir également Th. Bernard, *Cours de liturgie romaine*, t. I, 1re part., Paris, 1902, c. IV, p. 396-465. Dans ce dernier ouvrage, on trouvera des détails intéressants sur le sacre des rois de France, auquel tout un appendice est consacré (p. 425-465).

A. MICHEL.

SACREMENTS. — L'objet de cet article ne saurait être que les sacrements en général. Chaque sacrement, considéré en particulier, a déjà été l'objet d'une étude spéciale. Et encore, plusieurs questions intéressant les sacrements en général ont été précédemment étudiées, notamment celles du CARACTÈRE SACRAMENTEL, t. II, col. 1698; de la FICTION DANS LES SACREMENTS, t. V, col. 2291; de l'INTENTION DANS L'ADMINISTRATION ET L'USAGE DES SACREMENTS, t. VII, col. 2271; de la MATIÈRE ET FORME DANS LES SACREMENTS, t. X, col. 535; du MINISTRE DES SACREMENTS, *ibid.*, col. 1776; de l'OPUS OPERATUM, t. XI, col. 1084; de la REVIVISCENCE DES SACREMENTS, t. XIII, col. 2818. Tenant compte de ce qui est déjà acquis, nous n'y reviendrons que dans la mesure où il serait utile de marquer une précision nouvelle.

Nous étudierons successivement : I. Le mot. II. La notion (col. 494). III. L'institution et le nombre septénaire (col. 536). IV. Les explications théologiques (col. 558). V. Le dogme et la théologie de la causalité sacramentelle (col. 577). VI. Les effets des sacrements (col. 621). VII. La validité, la licéité, la fructuosité et les problèmes moraux et canoniques s'y rapportant (col. 635).

I. LE MOT. — 1° *Le terme grec* μυστήριον. — Dans la théologie grecque, c'est le terme μυστήριον qui désigne les sacrements. Aujourd'hui encore, les théologiens orientaux dissidents n'emploient pas d'autre expression. Voir Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiæ orientalis*, pars Ia, Iéna, 1850 : *Confessio orthodoxa* (de Moghila), pars Ia, q. XCVIII sq., p. 170 sq.; *Synodus hierosolymitana*, p. 344; *Decreta synodi Constantinop.*, p. 404; *Acta synodi apud Giasium* (Jassy), p. 414; *Dositheæi confessio*, p. 448; et pars IIa, Iéna, 1850. *Metrophanis Critopuli confessio*, c. V, p. 89 sq.; c. VII, p. 107; c. XI, p. 140; c. XXII, p. 201.

Le sens primordial de μυστήριον est « secret »; c'est le sens qu'on trouve chez les classiques, poètes, littérateurs, historiens, philosophes. Par extension, μυστήριον, au pluriel surtout, se disait des initiations religieuses qui imposaient le secret le plus absolu. D'où l'on peut déduire que la définition donnée par Théodoret à propos de Rom., XI, 25, est juste : Μυστήριον ἔστι τὸ μὴ πᾶσι γνώριμον ἀλλὰ μόνον τοῖς θεωρουμένοις, *P. G.*, t. LXXXII, col. 180 B.

La Bible retient ce sens primitif et ne fait que lui ajouter des nuances secondaires. On le trouve 45 fois dans les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament : Dan., 9 fois; Judith, 1 fois; Eccli., 2 fois; Prov., 1 fois; Sap., 3 fois; Tob., 1 fois; II Mac., 1 fois; Apoc., 4 fois; Matth., Luc., Marc., chacun 1 fois; et 20 fois dans les épîtres de saint Paul. D'après F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, Paris, 1912, p. 394, on peut ramener à trois acceptions les diverses nuances qui se sont greffées sur la notion générique : 1° Secret de Dieu relatif au salut des hommes par le Christ, secret aujourd'hui dévoilé : Rom., XVI, 25; 2° Sens caché, symbolique ou typique, d'une institution : Eph., V, 32 (sens du mariage), d'un récit, Dan., II, 18, 27, 30 (sens du songe de Nabuchodonosor), d'une chose ou d'un nom; Apoc., I, 20 (sens des sept étoiles et des sept candélabres); *ibid.*, XVII, 5-7 (sens du nom de la grande Babylone); 3° Action cachée : II Thess., II, 7 (le mystère d'iniquité), ou qui n'est pas connue, I Cor., XV, 51 (le mystère de la résurrection future). On pourrait indiquer d'autres exemples.

Rien d'étonnant donc que la langue ecclésiastique se soit emparée de ce mot désignant philosophiquement la nature intime et secrète d'une chose, pour l'appliquer au rite symbolique produisant la grâce qu'il figure, puis aux vérités incompréhensibles qui dépassent les lumières de la raison.

Toutefois, dans la sainte Écriture, on ne trouve pas le mot μυστήριον, même quand il est traduit par *sacramentum*, appliqué au rite sacré qui constitue le sacrement. Même dans Eph., V, 32, le mot *sacramentum* ne vise pas le « sacrement » du mariage. Voir ici MARIAGE, t. IX, col. 2070. Les seize fois où μυστήριον est traduit par *sacramentum* ne comportent aucune nuance spéciale, modifiant le sens général de *mysterium*. Dans l'Ancien Testament : Tob., XII, 7; Sap., II, 22; VI, 24; XII, 5; Dan., II, 18; II, 30; II, 47; IV, 6; dans le Nouveau Testament, Eph., I, 9; III, 3; III, 9; V, 32; Col., I, 27; I Tim., III, 16; Apoc., I, 20; XVII, 7.

Avant le IVe siècle le mot μυστήριον garde sous la plume des écrivains chrétiens son sens classique de chose sacrée, mystérieuse.

Chez les Pères apostoliques, en effet, nous trouvons peu de lumières : Μυστήριον est absent de la *Lettre aux Corinthiens* de saint Clément, de l'épître du pseudo-Barnabé, du *Pasteur* d'Hermas. Dans la *Didachè*, XI, 11, on lit que le vrai prophète agit εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, ce qui est vraisemblablement une allusion à Eph., V, 32. Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 28. Pour Ignace d'Antioche, la mort du Christ est le mystère de notre salut, puisqu'elle est le principe de notre foi. *Magn.*, IX, 1, *ibid.*, p. 258. « La virginité de Marie, son enfantement, avec la mort du Sauveur, sont les trois mystères de clameur, qui ont été perpétrés dans le silence de Dieu. » *Eph.*, XIX, 1, *ibid.*, p. 228. Peut-être *Trall.*, II, 3, διακόνους...μυστηρίων Ἰ. Χ., offrirait-il un sens plus précis, encore qu'il soit difficile d'y voir une mention de l'administration de certains sacrements (cf. I Cor., IV, 4), Funk, *ibid.*, p. 244. Dans l'*Épître à Diognète*, à part peut-

être IV, 6, θεοσεβείας μυστήριον, *ibid.*, p. 396, rien de saillant dans les autres emplois de μυστήριον, VII, 2; VIII, 10; X, 7; XI, 2, 5, *ibid.*, p. 402, 404, 408, 410.

Chez les Pères apologistes, il serait pareillement difficile de trouver le mot μυστήριον employé avec le sens moderne du mot « sacrement ». Le sens ordinaire se rapporte aux « mystères » païens, avec une note d'infamie à l'égard des faits et gestes attribués aux faux dieux. Cf. Athénagore, *Legatio*, n. 4 (mystères d'Éleusis), n. 28, 32, *P. G.*, t. VI, col. 897 B, 956 C, 964 A; Théophile, *Ad Autolycum*, l. I, n. 9 (mystères d'Osiris), *ibid.*, col. 1037 C; Tatien, *Adv. Græcos*, n. 8, *ibid.*, col. 825 A. Justin est plus abondant. Dans le *Dialogue*, « il emploie fréquemment μυστήριον, « sens caché », comme synonyme de parabole, de symbole, de type. Il dit par exemple que « le mystère de l'agneau était le type du Christ ». *Dial.*, XL, *P. G.*, t. VI, col. 562 B. Il appelle mystère le sens typique ou allégorique de certaines prophéties. *Dial.*, XXIV, XLIV, LXVIII, LXXVIII, LXXXV, CXXXVIII, col. 528 B, 569 B, 633 D, 660 C, 680 A, 793 A. Il parle assez souvent du mystère de la croix. *Dial.*, LXXIV, XCI, CVI, CXXXI; *Apol.*, I, XIII, col. 649 B, 692 B, 721 C, 780 C, 348 A, c'est-à-dire de sa signification et de sa valeur sotériologique. Dans l'*Apologie*, il signale l'immoralité des mystères païens, cf. *Apol.*, I, XXV, XXVII; *Apol.*, II, XII, col. 365 A, 372 A, 464 C; il mentionne, en l'approuvant, un écrit destiné à montrer que le christianisme ne connaît pas ces sortes de mystères, *Apol.*, I, XXIX, col. 373 A; en même temps, il soutient la thèse que les prophètes mal compris ont suggéré certaines idées aux inventeurs des mystères de Bacchus, *Apol.*, I, LIV, col. 409 AB, et que les mystères de Mithra sont une imitation diabolique du rite chrétien de l'eucharistie. *Apol.*, I, LXVI, col. 429 A. Cf. F. Prat, *op. cit.*, p. 392-396.

En ce qui concerne saint Irénée, la traduction latine de son ouvrage offre des exemples de *mysterium*, traduction vraisemblable de μυστήριον. Voir plus loin, col. 492. A l'exemple d'Irénée, saint Hippolyte n'emploie guère le mot « mystère » qu'en connexion avec l'hérésie des gnostiques qui s'étaient appropriés ce terme. *Philosophumena*, *Proœmium*, *P. G.*, t. XVI c, col. 3017 B; cf. S. Irénée, *Cont. hær.*, l. I, c. I, n. 1; c. XX, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 437, 657.

Chez Clément d'Alexandrie et chez Origène, nous trouvons une première adaptation du mot *mystère* aux croyances et pratiques religieuses du christianisme. Sans doute, ces auteurs connaissent les « mystères » de la gnose; mais ils lui ravissent ce mot pour lui donner un sens chrétien. Clément appelle mystères le culte rendu aux faux dieux. *Cohortatio ad gentes* (Protreptique), c. IV; cf. c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 152 B, 76 B. C'est que le mystère est une représentation des choses sacrées par des signes sensibles. Ainsi les mystères des Égyptiens. *Strom.*, l. V, c. VII, *P. G.*, t. IX, col. 68 B. Cf. l. II, c. XIV, t. VIII, col. 997 C. Le passage se fait donc facilement à la désignation des vérités et des pratiques chrétiennes par le mot *mystère*. L'initiation chrétienne constitue les « petits mystères » préparant la connaissance des grands. *Strom.*, l. IV, c. I, t. VIII, col. 1216 C. Ainsi les « mystères » du Christ sont cachés aux profanes, *Strom.*, l. V, c. IX, t. IX, col. 88 C. Qui plus e t, ils ont été cachés aux prophètes eux-mêmes, et le Christ ne les a livrés qu'en paraboles. *Strom.*, VI, c. XV, t. IX, col. 348 C. Commentant Is., II, 16, Clément enseigne qu'on ne doit pas révéler les « mystères de la foi ». *Strom.*, l. V, c. X, t. IX, col. 93 sq. Et tous ces mystères doivent être enseignés mystiquement, τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδοται, *Strom.*, l. I, c. I, t. VIII, col. 701 C.

On pourrait relever chez Origène une exégèse analogue du mot « mystère ». Il suffit de rappeler ici la distinction des simples et des parfaits, voir ici t. XI, col. 1514 sq., pour saisir toute l'adaptation faite au christianisme des mystères de la gnose.

On comprend plus facilement comment désormais le mot mystère, sans perdre aucune de ses autres significations, pourra être appliqué aux rites sanctificateurs. Saint Jean Chrysostome l'explique parfaitement : « Il y a mystère, quand nous considérons des choses autres que celles que nous voyons... Autre est ici le jugement du fidèle, autre celui de l'infidèle. Moi, j'entends que le Christ a été crucifié et aussitôt j'admire son amour pour les hommes; l'infidèle l'entend aussi et estime que ce fut folie... L'infidèle connaissant le baptême, pense que ce n'est que de l'eau; moi, ne considérant pas simplement ce que je vois, je contemple la purification de l'âme effectuée par l'Esprit-Saint. L'infidèle estime le baptême comme une simple lotion faite sur le corps; moi, je crois qu'il rend aussi l'âme pure et sainte, et je pense au sépulcre, à la résurrection, à la sanctification, à la justice, à la rédemption, à l'adoption des fils, à l'héritage céleste, au royaume des cieux, au don du Saint-Esprit. » *In Iam epist. ad Cor.*, hom. I, n. 7, *P. G.*, t. LXI, col. 55. On trouve semblables doctrines chez saint Épiphane, *Hær.*, XL, n. 2, *P. G.*, t. XLI, col. 680 CD.

2° *Évolution sémantique du mot « sacramentum » chez les Pères latins.* — On peut se demander comment le mot μυστήριον a été traduit de préférence par *sacramentum*, alors que d'autres termes, tel *arcanum*, pouvaient paraître plus indiqués.

La solution de ce problème dépend, avant tout, de l'usage qui fut fait, en langue latine, du mot *sacramentum* appliqué aux choses religieuses du christianisme. Les auteurs qui se sont appliqués à cette étude sont assez nombreux. Dans l'introduction générale du recueil *Pour l'histoire du mot « sacramentum »*, I. *Les anténicéens*, Louvain, 1924, le P. de Ghellinck en fait une énumération exhaustive, depuis les lexiques et dictionnaires philologiques jusqu'aux travaux spéciaux et aux monographies, en passant par les dictionnaires bibliques et théologiques et les histoires des dogmes. Deux études monographiques paraissent surtout devoir retenir l'attention, celle de Valentin Gröne, *Sacramentum oder Begriff und Bedeutung von Sacrament bis zur Scholastik*, Brilon, 1853, et celle de H. von Soden, Μυστήριον *und Sacramentum in der ersten drei Jahrhunderten der Kirche*, dans la *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, t. XII, 1911, p. 188-227. On doit ajouter aujourd'hui les trois monographies du recueil publié sous la direction du P. de Ghellinck, savoir *Tertullien*, par Émile de Backer, *Cyprien et ses contemporains*, par J.-B. Poukens, S. J., et *Les derniers anténicéens*, par G. Lebacqz, S. J., et J. de Ghellinck, S. J.

Dans la langue latine, *sacramentum* désigne juridiquement l'argent qui, déposé à l'*ærarium* par la partie qui perd le procès, est consacré par le fait même à la divinité. Militairement, c'est le serment prêté par les recrues à leur entrée au service. Mais dépôt ou serment sont des engagements vis-à-vis du dieu; argent déposé et personne assermentée sont désormais chose ou personne consacrées. L'existence du *sacramentum militiæ*, parfois attestée par un signe *(fidei signaculum)* a exercé par son symbolisme une certaine influence sur la notion de mystère qui s'est attachée au concept du sacrement chrétien.

1. *Tertullien.* — En cette matière, Tertullien fut un initiateur, dont la prépondérance s'affirme incontestée. Sa pensée sur le *sacramentum* marque une évolution certaine : elle part du sens classique de *sacramentum militiæ*. S'inspirant de la *militia Christi*, si souvent exploitée par saint Paul, Tertullien applique le mot *sacramentum* au baptême, qu'il considère

comme le serment par excellence, contradictoirement opposé aux obligations de l'idolâtrie; il y voit une consécration, un engagement comparable à la *devotio* et ouvre ainsi la voie à l'adaptation ultérieure du mot *sacramentum* au concept d'initiation, chrétienne ou païenne, à l'objet de la promesse baptismale, la foi, et à la synonymie de *sacramentum* et de *signaculum*. Ce qui étend le sens de *sacramentum* aux choses et aux actions que nous appellerions aujourd'hui *sacramentaux*. Voir ce mot, col. 465.

C'est à cet instant de l'évolution de la pensée de Tertullien que le mot se charge du concept de « mystère », car les rites d'initiation sont des « mystères » : ils ont un caractère symbolique et une efficacité purificatrice et eschatologique. *Sacramentum* ne sera donc plus simplement le serment ou l'initiation, mais l'objet de ce serment ou de cette initiation; il traduira les idées de *foi*, de *doctrine catholique*, de *discipline*. L'idée de mystère contenue en germe dans le concept du serment baptismal se fortifiera au contact des concepts grecs de τελετή et de μυστήριον. Les sens nouveaux attachés au mot *sacramentum* accusent de plus en plus l'idée de mystère et finiront par la dégager complètement, avec le sens de *res occulta*, de *res mysteriosa et sacra*.

Pour mieux marquer la progression en ce sens de la pensée de Tertullien, les textes de cet auteur, dans lesquels on peut relever le mot *sacramentum*, au nombre de 134, ont été divisés par É. de Backer en deux groupes : groupe *sacramentum-serment* (84 exemples), avec les idées successives de *serment militaire* ou autre, de *rite d'initiation* aux mystères, de *religion* au sens objectif, de *vérité* et de *doctrine religieuse*, de *consécration* (au sens étymologique de *sacramentum*), de *rite et sacrifice sacramentel*, de *rite non sacramentel* et de *marque* ou *garantie* de la foi *(signaculum)*; — groupe *sacramentum- mystère* (50 exemples), avec les idées successives de *symbole*, *figure*, *allégorie*, de *mystère* ou *chose secrète et cachée*, de *disposition*, *plan*, *ordre divin*, de *prophétie*.

Deux sacrements — au sens actuel du mot — le baptême et l'eucharistie, trouvent place, dans la pensée de Tertullien, en ces significations diverses du même mot *sacramentum*. Dans le sens de serment militaire, allusion au baptême, *De spect.*, c. XXIV, *P. L.* (édit. de 1844), t. I, col. 656 AB; avec la nuance d'abjuration, *De idol.*, c. VI, col. 668 B; avec le sens de fanion, étendard, *ibid.*, c. XIX, col. 690 B; dans le sens de chose sanctifiante (application au baptême), dans *De bapt.*, c. IV, col. 1204 A; *ibid.*, c. V, col. 1205 B; (application au désir du baptême dans la foi justifiante), *ibid.*, c. XII, XIII, col. 1213 B, 1214 C; avec le sens de consécration (allusion à l'eucharistie), *Adv. Marcionem*, l. V, c. VIII, t. II, col. 489 A; dans le sens des rites purement extérieurs qui servent de cadre à l'administration des sacrements divins, *De præscript.*, c. XL, t. II, col. 54 A (ici il semble que Tertullien approche de l'idée théologique du rite sensible, auquel est attachée la production d'effets surnaturels, ce qui est le concept essentiel du sacrement chrétien); cf. *De bapt.*, c. I, III, IX, t. I, col. 1197 A, 1202 C, 1209 B; avec la pensée des rites qui accompagnent l'administration du sacrement de baptême, *De virg. vel.*, c. II, t. II, col. 891 A; avec allusion aux signes sensibles et aux effets des sacrements de l'initiation solennelle des adultes, *Adv. Marcionem*, l. I, c. XIV, col. 262; avec indication du baptême, de la matière et des effets du baptême, *ibid.*, l. I, c. XXVIII, col. 280 AB; avec désignation du baptême qui marque d'un signe les fidèles et allusion à la prophétie de Malachie relative à l'eucharistie, *ibid.*, l. III, c. VIII, col. 353; avec indication très nette des deux sacrements, baptême et eucharistie, *ibid.*, l. IV, c. XXXIV, col. 442 C; avec indication, en général, des sacrements chrétiens, notamment le baptême et l'eucharistie, *De resur.*, c. IX, t. I, col. 806 AC; *Exhort. cast.*, c. VII, t. II, col. 923 A; *De corona.*, c. III, col. 79 A; *De pudic.*, c. IX, col. 997 C; c. X, col. 1000 BC; c. XV, col. 1009 C. On a indiqué à SACRAMENTAUX quelques textes se rapportant à cette signification; cf. col. 467.

Dans un certain nombre de ces exemples, notamment *De præscript.*, c. XL, et *De baptismo*, c. I, III, IX, « sinon formellement, du moins en fait, les grandes lignes du concept sacramentel, reprises plus tard par saint Augustin, sont désormais fixées ». De Backer, *op. cit.*, p. 148.

2. *Chez saint Cyprien et les écrivains qui gravitent autour de lui.* — Ici, l'on n'a plus à observer d'évolution dans la pensée des écrivains ecclésiastiques sur le mot *sacramentum*. Les différentes significations sont acquises. H. von Soden a pu dire que, si le mot *sacramentum*, appliqué à nos rites, est vraiment dérivé du sens militaire de serment, Cyprien marque l'aboutissement de cette évolution, dont Tertullien est le point de départ. Les traductions bibliques anciennes sont une confirmation de ce fait. J.-B. Poukens a recueilli dans les œuvres de Cyprien et de ses contemporains, Novatien, Firmilien, Némésien, le diacre Pontius et quelques anonymes, 116 exemples de l'emploi du mot *sacramentum*. On y retrouve les deux acceptions fondamentales de *sacramentum* : sacrement-serment et sacrement-mystère. Et même, dans le sens de sacrement-mystère, on découvre nettement deux sens assez divergents : le sacrement-mystère proprement dit et le sacrement-figure, symbole, signe. Non pas certes qu'on trouve déjà au IIIe siècle notre concept théologique de sacrement, signe et cause de la grâce; mais la conception de « choses sanctifiantes » se trouve déjà d'une manière vague présente à l'esprit de Cyprien et de ses contemporains.

Le sens de serment militaire est encore très vivant et, en dépendance de ce sens primitif et classique, les sens de *serment*, d'*initiation* ou de *profession de foi*, d'*obligation*, d'*engagement*. De ce chef, on trouve une allusion très nette au baptême (*sacramentum interrogare*, dans *Sententiæ episcoporum*, édit. Hartel, p. 437); à la profession de foi baptismale, *Epist.*, LIV, n. 1, p. 621, bien plus à la profession de foi baptismale en la Trinité, *Epist.*, LXXIII, n. 5, p. 782. La catégorie de sacrement-mystère et mieux sacrement-signe, avec ses différents dérivés, *symboles*, *figures*, *révélation*, *précepte*, ne contient guère d'application directe du mot *sacramentum* aux sacrements proprement dits, tels que nous les concevons aujourd'hui. Tout au plus, peut-on signaler le *sacramentum calicis*, allusion évidente à l'eucharistie. *Epist.*, LXIII, n. 1-2, p. 702; cf. *ibid.*, n. 13, p. 712. Cependant, dans cette catégorie, de loin la plus nombreuse, le concept de *signe* est mis en relief. Or, ce concept deviendra plus tard un des éléments de la définition des sacrements.

Ce qui est plus intéressant encore chez ces auteurs, c'est qu'on y trouve le mot *sacramentum* désignant expressément les sacrements proprement dits, non certes dans la plénitude de la signification actuelle, mais déjà avec le sens très déterminé de « moyens producteurs de la grâce ». Cela surtout pour le baptême : Cyprien, *Ad Quirinum*, *Testimoniorum* l. III, édit. Hartel, p. 35 (il s'agit ici de *salutaria sacramenta*, au pluriel, parce que Cyprien y parle aussi vraisemblablement de l'imposition des mains, qu'on administrait ensemble avec le baptême); *Ad Demetrianum*, n. 26, p. 370 (passage dans lequel le mot *sacramentum* présente un sens discuté des auteurs, mais que Poukens estime devoir interpréter du baptême lui-même, cf. *op. cit.*, p. 207); *Epist.*, LXIX, n. 12, p. 761; LXXIII, n. 22, p. 795; *Epist.*, LXXV (en réalité de

Firmilien), n. 9, p. 816; *ibid.*, n. 13, p. 819; *ibid.*, n. 17, p. 821; l'auteur de l'*Ad Novatianum*, c. III, édit. Hartel, p. 55 (ici le pluriel *sacramenta* fait allusion, outre le baptême, à d'autres sacrements); l'auteur du *De rebaptismate*, c. x, p. 81; la *Passio SS. Mariani et Jacobi*, n. 11, édit. von Gebhardt, p. 144, l. 9 (*utriusque sacramenti* = baptême de sang, baptême d'eau).

Mais les exemples existent aussi pour le baptême et la confirmation réunis : Cyprien, *Epist.*, LXX, n. 3, édit. Hartel, p. 770; LXXII, n. 1, p. 775; LXXIII, n. 20, p. 794; *ibid.*, n. 21, p. 795; *Sententiæ episc.*, n. 5, p. 439. Le premier et le troisième de ces passages ne se comprennent qu'en fonction de la théorie de Cyprien sur l'admission des hérétiques convertis : il faut les rendre à la vraie foi, non seulement par l'imposition des mains, mais par *omnia sacramenta*.

Enfin l'eucharistie est clairement indiquée en quelques autres textes : Cyprien, *De catholicæ Ecclesiæ unitate*, c. XV, p. 224; *De lapsis*, c. XXV, p. 255; *De zelo et livore*, c. XVII, p. 431; *Epist.*, LXIII, n. 11, p. 713 (précepte d'employer le vin pour le saint sacrifice); *ibid.*, n. 16, p. 714; la *Passio SS. Mariani et Jacobi*, n. 8, édit. von Gebhardt, p. 141, l. 5. Pour d'autres textes, dans le sens de sacramentaux, voir ce mot, col. 467.

3. *Les derniers auteurs anténicéens : Arnobe l'Ancien, Lactance, Commodien de Gaza, la traduction latine de saint Irénée.* — Ce sont les auteurs étudiés dans la troisième partie du recueil de J. de Ghellinck.

Chez Arnobe, le mot *sacramentum* est employé presque uniquement dans son sens classique et païen de *sacrement-serment. Adv. nationes*, l. II, c. v *(salutaris militiæ sacramenta)*, *P. L.*, t. v, col. 816 B; 817 A; l. III, c. VI *(sacramenta... numinum)*, col. 944 A, et approximativement, l. IV, c. XX *(sacramenta condiunt)*, col. 1040 A. On note un sens se rapprochant de doctrine mystérieuse, supérieure, preuve du christianisme *(immensi nominis hujus* (Christi) *sacramenta diffusa)*, l. II, c. v, col. 816 B, et enfin le sens de *sacrement-mystère (veritatis absconditæ sacramenta)*, l. I, c. III, col. 24 A. Voir G. Lebacqz et J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 226-234.

Lactance nous présente le mot *sacramentum* sous un jour nouveau. On trouve chez lui vingt-six exemples du mot sacrement : vingt-trois fois dans les *Institutiones*, deux fois dans le *De opificio Dei* et trois fois seulement dans l'*Epitome*. Dans ce dernier ouvrage, qui est un résumé des *Institutions*, on rencontre des synonymes et des périphrases utiles pour l'intelligence du mot *sacramentum*. Mais vingt-quatre fois sur vingt-six, le mot gravite autour d'une même signification fondamentale : « D'après Lactance lui-même, on peut donner, du mot *sacramentum* tel qu'il l'entend, la description suivante : c'est la seule vraie doctrine *(sacramentum veritatis)*, qui ne peut être connue que par révélation *(mysterium sacramenti)* et qui ouvre des aperçus inconnus de la seule raison humaine, sur la nature de Dieu *(sacramentum Dei)*, sur les rapports du Fils avec le Père *(sacramentum nativitatis suæ)*, sur les destinées de l'homme *(sacramentum hominis)* et du monde entier *(sacramentum mundi et hominis)* : doctrine mystérieuse, parce que révélée, et sacrée, parce que venant de Dieu. C'est tout le thème des *Institutions* et de l'*Epitome*... Quant aux autres sens du mot, qui apparaissent à l'état isolé, nous n'en rencontrons que deux, le premier se traduisant par « rite symbolique », *(sacramentum ignis et aquæ)*, *Instit.*, l. II, c. IX (x), *P. L.*, t. VI, col. 310 A, le second par « engagement sacré » *(casti et inviolabilis cubilis sacramenta)*, *Epitome*, LXI (LXVI), col. 1080 AB. Lebacqz-de Ghellinck, *op. cit.*, p. 265. Un seul cas représente donc, chez Lactance, l'évolution du mot *sacramentum* dans le sens de rite sacré opérant le salut. Cet auteur est dès lors de minime importance dans le présent sujet.

Commodien de Gaza n'emploie qu'une fois le mot *sacramentum*, au vers 230 du *Carmen apologeticum : sacramenta legis amittunt (Judæi)*, les Juifs perdent l'intelligence des prophéties relatives au Messie. Dans un autre vers, *sacramenta* de Sap., II, 22, est remplacé par *secreta;* cette exégèse indique le sens que lui accorde Commodien. Un troisième passage rend par *mysterium* le sens de sacrement, *Instructiones*, l. 1, XXXVIII, vers 4, *P. L.*, t. v, col. 230. Les deux autres textes dans le *Corpus* de Vienne, t. XV, p. 129, 148. Lebacqz-de Ghellinck, p. 267-269.

La traduction latine du *Contra hæreses* d'Irénée (dont la date — fort approximative — peut se placer « entre le début du IIIe siècle et le premier quart du Ve siècle) n'offre, à première vue, rien de bien particulier. La nature même du sujet traité par Irénée aurait dû amener plus souvent sous la plume de son traducteur le mot *sacramentum*. Or, contre une cinquantaine de cas où se rencontre le mot *mysterium*, cinq seulement donnent *sacramentum*, avec le sens de sacré, mystérieux (plus exactement *sacramenta*, au pluriel), *Cont. hær.*, l. II, c. XXX, n. 7, *P. G.*, t. VII, col. 820 B; cf. n. 6, col. 818 C (il s'agit des créatures spirituelles); l. IV, c. XXXV, n. 3 (les *sacramenta* des prophètes s'opposent à ceux de la gnose), col. 1088 B et C. Enfin, au l. III, c. I, les *sacramenta* des apôtres, c'est-à-dire les mystères enseignés par eux, sont mis également *en* opposition avec les mystères de la gnose, col. 914 B. Il semble bien, en l'absence du texte grec, que ce soit toujours le mot μυστήριον que le traducteur rende par son équivalent latin *mysterium* et parfois *sacramentum*. Si le traducteur avait employé la langue de Tertullien, de Cyprien, d'Hilaire ou d'Augustin, nul doute que *sacramentum* eût paru aussi fréquemment que *mysterium*. Mais jamais chez le traducteur d'Irénée, *sacramentum* ne se présente nettement avec le sens de *rite* sacré, de « sacrement », au sens moderne du mot. Lebacqz-de Ghellinck, p. 272 sq.

Les Actes des martyrs — un exemple dans les *Acta sancti Maximiliani* et trois dans les *Acta sancti Marcelli* — se réfèrent au sens de « serment militaire » et n'intéressent pas directement la présente recherche. *Ibid.*, p. 284-288.

Enfin, les premiers documents donatistes fournissent trois exemples de l'emploi du mot *sacramentum*, *sacramenta* équivalant dans le premier (*Acta martyrum Saturnini*, 2, *P. L.*, t. VIII, col. 690 A et 705 A) à *Scriptura sacra*. Plus loin, col. 691 A, *dominica sacramenta* ne peut signifier que l'office liturgique du dimanche. Mais voici que, dans son réquisitoire contre les catholiques, l'auteur affirme la nullité des sacrements de ses adversaires : ce sens est très net puisqu'on accuse le pécheur de « célébrer des mystères pour la perte des misérables, *cum erigit altare sacrilegus, celebrat sacramenta profanus, baptizat reus* », etc. *Acta martyrum Saturnini*, 19, col. 702 C. Qu'il s'agisse ici de l'administration des sacrements en général ou de la célébration de l'eucharistie en particulier, peu importe : nous tenons le sens actuel de *sacramentum*.

Le *Sermo de passione Donati* fournit également trois exemples de l'emploi du mot *sacramentum*. L'auteur y parle tout d'abord des déserteurs des sacrements célestes, *sacramentorum cælestium desertores. Serm.*, 2, *P. L.*, t. VIII, col. 735 C. On peut traduire par sacrements divins, ou par serments divins. Un peu plus loin, il s'agit des mystères liturgiques : *profanantur sacramenta*, 3, col. 754 B; il s'agit de profanation des mystères liturgiques dans la basilique dont s'emparent de force les légionnaires. Le sermon a été prononcé, en effet, au jour anniversaire, 12 mars 320 (?),

où la force armée avait enlevé aux donatistes leurs églises. Le dernier texte de la *Passio Donati* présente, dans une description pathétique, un jeune catéchumène qui demande le baptême, parce qu'il est encore *expers sacramentorum*, au milieu de la scène de violence et de carnage dont l'église est le théâtre. *Ibid.*, 11, col. 757 A.

Un dernier texte, peu sûr, parle de ceux qui n'ont pas livré le sacrement, *et sacramentum non tradiderunt:* il s'agit vraisemblablement de la Bible. Pseudo-Cyprien, *Epist.*, III, édit. Hartel, p. 274. Voir Lebacqz-de Ghellinck, p. 289 sq.

4. *Saint Hilaire.* — Avec saint Hilaire, au IVe siècle, le mot *sacramentum* s'adapte déjà parfaitement au signe efficace producteur de la grâce. C'est ainsi que l'évêque de Poitiers parle des sacrements de l'Église, *Tract. in ps. CXXXI*, n. 23, *P. L.*, t. IX, col. 741 B. Il appelle formellement le baptême un sacrement, *In ps. LXVII*, n. 33; *CXVIII*, lit. III, n. 5; *CXXXVI*, n. 7, col. 466 C, 519 A, 780 B; ou encore le sacrement de la nouvelle naissance, *In ps. XCI*, n. 9, col. 499 D; de la nouvelle génération, *In ps. CXXIX*, n. 8, col. 723 A; le sacrement de l'eau et du feu, *In Matth.*, c. IV, n. 10 ou encore, au pluriel, les sacrements du baptême et de l'Esprit (peut-être ici s'agit-il du baptême et de la confirmation), *ibid.*, n. 27, *P. L.*, t. IX, col. 934 B, 942 B. L'eucharistie, elle aussi, est un sacrement, le sacrement de la chair et du sang, *De Trinitate*, l. VIII, n. 17, qu'il appelle encore le sacrement de la parfaite unité, *ibid.*, t. X, col. 249 B; cf. n. 16, col. 248 B, ou encore sacrement de la divine communion, *In ps. LXVIII*, n. 17, t. IX, col. 480 BD. Ce sont là les sacrements du salut humain, *De Trinitate*, l. V, n. 35, t. X, col. 153 B, sacrements de la grâce nouvelle que le vieil homme, attaché au péché, ne saurait recevoir, *In Matth.*, c. IX, n. 4, t. IX, col. 963 C, mais sacrement du pain céleste qu'on reçoit en foi de la résurrection future, *In Matth.*, c. IV, n. 3, t. IX, col. 963 B.

Ce n'est pas que saint Hilaire ait rompu avec les autres significations du mot sacrement. On retrouve, en effet, très nettement la signification du sacrement-serment. *In ps. LXII*, n. 12, *P. L.*, t. IX, col. 406 CD; *XCI*, n. 2, col. 495 A; *ibid.*, n. 8, col. 499 A; *CXVIII*, lit. XIV, n. 6, col. 592 A; *CXXXI*, n. 4, col. 730 B; *ibid.*, n. 12, col. 735 C; *In Matth.*, c. V, n. 23, col. 940 A. Toute proche de cette signification, celle de profession de foi, signe sacré de salut : la foi au Fils est un sacrement, *De Trinitate*, l. VII, n. 6, t. X, col. 204 B; la croix est un sacrement de la foi, *In Matth.*, c. XI, n. 25, t. IX, col. 977 B; ainsi que les cérémonies du culte, *In ps. CXXXVI*, n. 6, *ibid.*, col. 780 CD; sacrement de la foi, la confession de la divinité du Fils, *De Trinitate*, l. VII, n. 6, t. X, col. 204 BC; aussi la confession de Pierre à Césarée de Philippe est-elle appelée *confessio sacramenti* (ici, l'idée de mystère entre déjà dans la signification du mot), *ibid.*, l. VI, n. 20, col. 172 BC; sacrement, la confession de la foi des apôtres en la Trinité, *ibid.*, l. VIII, n. 36, t. X, col. 264 A. Cf. *Evangelicæ fidei sacramentum, ibid.*, l. XI, n. 1, col. 399 B. En plusieurs textes, nous trouvons le sens de symbole, figure, type : *In Matth.*, c. XXII, n. 3, t. IX, col. 1042 C; le ps. LXVIII est un sacrement, c'est-à-dire une figure de la passion à venir du Christ, n. 1, t. IX, col. 476 A; nous connaissons aussi le sacrement, c'est-à-dire l'expression, le signe de la prudence vraie et céleste de Dieu, *In ps. LXVII*, n. 21, t. IX, col. 457 C.

Mais c'est au sens de sacrement-mystère qu'Hilaire demeure surtout attaché. Innombrables sont les textes, relatifs à Dieu, à la Trinité ou à l'incarnation ou à quelque vérité dépendant de ces mystères, où le mot sacrement intervient en ce sens : Sacrement de l'unité de Dieu, *De Trinitate*, l. IX, n. 19, t. X, col. 295 B; n. 26, col. 302 A; de la substance divine, *ibid.*, l. VI, n. 19, col. 171 C; des dispositions (décrets) éternelles de Dieu, *In ps. LXI*, n. 2, t. IX, col. 396 AB; de la science divine, *De Trinitate*, l. VII, n. 27, t. X, col. 223 B. Sacrement de la Trinité : ne pas diviser ce qui est un, *ibid.*, col. 223 A; ni solitude (seule), ni diversité (seule), *ibid.*, l. IX, n. 36, col. 508 A. Sacrement de l'unité dans chaque propriété divine, *De Trin.*, l. XI, n. 1, col. 400 A; sacrement du Père, *ibid.*, l. XI, n. 31, col. 405 A; sacrement du Fils, *ibid.*, l. VII, n. 7; cf. l. IX, n. 72, col. 204 C et 338 B; voir aussi le sacrement de la naissance (du Fils), *De Trinitate*, l. VII, n. 6, col. 204 A; cf. n. 11, col. 207 C; l. IX, n. 23, 26, col. 299 A, 302 AB; sacrement ignoré de plusieurs, *ibid.*, l. VII, n. 5, col. 203 A.

De nombreux textes signalent le sacrement de l'incarnation, sacrement approché par la Loi, consommé par l'Évangile, sacrement (mystère) non pour Dieu, mais pour nous, *De Trinitate*, l. IX, n. 25-26, n. 4, *P. L.*, t. X, col. 301 B, 302 A, 284 A. Sacrement de la divinité du Christ, l. X, n. 48, col. 381 C; où Dieu se trouve tout en tous, non par nécessité, mais par sacrement (mystère), l. XII, n. 48, col. 431 C; sacrement, selon le corps pris par la divinité, l. XI, n. 18, col. 412 A; cf. l. IX, n. 39, n. 66, col. 311 C, 334 B; dans lequel Dieu, demeurant dans sa nature, est cependant né homme, l. X, n. 22, col. 359 B; sacrement des actions théandriques, l. VIII, n. 50, col 273 B; des dénominations à donner au Christ, l. IX, n. 6, col. 283 AB ; sacrement dans lequel le Christ a souffert, l. X, n. 66, col. 394 C.

5. *Zénon de Vérone.* — Il connaît, lui aussi, plusieurs de ces différentes acceptions; ses œuvres nous en fournissent quelques exemples. Dans le sens de mystère (pour l'incarnation) : *Tract.*, l. I, II, n. 9; XII, n. 1; l. II, XIV, n. 4, *P. L.*, t. XI, col. 278 B, 339 B, 438 B; (pour la Trinité) : *Tract.*, l. II, LXXI, col. 524 A; LXXIII, col. 525 B; LXXVI (sacrement du nombre trois), col. 526 B. Dans un sens plus large de figure mystique, type, l. I, XII, n. 3, col. 341 B; l. II, X, n. 2, col. 419 A; XIII, n. 2, col. 450 B ; n. 3, col. 451 C; LXIX, col. 523 A. Mais le baptême reçoit aussi le nom de sacrement : *per sacramenta unda jam parturit*, l. II, XXXII, col. 478.

6. *Saint Optat.* — Avec saint Optat, tout entier absorbé par la controverse donatiste, le mot sacrement semble réservé au baptême. *De schismate donat.*, l. I, c. X, XI, XII, *P. L.*, t. XI, col. 899, 905 A, 907 B. Sans aucun doute, l'évolution sémantique est terminée. Si l'on peut encore relever chez les auteurs des sens différents du mot sacrement — il en sera ainsi jusqu'au XIIe siècle — du moins, appliqué aux rites sanctificateurs, ce mot a un sens bien déterminé que l'on ne peut plus contester.

Ainsi saint Ambroise et l'Ambrosiaster, nous offrent plusieurs exemples de ces précisions définitives. On trouve encore *sacramentum* avec le sens de décrets divins, *sacramenta divina*, *De Spiritu Sancto*, l. II, prol., n. 11, *P. L.*, t. XVI, col. 775, ou avec le sens de serment : *sacramentum ne verearis*, *Epist.*, XL, n. 31, *P. L.*, t. XVI, col. 1159; cf. *De officiis*, l. I, c. IV, n. 254, *ibid.*, col. 108. Le sens actuel de sacrement est nettement indiqué, n. 247, col. 104, et principalement dans le *De mysteriis*, où ce mot, emprunté au grec, prend exactement la signification définitive. Voir c. I, n. 2, 3; c. II, col. 406, 407. On pourrait relever des indications semblables chez l'auteur du *De sacramentis*, t. XVI, col. 135 sq.

II. La notion. — De cette étude préliminaire du mot « sacrement » appliqué aux rites mystérieux employés par l'Église dans l'initiation et la vie religieuse de ses membres, se dégage déjà un double concept : l'idée de *signe* et l'idée de *sanctification*. Un signe sacré parce qu'il symbolise une réalité sainte, un

signe efficace, parce qu'il produit lui-même la sanctification dans l'âme. « Symbole efficace de sanctification », voilà comment le sacrement chrétien apparaît sous les formules encore hésitantes par lesquelles les premiers auteurs latins ont fait la transposition de μυστήριον en *sacramentum*.

Il est donc nécessaire de quitter l'étude du *mot*, pour s'attacher au *concept* exprimé dès le début dans la description des rites et des institutions auxquelles le mot fut appliqué postérieurement. Or, soit dans l'Écriture elle-même, soit dans la tradition préaugustinienne, nous trouvons très nettement marqué, à propos des sacrements, ce double concept de symbole efficace que saint Augustin mettra en pleine lumière au ve siècle.

I. DANS L'ÉCRITURE SAINTE. — L'Écriture, bien entendu, n'a pas de doctrine générale du sacrement chrétien. L'élaboration de ce concept ne s'est faite que peu à peu; mais, dans l'Écriture, à propos des rites auxquels nous donnons aujourd'hui le nom de sacrements, se trouvent déjà exprimés à la fois leur symbolisme et leur efficacité dans la sanctification des âmes. C'est à la description de chaque sacrement en particulier qu'il faut demander la démonstration de cette assertion générale. Démonstration plus complète et plus facile en ce qui concerne les deux sacrements de baptême et d'eucharistie que l'Écriture a surtout mis en relief, mais que l'on doit étendre aux autres sacrements sur lesquels l'Écriture ne nous a laissé que des traits rapides.

1° *Le baptême.* — Saint Paul, à maintes reprises, a exprimé le symbolisme et l'efficacité du baptême. Mais c'est surtout dans l'épître aux Romains qu'il faut en chercher la formule. « Ne savez-vous pas que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle. Si, en effet, nous avons été greffés sur lui, par la ressemblance de sa mort, nous le serons aussi par celle de sa résurrection : sachant que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps du péché fût détruit, pour que nous ne soyons plus les esclaves du péché; car celui qui est mort est affranchi du péché. Mais, si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons avec lui, sachant que le Christ ressuscité des morts ne meurt plus... Ainsi vous-mêmes, regardez-vous comme morts au péché, et comme vivants pour Dieu en Jésus-Christ. » Rom., vi, 4-11. L'immersion, symbole de la mort et de la sépulture de Jésus-Christ, signifie la mort du « vieil homme », enseveli sous l'eau. Mais, en sortant du bain baptismal, comme le Christ sortant du tombeau, le nouveau chrétien a puisé dans le baptême une vie nouvelle. Ainsi donc, le baptême symbolise la mort et la résurrection du Sauveur; mais c'est, de plus, un symbole efficace, puisqu'il réalise dans l'âme du néophyte la mort au péché et la résurrection à la vie de la grâce. On remarquera, dans ce passage classique, que le symbolisme du baptême s'étend non seulement à l'effet réalisé dans l'âme, l'ablution signifiant et produisant la purification intérieure, cf. I Cor., vi, 11; Act., xxii, 16, mais encore à la réalité sainte qui est le type de cette purification, la mort et la résurrection du Christ, réalité éminente qui, tout en échappant à l'efficacité du sacrement, demeure cependant dans l'orbite de son symbolisme. En réalité, ce n'est pas seulement la mort et la résurrection du Christ qui entre dans le symbolisme sacramentel du baptême, c'est encore toute la vie chrétienne, avec ses conditions présentes et ses espérances futures. « Dieu, notre Sauveur... nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous faisons, mais selon sa miséricorde, par le bain de la régénération et en nous renouvelant par le Saint-Esprit... afin que, justifiés par sa grâce, nous devenions héritiers de la vie éternelle, selon notre espérance. » Tit., iii, 5-7. Par cette régénération spirituelle qu'il réalise en nous, le baptême symbolise également et réalise pareillement notre entrée dans le royaume de Dieu, l'Église. Joa., iii, 3, 5. Et c'est encore ce symbolisme qui permet à saint Paul d'étendre la purification du baptême à tout le corps mystique qu'est l'Église, que Jésus a aimée, pour qui il s'est livré, « afin de la sanctifier, après l'avoir purifiée dans l'eau baptismale ». Eph., v, 26-27.

Si nous considérions l'efficacité du baptême, sans nous attacher à son symbolisme, nous trouverions plus d'un texte : rémission des péchés, Marc., xvi, 16; Act., ii, 38; purification des crimes les plus énormes, I Cor., vi, 9-11; vie nouvelle, Rom., vi, 4; créature nouvelle, Gal., vi, 15; filiation adoptive du Père, Rom., viii, 15-17. Le baptême est « le bain de la régénération ». Tit., iii, 5. Dans Matth., iii, 11 et Luc., iii, 16, l'expression « baptiser dans le feu et l'Esprit-Saint », marque symboliquement la purification intérieure que seul peut atteindre et réaliser le Saint-Esprit, par opposition au baptême de Jean qui n'obtient la rémission des péchés que moyennant la confession des péchés, Matth., iii, 6, et la pénitence intérieure, Luc., iii, 3.

2° *L'eucharistie.* — L'eucharistie occupe la pensée des écrivains inspirés presque autant que le baptême. Le symbolisme est ici encore nettement marqué : il fait suite, chez saint Paul, à la doctrine du corps mystique. Participation au corps et au sang du Christ, l'eucharistie est le symbole de notre unité dans le Christ. « Puisqu'il n'y a qu'un seul pain, nous formons un seul corps, tout en étant plusieurs. » I Cor., x, 17-18. On peut rapprocher de cette assertion la prière sacerdotale de Jésus au moment et à propos de la Cène, demandant au Père, pour les hommes qui auront foi en lui, « qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et vous en moi, afin qu'ils soient parfaitement un ». Joa., xvii, 22-23. Ainsi donc, « de même que le juif, en mangeant la chair de la victime immolée, participe au sacrifice qu'il offre et que le païen, par l'idolothyte, entre en communion avec l'idole, c'est-à-dire avec les démons, ainsi le pain et la coupe eucharistique rendent le fidèle participant au sacrifice offert par le Christ sur la croix ». P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 92.

Le symbolisme et l'efficacité de l'eucharistie apparaissent peut-être avec plus de force encore dans l'évangile de saint Jean, en tant que le symbole de la nourriture matérielle nous fait comprendre d'une façon saisissante que la chair et le sang du Sauveur sont vraiment nourriture et breuvage. Par l'eucharistie, c'est-à-dire par la chair et le sang du Christ, nourriture et breuvage de l'âme, sont produits, dans l'ordre de la vie surnaturelle, les mêmes effets que la nourriture ordinaire produit dans l'ordre matériel. Par l'eucharistie, Jésus s'unit intimement au fidèle et l'unit à lui; il lui communique la vie qu'il reçoit lui-même du Père et ainsi l'eucharistie est le moyen efficace qui donne au chrétien la vie éternelle et lui devient un gage de résurrection glorieuse. Joa., vi, 56-58.

On voit jusqu'où s'étend le symbolisme de l'eucharistie. Sans doute, en tant que sacrifice ou participation au sacrifice par la communion, l'eucharistie est le symbole commémoratif de la passion et de la mort du Sauveur, Luc., xxii, 19-20; I Cor., xi, 24-28, c'est-à-dire du sacrifice du Calvaire qui n'a eu lieu qu'une fois. Heb., ix, 23-28. Mais l'eucharistie est représentative du sacrifice du Calvaire parce que le

symbole du pain et du vin signifient, en même temps qu'ils la réalisent par l'efficacité toujours présente des paroles du Christ à la dernière Cène, la présence réelle du corps et du sang sous leurs symboles expressifs. Matth., xxvi, 26, 28; Marc., xiv, 22, 24; Luc., xxii, 19-20; I Cor., xi, 24-25; cf. Joa., vi, 48-58. Et, de plus, dans quelques-uns de ces derniers textes, le symbolisme efficace relatif à la vie de la grâce ici-bas, de la gloire dans l'au-delà, est nettement indiqué : Jésus y parle du « sang de la nouvelle alliance, répandu pour la multitude en rémission des péchés », Matth., xxvi, 28, et du « fruit de la vigne », dont, dit-il, « je ne boirai plus désormais, jusqu'au jour où je le boirai nouveau avec vous dans le royaume de mon Père », *ibid.*, 29; cf. Marc., xiv, 24-25; Luc., xxii, 16, 18, 20. D'un trait, saint Paul souligne le symbolisme eschatologique (les scolastiques disaient : prognostique) par rapport à la vie future, en même temps que « rememoratif » par rapport à la passion du Sauveur : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. » I Cor., xi, 26. Et, dans saint Jean, le symbolisme eschatologique est aussi fortement accentué que possible, puisque la manducation du corps du Sauveur est un gage de vie éternelle et de résurrection glorieuse. Joa., vi, 50, 51, 54, 58.

3° *La confirmation.* — Le rite de l'imposition des mains, dans l'Église apostolique, symbolise la descente du Saint-Esprit dans les âmes. Non seulement il la symbolise, mais il la rend effective. Act., viii, 14-18; xix, 2-6. Complément de l'ablution baptismale, Act., xix, 5-6, ce rite n'est efficace que s'il est conféré par ceux qui ont reçu la plénitude de l'Esprit, les apôtres. Act., viii, 12-16. Mais, précisément pour manifester avec plus d'éclat dans l'Église naissante l'action de l'Esprit, il était accompagné de charismes merveilleux. Act., xix, 6; cf. I Cor., xii, 30-xiv, 40. Toutefois, l'apôtre Paul rappelle que la voie excellente entre toutes n'est pas celle des dons, mais celle de la charité. *Ibid.*, xiii, 1-13.

Ici encore, le symbolisme ne s'étend pas seulement aux effets du sacrement; il concerne encore l'objet de la confession que les chrétiens, éclairés et soutenus par le Saint-Esprit, doivent avoir la force de faire publiquement pour assurer leur salut. Cf. Marc., viii, 38. Le symbolisme n'est donc pas seulement efficace quant aux effets présents, il est encore rememoratif du Christ crucifié, scandale pour les juifs, folie pour les gentils, I Cor., i, 23, qu'il faut savoir confesser avec courage si l'on ne veut pas — symbolisme eschatologique — être renié par le souverain juge. Luc., xii, 13.

4° *L'ordre.* — A plusieurs reprises, Paul parle des charismes qui se rapportent au gouvernement des Églises. I Cor., xii, 28; I Thess., v, 12, 13. Le rite symbolique, par lequel se transmet le pouvoir sur l'Église, c'est ici encore une imposition des mains, symbole du Saint-Esprit conférant ce pouvoir et la grâce pour le bien exercer. Act., xiv, 22; II Tim., i, 6; cf. I Tim., iv, 14; v, 22; Act., vi, 6. Voir ici Ordre, t. xi, col. 1237 sq. Que le symbolisme du rite ait ici encore une extension qui dépasse le pouvoir signifié et produit par lui, cela résulte de la nature même de ce pouvoir qui n'est qu'une participation du pouvoir sacerdotal du Christ, cf. I Cor., iv, 1, seul médiateur, seul prêtre véritable. Heb., x, 14; vii, 23, 24.

5° *L'extrême-onction et la pénitence.* — Le symbolisme de l'extrême-onction est indéniable : « Si quelqu'un de vous est malade, qu'il appelle les prêtres de l'Église, et que ceux-ci prient sur lui, en l'oignant d'huile au nom du Seigneur. Et la prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le rétablira et, s'il a commis des péchés, ils lui seront pardonnés. » Jac., v, 1-4. L'onction d'huile, symbole de l'adoucissement des souffrances et de l'apaisement de l'âme est en même temps un symbole efficace de la rémission des péchés. Mais, tout comme la pénitence qui, elle aussi, signifie et produit cette rémission, l'extrême-onction est le prolongement expressif de cette rédemption par laquelle le Sauveur nous a mérité le pardon de nos fautes. Remettre les péchés n'est-il pas le propre de Dieu? Matth., ix, 2-3; Luc., v, 21. Mais précisément Jésus a été envoyé par le Père pour sauver le monde, et il envoie les apôtres et leurs successeurs comme lui-même a été envoyé, et il leur communique le Saint-Esprit, pour bien marquer le prolongement en eux de son pouvoir divin de remettre les péchés. Joa., xx, 21-23.

6° *Le mariage.* — C'est encore par le corps mystique que saint Paul explique, en partie du moins, le symbolisme efficace du mariage. L'efficacité du rite, quant à la production de la grâce, n'est touchée qu'indirectement. Mais le symbolisme et l'efficacité du symbole par rapport au lien conjugal est profondément tracé : « Que les femmes soient soumises à leurs maris, comme au Seigneur; car le mari est le chef de la femme, comme le Christ est le chef de l'Église, son corps, dont il est le Sauveur... Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église... Les maris doivent aimer leurs femmes comme leur propre corps. Celui qui aime sa femme, s'aime lui-même. Car jamais personne n'a haï sa propre chair; mais il la nourrit et l'entoure de soins, comme fait le Christ pour l'Église, parce que nous sommes membres de son corps. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et de deux ils deviendront une seule chair. Ce mystère (symbole) est grand, je veux dire, par rapport au Christ et à l'Église. » Eph., v, 22-33. Mais précisément, au cours de ce magnifique développement, l'apôtre explique que « le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle, *afin de la sanctifier*... pour la faire paraître devant lui, cette Église glorieuse, sans tache, sans rides ni rien de semblable, mais sainte et immaculée. Le symbolisme rememoratif de l'union du Christ et de l'Église appliqué par Paul à l'union des époux dans l'état de mariage implique donc l'efficacité du sacrement par rapport à la production d'une grâce qui sanctifie, rend saint et immaculé.

7° *Conclusion.* — Ce n'est donc pas une conception scolastique, mais c'est l'intelligence même des données scripturaires touchant le symbolisme efficace des sacrements, qui amène saint Thomas à conclure que le sacrement est, non seulement un signe sanctifiant, mais *le signe d'une chose sacrée en tant qu'il sanctifie l'homme.* Par rapport à la « chose sacrée » dont il est le signe, le sacrement possède un symbolisme multiple, bien qu'il ne signifie et ne réalise effectivement qu'une sanctification, celle du sujet auquel il est conféré. « Il faut dire, écrit le saint Docteur, que les sacrements de la Loi nouvelle signifient trois choses : tout d'abord la cause première qui sanctifie; ainsi le baptême est le symbole de la mort du Christ : sous cet aspect, les sacrements sont *rememoratifs.* Ensuite, ils signifient l'effet sanctifiant qu'ils réalisent effectivement, et c'est même là leur principal symbolisme; et ainsi ils sont *démonstratifs.* Peu importe d'ailleurs que le sujet ait été effectivement ou non sanctifié, car le défaut de sanctification n'est pas le fait du sacrement qui, autant qu'il est en lui, doit conférer la grâce. Enfin, ils signifient la fin de la grâce sanctifiante, c'est-à-dire l'éternelle gloire et, sous cet aspect, ce sont des signes *prognostiques.* Les sacrements de l'ancienne Loi sont uniquement prognostiques. » *In IVum Sent.*, dist. I, q. i, a. 1, qu. 1.

II. Chez les Pères avant saint Augustin. — 1° *Les Pères grecs.* — 1. *Les Pères apostoliques.* — Ce concept de symbole ou signe efficace de sanctification

se retrouve dans les affirmations des premiers écrivains chrétiens.

Sans doute, la *Didachè* ne rapporte explicitement que la façon d'administrer le baptême. Néanmoins le symbolisme efficace du rite transparaît puisque, même en admettant que le repas désigné au c. IX, 5, soit un simple repas liturgique, seul le baptême y donne accès. Bien plus, au c. X, 3, 6, l'aliment et le breuvage spirituels donnés aux seuls baptisés au nom de Jésus, à ceux-là seuls qui sont saints, ont pour effet « la vie éternelle ». Il y a là, succinctement indiqué, le symbolisme efficace du baptême, qui purifie, de l'eucharistie qui nourrit, pour la vie surnaturelle de l'âme. La matière du baptême est l'eau vive, courante, froide, bien que ce ne soit pas absolument nécessaire. N'est-ce pas que cette eau marque mieux le symbolisme de la vie acquise par la régénération du baptême? C. VII, 1-2. L'invocation trinitaire, VII, 3, ajoute encore à l'idée de symbole efficace.

Au symbolisme de la nourriture et du breuvage spirituels s'ajoute, pour l'eucharistie, celui déjà marqué par saint Jean et saint Paul, de l'union des membres du corps mystique, IX, 4; et encore le symbolisme remémoratif de l'immolation du Calvaire, dans le « pain rompu », IX, 4; XIV, 1. Le symbolisme est d'autant plus marqué et plus efficace, qu'il s'agit d'offrir un véritable sacrifice, le sacrifice préfiguré par Malachie, *ibid.*, 3, lequel requiert, en raison de son caractère sacré, l'intervention de ministres sacrés, évêques et diacres, XV, 1. Sur l'interprétation eucharistique des c. IX-X, voir EUCHARISTIE, t. V, col. 1126. En sens opposé, H. Leclercq, *Dictionn. d'archéol. et de lit.*, t. IV, col. 782-791.

Le symbolisme du baptême, décrit par saint Paul, voir col. 495, se retrouve dans l'épître de Barnabé. Tout le c. XI est consacré à expliquer ce symbolisme, dont l'eau, jaillie du rocher dans le désert, est une préfigure, dont la croix garantit, à ceux qui croient et espèrent, l'efficacité : « Bienheureux ceux qui, espérant en la croix, sont descendus dans l'eau... Nous descendons dans l'eau remplis de péchés et de souillures, et nous en sortons portant des fruits, possédant dans le cœur la crainte et, dans l'esprit, l'espérance en Jésus. » XI, 8, 11. Cette vie nouvelle est décrite au c. XVI, 8-10.

Sous une forme allégorique, Hermas expose lui aussi le symbolisme efficace du baptême. L'Église symbolisée par une tour, est bâtie sur l'eau, *Vis.*, III, II, 4; III, 3, parce que l'eau du baptême donne aux hommes la vie et le salut; et, à ce propos, l'auteur ajoute que « la tour est fondée sur la parole d'un nom tout-puissant et glorieux (le Fils) et qu'elle est soutenue par l'invincible force du Seigneur ». *Vis.*, III, III, 5. Les pierres de la tour, ce sont les fidèles, *Vis.*, III, V, 4, même ceux de l'Ancien Testament qui, pour faire partie de l'Église, ont été baptisés dans le séjour des morts par les apôtres et les docteurs qui y descendirent pour prêcher le nom du Fils de Dieu. *Simil.*, IX, XVI, 5. Aussi toutes les pierres sortaient de l'eau. *Simil.*, IX, XVI, 1, c'est-à-dire passaient par le baptême, « car il est nécessaire de monter par l'eau, si l'on veut obtenir la vie; on ne peut en effet entrer dans le royaume de Dieu qu'en déposant la mort (du péché) de la vie antérieure ». *Simil.*, IX, XVI, 2. « Tant que l'homme ne porte pas le nom du Fils de Dieu, il est mort; mais dès qu'il en a reçu le sceau (σφραγίς), il a déposé la mortalité et repris la vie. Ce sceau, c'est l'eau (du baptême); dans l'eau descendent des morts, et de l'eau remontent des vivants. » *Ibid.*, XVI, 2-3. Mais Hermas voit que certaines pierres ont été rejetées de la tour : ce sont les fidèles qui ont péché après leur baptême. *Simil.*, IX, XIII, 3-9. Pour ces pierres, il y a cependant possibilité de reprendre leur place dans la tour; c'est par la pénitence que les pécheurs pourront rétablir en eux le sceau brisé par le péché. *Simil.*, IX, XIV, 1-3; VIII, VI, 3. Cette pénitence rend la vie, l'impénitence entraîne la mort. *Ibid.*, VI, 6. Mais cette pénitence n'est accordée qu'une fois. *Mand.*, IV, III, 1. C'est qu'au début du IIe siècle, on ne concevait guère qu'un chrétien pût retomber dans le péché après son baptême. L'efficacité du baptême devait être telle qu'on en devait garder le sceau τὴν σφραγῖδα immaculé, pour recevoir la vie éternelle. *IIa Clem.*, VIII, 6; cf. VI, 9. Témoignage irrécusable en faveur de l'efficacité du sacrement.

L'étude de l'eucharistie nous amène aux mêmes conclusions. Le pain et le vin sont les symboles de cette nourriture, de ce breuvage spirituels qu'ils contiennent véritablement et dont l'effet est d'entretenir dans le chrétien la vie surnaturelle qui doit assurer plus tard sa résurrection glorieuse.

Nous avons déjà, sur ce point, recueilli l'enseignement de la *Didachè*. Sur la croyance d'Ignace à la présence réelle, voir t. VII, col. 707. Tous les textes relevés en ce sens affirment l'efficacité de l'unique eucharistie, celle qui est consacrée par l'évêque ou le prêtre auquel l'évêque l'a permis, par rapport à la vraie chair de notre Sauveur Jésus-Christ. *Philad.*, IV; *Smyrn.*, VIII, 1; cf. VII, 1. De sorte que ce « pain de Dieu », c'est « la chair de Jésus-Christ ». *Rom.*, VII, 3. Aussi l'efficacité de l'eucharistie pour parfaire l'œuvre du baptême est-elle incomparable : c'est un remède de l'immortalité, un antidote contre la mort. *Ephes.*, XX, 2. On notera qu'Ignace insiste sur l'union à l'évêque et au presbyterium en relation avec cette nourriture unique qui fait vivre avec le Christ en toutes choses. Id., *ibid.* On notera aussi que le φάρμακον ἀθανασίας concerne non seulement l'immortalité de l'âme dans la vie de la grâce, mais l'immortalité de l'homme tout entier; cf. *Smyrn.*, VII, 1. C'est donc le symbole efficace de notre résurrection future dans la gloire.

On rapprochera de ces affirmations d'Ignace, cette prière des *Acta Thomæ* : « Seigneur, fais de ce pain le pain de vie, pour que ceux qui en mangeront restent incorruptibles : Toi qui as daigné permettre qu'ils reçoivent ce don, daigne permettre qu'ils participent à ton royaume, qu'ils demeurent toujours immaculés en cette vie, afin que, demeurant tels, ils reçoivent ces immortels et grands bienfaits. » C. L, édit. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, t. II *b*, Leipzig, 1903, p. 73. Mais il est douteux que cet écrit remonte plus haut que le début du IIIe siècle. Cf. É. Amann, *Apocryphes du Nouveau Testament*, dans *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 503.

2. *Les Pères apologistes.* — Le symbolisme efficace du baptême avait été si nettement marqué par saint Paul qu'il est impossible de ne pas le retrouver pour ainsi dire à chaque page de l'histoire des dogmes.

« L'unique moyen d'obtenir la rémission de nos péchés, déclare *saint Justin* à Tryphon, c'est de reconnaître le Christ et d'être lavés par ce baptême de la rémission des péchés, prêché par Isaïe. » *Dial.*, XLIV, *P. G.*, t. VI, col. 572 A. Mais c'est dans l'*Apol. Ia*, surtout c. LXI, que Justin expose sa doctrine. Après la préparation des catéchumènes au baptême, « ils sont conduits au lieu où est l'eau, et là, de la même manière que nous avons été régénérés nous-mêmes, ils sont régénérés à leur tour. Au nom de Dieu, le Père et Maître de toutes choses, et de Jésus-Christ, notre Sauveur, et du Saint-Esprit, ils sont alors lavés dans l'eau ». *Loc. cit.*, col. 420 C. Le symbolisme surnaturel du baptême est parfaitement expliqué par Justin. Le baptême est une illumination, « parce que ceux qui reçoivent cette doctrine ont l'esprit illuminé ». L'expression φωτιζόμενοι qui désigne ici les néophytes paraît être une expression déjà traditionnelle. *Ibid.*, col. 421 BC. C'est aussi une nouvelle naissance, ἀνα-

γέννησις. *Ibid.*, LXI, col. 420 C; cf. XLVI, col. 397 BC. Justin rappelle même ici la parole du Christ, Joa., III, 5, en la citant librement. *Apol.*, I, LXI, col. 420 CD. Par là, le baptême efface tous les péchés passés et, de plus, nous consacre à Dieu, col. 421 A. Voir le texte complet, ici t. VIII, col. 2271.

En ce qui concerne l'eucharistie, tout en nous relatant en détail la liturgie de l'eucharistie, voir ici, t. VIII, col. 2271-2272, Justin nous donne la signification profonde de ce sacrement, en marquant à la fois le symbolisme qu'il manifeste, la réalité qu'il opère et les effets merveilleux qui en résultent pour l'âme. « Nous ne prenons pas ces choses comme du pain vulgaire ou comme un breuvage vulgaire; mais de la manière dont, fait chair par le Verbe de Dieu, Jésus-Christ notre Sauveur eut une chair et du sang pour notre salut, ainsi l'aliment eucharistié par un discours de prières qui vient de lui — aliment dont nos chairs et notre sang sont nourris en vue de la transformation — est la chair et le sang de ce Jésus fait chair... » *Apol.*, I, LXVI, col. 428 C. Ainsi donc quand Justin parle de la transformation que l'eucharistie doit opérer en nous, il s'agit, semble-t-il, de l'immortalisation de tout notre être. Cf. art. JUSTIN *(Saint)*, t. VIII, col. 2273. Ajoutons que Justin n'ignore pas le symbolisme commémoratif de l'eucharistie, puisque le Christ nous a prescrit de célébrer l'eucharistie « en souvenir de la souffrance qu'il a subie pour tous les hommes ». *Dial.*, XLI, col. 564 B. Voir ici, t. VIII, col. 2274.

Plus succinctement que chez Justin, on trouve les mêmes idées sur le baptême chez *Théophile d'Antioche;* avec la rémission des péchés, le baptême opère une régénération, παλιγγενεσία : ainsi est-il le « bain de la régénération, auquel doivent accéder tous ceux qui parviennent à la vérité, sont régénérés et reçoivent la bénédiction de Dieu ». *Ad Autolycum*, l. II, XVI, *P. G.*, t. VI, col. 1077 C.

Mêmes doctrines chez *saint Irénée*, mais sur un plan plus vaste. On sait que, pour Irénée, un sacrement désigne toujours une opération mystérieuse. Cf. *Cont. hær.*, l. II, c. XXX, n. 7; l. IV, c. XXXV, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 820 B, 1088 B. Mais ici l'opération mystérieuse a une efficacité spéciale, elle communique la grâce. La théologie d'Irénée est d'autant plus précieuse qu'elle oppose le symbole efficace des rites chrétiens aux symboles vains des gnostiques. Voir IRÉNÉE *(Saint)*, t. VII, col. 2495. Mais la thèse traditionnelle se retrouve chez Irénée. Le baptême, dont la matière est l'eau, « régénère, remet les péchés, purifie le corps et l'âme, fait l'homme enfant de Dieu, lui donne le Saint-Esprit ». *Ibid.*, col. 2495-2496, avec les références indiquées.

A propos de la confirmation, on trouve chez Irénée le double symbolisme efficace de l'imposition des mains et de l'onction. Et c'est vraiment le Saint-Esprit qui est donné par cette imposition. qui n'a rien à faire avec la magie. Voir ici t. II, col. 1028-1029.

L'eucharistie cache, sous les apparences symboliques du pain et du vin, le vrai corps et le vrai sang du Sauveur, et Irénée en tire un argument contre les gnostiques pour affirmer la réalité de l'incarnation. Voir ici t. V, col. 1129. Mais Irénée note avec soin le double aspect de l'efficacité de l'eucharistie : le changement du pain au corps, du vin au sang, tout en conservant les apparences extérieures, puis notre propre transformation par l'eucharistie. Et ce double effet est produit par la vertu d'une parole divine : « Quand donc le calice (de vin) mêlé (d'eau) et le pain *reçoivent la parole de Dieu* et qu'ils deviennent l'eucharistie (c'est-à-dire le corps du Christ)... » *Cont. hær.*, l. V, c. II, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 1125 B. « De même que le pain qui est de la terre, *recevant l'invocation de Dieu*, n'est plus un pain commun, mais l'eucharistie, composée de deux éléments, l'un céleste, l'autre terrestre, de même nos corps recevant l'eucharistie ne sont plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection pour l'éternité. » L. IV, c. XVIII, n. 5, col. 1028-1029. L'indication des deux éléments marque encore un autre aspect du symbolisme eucharistique : « Deux éléments, l'un terrestre, l'autre céleste, non pas dans le sens d'une consubstantiation, puisque les éléments sont devenus le corps et le sang de Jésus-Christ, mais ou bien dans le sens des apparences extérieures et de la réalité interne, ou mieux en ce sens que l'eucharistie contient l'humanité et la divinité du Sauveur. » J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, Paris, 1915, p. 273. Voir ici EUCHARISTIQUES *(Accidents)*, t. V, col. 1370-1371.

Qu'Irénée admette une pénitence sacramentelle, la chose paraît indubitable. Et cette pénitence remet efficacement les péchés. Voir t. VII, col. 2497. Voir aussi P. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris, 1932, p. 257-258, et ici PÉNITENCE, t. XII, col. 764-765.

Si l'évêque de Lyon enseigne manifestement la distinction du clergé et des simples fidèles et, dans le clergé même, l'existence d'une hiérarchie sacrée, voir t. VII, col. 2428, c'est qu'il attribue à l'ordre une efficacité réelle quant aux pouvoirs qu'il confère. Il a déjà l'expression : *sacerdotalem ordinationem*, l. III, c. XI, n. 8, *P. G.*, t. VII, col. 886 B.

L'efficacité du baptême et surtout de l'eucharistie est également mentionnée dans les deux inscriptions de Pectorius d'Autun et d'Abercius de Hiérapolis, le baptême étant décrit comme « les flots éternels de la sagesse », dans lesquels l'âme doit « se refaire », l'eucharistie étant figurée par le poisson. Voir J. Jalabert, art. *Épigraphie*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 1445-1446.

3. *Clément d'Alexandrie.* — L'idée de rite efficace de sanctification est à la base de toute la théologie sacramentaire de Clément d'Alexandrie. Le baptême opère en nous une œuvre divine, charisme, bain, illumination, dont l'effet est de nous purifier et de nous communiquer, par l'Esprit-Saint, les grâces de Dieu. Ainsi le baptême nous régénère et l'eau baptismale, à cause de cette regénération spirituelle, peut être comparée à une matrice. Voir les textes ici, t. III, col. 184. De la confirmation, Clément marque le *sigillum* préservateur, administré par l'évêque. *Quis dives*, c. XLII, dans *P. G.*, t. IX, col. 648. Ici, t. III, col. 184 B C.

Les distinctions apportées par Clément, au sujet des fautes commises après le baptême, entre pénitence et rémission des péchés, et entre rémission des péchés et pardon, μετάνοια, ἄφεσις, συγγνώμη, montrent bien qu'il met une différence entre l'efficacité du baptême et celle de la pénitence, comme sacrements. Dans la pénitence elle-même, les effets sont différents s'il s'agit de la rémission accordée par Dieu et du pardon accordé par l'Église. Voir t. III, col. 185 et t. XII, col. 766.

Si les formules allégoriques dont Clément enveloppe sa doctrine eucharistique donnent à celle-ci quelque obscurité dont les protestants ont voulu tirer parti contre la foi en la présence réelle, il n'en reste pas moins vrai que Clément affirme, avec le caractère symbolique de l'eucharistie, la réalité du corps et du sang et leur efficacité comme nourriture spirituelle de l'âme. Les effets de cette nourriture divine sont l'union au Christ, la sanctification du corps et de l'âme, la maîtrise des passions, l'immortalité du corps lui-même. Voir les textes et leur explication, t. III, col. 195-197. Cf. P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, IIe série, Paris, 1905, p. 182-192 et mieux,

L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation, Paris, 1913, p. 248-261.

1. *Origène.* — Plus encore que pour Clément d'Alexandrie, c'est la philosophie néoplatonicienne qui suggère à Origène le symbolisme qui alimente sa théologie en général et ses conceptions sacramentaires en particulier. Mais ici déjà commencent à se mêler aux énoncés dogmatiques quelques essais de spéculation théologique sur l'efficacité des sacrements.

« La philosophie néoplatonicienne, qui faisait une si grande part au symbolisme, avait habitué ses adeptes à chercher, sous le sens littéral d'un écrit ou sous les apparences sensibles d'un objet, des réalités plus profondes et plus mystérieuses. Le monde phénoménal n'est qu'un signe du monde intelligible caché en lui. Cf. Zeller, *Philosophie der Griechen*, t. III *b*, p. 251. Aussi attachait-on beaucoup d'importance à l'étude des signes où l'allégorisme scripturaire, en particulier, puisait ses principes. « Le signe, dit Origène, est une chose visible qui éveille l'idée d'une autre chose invisible : *signum dicitur cum per hoc quod videtur aliud aliquid indicatur.* » Jonas, sortant du ventre du poisson, est un signe de la résurrection du Christ. La circoncision imposée par Dieu à Abraham est un signe de la circoncision spirituelle du cœur dont parle saint Paul, Phil., III, 3. *In epist. ad Rom.*, l. IV, n. 2, *P. G.*, t. XIV, col. 968 A. Le signe (σημεῖον) se distingue du prodige (τέρας); le prodige est un fait extraordinaire qui a pour but d'exciter l'admiration des hommes; le signe est un fait vulgaire qui fait penser à autre chose qu'à lui. *In Joa.*, t. XVIII, n. 60, *P. G.*, t. XIV, col. 521 B. » P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 5-6.

Sur cette théorie générale du signe, Origène établit le symbolisme des sacrements de baptême et d'eucharistie.

Pour le baptême, saint Paul avait tracé la voie. L'eau baptismale rappelle la mort au péché; elle est le sépulcre dans lequel nous mourons et sommes ensevelis dans le Christ. *In epist. ad Rom.*, l. V, n. 8, *P. G.*, t. XIV, col. 1038. Mais nous sortons du bain salutaire vivants avec le Christ; aussi le baptême est-il le symbole d'une purification totale de l'âme, lavée de toutes ses souillures. Symbole, oui, mais aussi symbole efficace, car il est aussi principe et source des dons divins pour le néophyte qui se donne à Dieu : τὸ διὰ τοῦ ὕδατος λουτρόν, σύμβολον τυγχάνον καθαρσίου ψυχῆς, πάντα ῥύπον ἀπὸ κακίας ἀποπλυνομένης *In Joa.*, t. VI, n. 17, *P. G.*, t. XIV, col. 257 A. Contre le marcionisme, Origène rappelle que le sacrement chrétien n'opère pas en vertu de la sympathie universelle des êtres, par une sorte d'effet magique, « mais en vertu du dessein providentiel, selon lequel tous les croyants sont « en sympathie avec le Christ » et reçoivent le signe efficace de cette communion ». R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1936, p. 139, note 2. Cf. *In Gen.*, III, *P. G.*, t. XII, col. 52, 53. A ces affirmations dogmatiques, Origène mêlera donc une considération théologique : c'est grâce à la puissante invocation de l'adorable Trinité que le baptême acquiert sa vertu purificatrice.

Le symbolisme efficace des « eaux visibles » du baptême est étendu par Origène au « chrême visible ». *In epist. ad Rom.*, l. V, n. 8, *P. G.*, t. XIV, col. 1038 CD.

L'application du symbolisme à l'eucharistie est plus délicate. L'eucharistie est un sacrement à part, puisque le symbolisme affirmé par saint Paul n'empêche pas la réalité même du corps et du sang signifiée par les symboles extérieurs. Il y a pour ainsi dire une double efficacité dans le symbolisme eucharistique, l'une relative à la présence du corps et du sang sous le symbole du pain et du vin, l'autre relative à la nourriture spirituelle de l'âme par la grâce produite dans le communiant bien disposé. Là où Origène se laisse entraîner par le symbolisme extérieur des espèces sacramentelles, il semble oublier la présence réelle. En réalité, il professe sur ce point la foi de l'Église et la croyance commune. Voir ici une mise au point exacte, t. XI, col. 1558-1560. On devra corriger l'appréciation un peu trop absolue de Pourrat, *op. cit.*, p. 7. Si les allégories qu'Origène superpose au dogme de la présence réelle n'ont plus trait à l'eucharistie, il n'en reste pas moins vrai que le double symbolisme et l'efficacité du symbole eucharistique n'est pas ignoré de cet auteur, témoin ce texte du *Contra Celsum*, l. VIII, n. 33 : « Rendant grâces au démiurge de l'univers, nous mangeons les pains que nous (lui) offrons avec action de grâces et prières pour (tous ses) dons; (nous mangeons ces pains) *devenus corps par la prière*, quelque chose de saint et *qui sanctifie* ceux qui en usent avec un sain propos. » *P. G.*, t. XI, col. 1565 C. Cf. P. Batiffol, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, Paris, 1913, p. 264-265.

L'efficacité du sacrement de pénitence est d'autant plus marquée chez Origène qu'on trouve indiqués par lui d'autres modes de rémission des péchés, le martyre, l'aumône, le pardon des injures, le zèle pour la conversion des pécheurs, l'amour de Dieu, *In Levit.*, hom. II, n. 4, *P. G.*, t. XII, col. 417-419. Mais la pénitence tient une place à part : c'est qu'elle est un pouvoir de lier et de délier, de remettre et de retenir les péchés, donné par Dieu aux chefs de l'Église. *In Jud.*, hom. II, n. 5, *P. G.*, t. XII, col. 961 A; *In Matth.*, t. XII, n. 14; t. XIII, col. 1012-1013. Toutefois l'efficacité du sacrement n'est pas telle que les prêtres puissent, par le seul effet de leurs prières, remettre les péchés les plus graves. Voir sur ce texte du *De oratione*, l'art. ORIGÈNE, t. XI, col. 1557.

5. *La théologie grecque, au IIIᵉ siècle, après Origène.* — La théologie postérieure à Origène maintient, au sujet des sacrements, la notion du symbole et de l'efficacité sacramentels.

Le rite du baptême, tel que le décrit la *Didascalie*, est conforme au symbolisme exprimé par saint Paul. Édition de Funk, III, XII (parallèle aux *Constitutions apostoliques*, XVI), n. 2, p. 210. L'efficacité du baptême est rappelée en quelques mots expressifs : c'est un sceau, un sceau infrangible, imprimé par Dieu sur le chrétien, II, XXXIX, 6, p. 126; cf. III, XII (XVI), 2, p. 210; l'achèvement de l'homme, *ibid.*, p. 126; cf. Théognoste, *Fragm.*, *P. G.*, t. X, col. 240, 241. Un autre effet du baptême est de remettre les péchés, d'engendrer le néophyte à une vie nouvelle, de lui donner le Saint-Esprit, d'en faire un autre Christ. *Didasc.*, II, XXXIX, 4, p. 126; V, IX, 1, 5, p. 262; VI, XII, 2, p. 326; XVII (XXII), 1, p. 354; XVIII (XXIII), 4-5, p. 358; XXI (XXVII), 5, p. 371-372. Cf. Méthode d'Olympe, *Convivium*, VIII, VIII, IX, *P. G.*, t. XVIII, col. 149, 152.

Le symbolisme eucharistique est également marqué, mais d'une façon conforme aux exigences du dogme de la présence réelle. L'eucharistie est le pain sanctifié par les invocations. *Didasc.*, VI, XXII (XXVIII), 2, p. 376; elle est une nourriture sainte, ἅγια τροφή ou simplement les choses saintes, τὰ ἅγια. Denys d'Alexandrie, *Fragm.*, édit. E. Feltoe, Cambridge, 1904, p. 58, 59, 103; ou encore les choses saintes parmi les saintes, τὰ ἅγια τῶν ἁγίων. Id., *ibid.*, p. 103. Le *Dialogue d'Adamantius* qui emploie parfois des termes d'un réalisme accentué (par exemple : toucher le corps et le sang du Christ) revient ensuite au symbolisme : le Christ a fait du pain et du breuvage les images, εἴκονες, de son corps et de son sang. IV, VI. *P. G.*, t. XI, col. 1810 BC. De même la *Didascalie*, du moins d'après le texte grec concordant des *Constitutions apostoliques*, l. VI, c. XXX, n. 2, édit. Funk, p. 381, invite les fidèles à offrir « l'eucharistie agréable, image du corps royal du Christ », ἀντίτυπον τοῦ βασιλείου σώματος Χριστοῦ. Voir aussi XXII, 2, p. 376. « Ces manières de parler... ne supposent nullement que ceux qui les emploient sont des symbolistes. Elles marquent seulement le caractère de signe et de symbole

qui convient dans l'eucharistie aux éléments sensibles. Le pain et le vin sont les figures, les antitypes du corps et du sang en quoi ils sont intérieurement transformés, et qui sont devenus nourriture et breuvage pour nous.» Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, Paris, 1915, p. 498-499. Et c'est le Saint-Esprit qui est le principe de cette sanctification.

Le pouvoir de lier et de délier implique pour l'évêque le pouvoir de pardonner les fautes et de purifier le pécheur. *Didascalie*, II, XI, 2; XII, 1-3, p. 46-48; XVI, 8, p. 60; XVIII, 1-3, p. 64; XX, 2, 5, 8, p. 72, 74. Cf. Méthode d'Olympe, *De la lèpre*, VII, 4-7, éd. Bonwetsch, p. 459-460. L'imposition de la main est le geste symbolique qui marque la réconciliation : « La Didascalie remarque expressément que, par cette imposition de la main, qui est comme un second baptême, le pénitent recevait le Saint-Esprit, témoignage non équivoque de la purification intérieure qu'opérait l'absolution, et de son caractère sacramentel. » Tixeront, *op. cit.*, p. 504. Cf. *Didascalie*, II, XLI, 2, p. 130; et XVIII, 7, p. 66.

C'est encore le geste de l'imposition des mains, χειροθεσία, qui confère le presbytérat et le diaconat. Concile de Néocésarée, can. 9; cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, p. 331 (l'imposition de la main *qui confère l'ordination* remet les péchés autres que l'impureté). Sur ce rite et son symbolisme efficace, voir ORDRE, t. XI, col. 1245 sq.

Quelques indications relatives au caractère sanctifiant du mariage peuvent être trouvées dans la *Didascalie*, IV, XI, 6, p. 234; VI, XXII (XXIX), 6-8, 10, p. 378, 380.

6. *La théologie grecque au IVe siècle.* — Au IVe siècle, le symbolisme baptismal, tel que l'avait formulé Origène d'après saint Paul, est entré nettement dans l'explication du sacrement. Toutefois, tandis qu'Origène faisait dériver l'efficacité du baptême de l'invocation de la Trinité, les Pères grecs, à la suite des controverses sur la divinité du Saint-Esprit, expliqueront l'efficacité du rite baptismal par la présence et l'action de l'Esprit-Saint dans l'eau. Ils s'appuient sur Joa., III, 5. D'ailleurs ils marquent nettement, et notamment saint Jean Chrysostome, que, dans l'administration des saints mystères, l'acteur principal est Dieu, le prêtre n'est que l'instrument de Dieu : « Le prêtre ne fait qu'ouvrir la bouche; Dieu fait tout. Le prêtre accomplit seulement un signe symbolique... L'oblation est la même, que ce soit celle de Paul ou de Pierre... » *In epist. IIam ad Tim.*, hom. II, n. 4, *P. G.*, t. LXII, col. 612. Et encore : « Quand le prêtre baptise, ce n'est pas lui qui baptise, mais Dieu dont l'invisible présence tient la tête du baptisé. » *In Matth.*, hom. L, n. 3; cf. *In Act. apost.*, hom. XIV, n. 3, *P. G.*, t. LVII, col. 507; t. LX, col. 116. Bien plus, Jean enseigne l'efficacité des sacrements, même administrés par des indignes : « Dieu n'impose pas les mains à tous, mais il agit par tous (les prêtres), même indignes, pour sauver le peuple », *In epist. IIam ad Tim.*, hom. II, n. 3, *P. G.*, t. LXII, col. 609. Nous sommes bien près du concept de symbole efficace *ex opere operato*, que précisera la théologie médiévale et que consacrera le concile de Trente.

Saint Grégoire de Nazianze, distinguant d'ailleurs six espèces de baptême, déclare que celui de Jésus est non seulement dans l'eau *in pænitentiam*, mais de l'Esprit, et c'est ce qui fait son efficacité. *Orat.*, XXXIX, n. 17, 19, *P. G.*, t. XXXVI, col. 356 sq. C'est aussi la doctrine de saint Basile : « Si l'eau baptismale a en elle quelque grâce, elle ne la tient pas de sa propre nature, mais de la présence de l'Esprit-Saint, ἐκ τῆς τοῦ Πνεύματος παρουσίας. *De spiritu sancto*, c. XV, n. 35, *P. G.*, t. XXXII, col. 132 A. Déjà la formule de bénédiction de l'eau baptismale de l'euchologe de Sérapion demande à Dieu de « remplir de l'Esprit-Saint les eaux », de faire venir sur elles le Verbe, « pour leur donner leur vertu ». XIX, dans Funk, *Didascalia...*, t. II, p. 181. Cf. G. Worbermin, *Altchristliche liturgische Stücke*, Leipzig, 1899, p. 8. Cyrille de Jérusalem déclare que la bénédiction de l'eau baptismale par l'invocation — il emploie le mot ἐπίκλησις — de la Trinité donne à cette eau le pouvoir de sanctifier, δύναμιν ἁγιότητος. Aussi cette eau n'est plus simplement de l'eau, λιτὸν ὕδωρ, mais de l'eau unie à l'Esprit-Saint qui agit en elle et par elle. *Cat.*, III, 3, 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 429, 432; cf. *Cat.*, XVII, 8; XX, 6, col. 977 B, 1081B.

Cette efficacité du baptême a un double objet : nous faire mourir au péché et nous faire vivre pour Dieu. Les Pères ont magnifiquement développé cette doctrine. Cf. S. Basile, hom. XIII, *In sanctum baptisma*, *P. G.*, t. XXXI, col. 424 sq.; S. Grégoire de Nazianze, *De baptismo*, *P. G.*, t. XLVI, col. 416 sq.; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, III, 10, 11, 14, 15, 16, *P. G.*, t. XXXIII, col. 442-449.

Pour expliquer ces effets, les Pères reprennent, avons-nous dit, le symbolisme déjà exprimé par saint Paul et par Origène : l'ensevelissement dans les eaux signifie, pour le baptisé, sa mort au péché, tandis que l'Esprit lui communique la vie, lui rend la vie première perdue par le péché. Cf. S. Basile, *Homil. in sanctum baptisma*, n. 2, *P. G.*, t. XXXI, col. 428; *De Spiritu Sancto*, c. XV, n. 35, *P. G.*, t. XXXII, col. 129 A; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, III, 12, 14; XVII, 8; XX (myst. II), 4, 6, 7, *P. G.*, t. XXXIII, col. 441 C, 444 B, 977 B, 1080 C, 1081 B. Dans cette dernière catéchèse, saint Cyrille trouve dans la triple immersion le symbole « des trois jours et des trois nuits que le Sauveur a passés dans le sein ténébreux de la terre », et l'émersion rappelle la résurrection à la vraie lumière, 5, 7, col. 1081 A et 1084 B.

Plusieurs considérations accentuent l'idée du signe efficace. D'une part, en effet, nos auteurs admettent que le baptême peut être donné aux enfants d'une façon valide. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, 28, *P. G.*, t. XXXVI, col. 400 A. Le rite a donc une efficacité objective pour la production de la grâce. D'une part, la doctrine de la σφραγίς est déjà nettement établie au IVe siècle. Cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Procat.*, 16; *Cat.*, I, 2; III, 12; IV, 16; XVI, 24, *P. G.*, t. XXXIII, col. 360, 372 B, 441 C, 476 A, 952 B; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, 1, 15, *P. G.*, t. XXXVI, col. 361 D, 377 A; S. Basile, *Homil.*, XIII, *In sanctum baptisma*, n. 4, *P. G.*, t. XXXI, col. 432 C; S. Jean Chrysostome, *In epist. ad Ephesios*, hom. II, n. 2, *P. G.*, t. LXII, col. 16. Voir P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 199 sq.; Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 166, et ici CARACTÈRE SACRAMENTEL, t. II, col. 1701 sq. Tous reconnaissent le caractère comme indélébile et, par conséquent, s'ils ne conçoivent pas encore nettement qu'il puisse être imprimé dans l'âme sans que soit conférée la grâce, du moins ils commencent déjà à distinguer nettement les deux effets. Cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, I, 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 375 A. Bien plus, la valeur morale du ministre n'est pas requise pour l'administration valide du sacrement. Voir ci-dessus, col. 505. Enfin, quelles que soient les obscurités de détail et les divergences d'appréciation, il semble bien que nos auteurs aient admis la validité, donc l'efficacité, du rite baptismal conféré par les hérétiques (au moins par certaines catégories) au nom de la Trinité. Voir ici, t. II, col. 189; Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 168-170. Toutes ces considérations montrent que la doctrine de l'efficacité *ex opere operato* est déjà sous-jacente à toutes ces formules.

On pourrait présenter des considérations analogues en ce qui concerne la confirmation. Le rite de la

confirmation était comme un complément du baptême et, pour ce motif, n'en était pas toujours nettement distingué. Voir ici Confirmation, t. iii, col. 1032-1033. Néanmoins Didyme l'Aveugle le distingue expressément. *De Trinitate*, l. II, c. xii, *P. G.*, t. xxxix, col. 669 A. Cf. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. 150. Saint Cyrille de Jérusalem lui consacre la catéchèse xxi, *P. G.*, t. xxxiii, col. 1089 sq. Ce Père a bien mis en relief le symbolisme efficace de la confirmation : « L'huile parfumée (μύρον, χρῖσμα) qui devait servir à l'onction était préalablement bénite par l'évêque. Dès lors, ce n'était plus, d'après la théorie de saint Cyrille, du chrême simple (μύρον ψιλὸν); mais, de même que le pain eucharistique devient, par l'épiclèse, le corps du Christ, ainsi le chrême, par l'invocation, est devenu « le charisme du Christ productif du Saint- « Esprit, par la présence de sa divinité », Χριστοῦ χάρισμα καὶ Πνεύματος ἁγίου, παρουσίᾳ τῆς αὐτοῦ θεότητος ἐνεργετικὸν γινόμενον. *Cat.*, xxi, 3, *ibid.*, col. 1092 A. Le Saint-Esprit est dans le chrême, comme il est dans l'eau baptismale, et il agit en lui et par lui. Ainsi l'huile parfumée est l'antitype, ἀντίτυπον, du Saint-Esprit, *ibid.*, 1, col. 1089 A. Expression qui ne signifie pas — comme on peut le voir — qu'elle en est un simple symbole ou une simple image, mais qu'elle le contient et constitue l'élément sous lequel il exerce et cache son action. » Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. ii, p. 170-171. L'effet de la confirmation est souvent indiqué par le mot σφραγίς. La formule du rite (forme) était, d'après saint Cyrille : Σφραγὶς δωρεᾶς τοῦ Πνεύματος ἁγίου. *Cat.*, xviii, 33, col. 1056 B. Cf. *Cat.*, iii, 15; xviii, 33, xxi, 1; xxii, 7, col. 448 A, 1056 B, 1092 B, 1101 B; S. Athanase, *Epist. ad Serapionem*, iii, n. 3, *P. G.*, t. xxvi, col. 628 B; Didyme, *De Trinitate*, l. II, c. xiv, *P. G.*, t. xxxix, col. 712; le *Sacramentaire de Sérapion*, xxv, n. 2, dans Funk, *Didascalia et Constitutiones apost.*, t. ii, p. 186; *Constitutiones apost.*, III, xvii, 1; VII, xxii, 2 *ibid.*, t. i, p. 211, 406. Écho de la doctrine déjà implicitement acquise de l'*ex opere operato*.

En ce qui concerne l'eucharistie, le symbolisme d'Origène est tenu en méfiance par les Cappadociens et trouve des adversaires irréductibles chez les Antiochiens, notamment Théodore de Mopsueste et Jean Chrysostome. La réaction de Chrysostome est même excessive. S. Jean Chrysostome, *In Joannem*, hom. xlvi, n. 3; cf. *In Matth.*, hom. lxxxii, n. 4, *P. G.*, t. lix, col. 260-261, t. lviii, col. 743. Voir Tixeront, *op. cit.*, p. 178-180. Athanase et Didyme sont dans une note réaliste qui se contente d'affirmer la présence réelle. Id., p. 173-174. Mais, pour autant, le symbolisme ne perd pas ses droits. Dans la formule d'anamnèse qu'il présente, l'euchologe de Sérapion appelle le pain et le vin la ressemblance, ὁμοίωμα, du corps et du sang du Monogène, xiii, 12, 14, dans Funk, *op. cit.*, t. ii, p. 175. Dans son homélie xxvii, n. 17, Macaire écrit que les prophètes et les rois ont ignoré « que dans l'Église est offert le pain et le vin, figure (ἀντίτυπον) de la chair et du sang du Christ : ceux qui participent à ce pain visible mangent spirituellement (πνευματικῶς) la chair du Seigneur ». *P. G.*, t. xxxiv, col. 705 B. Ce mot ἀντίτυπον se lit également chez Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, xxiii, 20; cf. xxii, 3, *P. G.*, t. xxxiii, col. 1124 C, 1100 A; chez Grégoire de Nazianze, *Orat.*, viii, n. 18, *P. G.*, t. xxxv, col. 809 D; chez Épiphane *Adv. hær.*, lv, n. 6, *P. G.*, t. xl, col. 981 AB. La doctrine de la conversion du pain aux corps, du vin au sang, qui est à la base de toute la pensée des Pères grecs du ive siècle, explique l'emploi des mots ὁμοίωμα et ἀντίτυπον et réduit le symbolisme eucharistique à ses justes propositons. Pour le comprendre, on devra observer que, « pour ces auteurs, le pain et le vin, dans leur être naturel, ou par une institution de Dieu ou de Jésus-Christ, sont déjà une figure, un symbole du corps et du sang du Sauveur; que ces éléments deviennent, en effet, par la consécration — et dans leurs espèces — les signes sensibles du Christ corporellement présent, l'enveloppe réelle qui le contient et sous laquelle les fidèles le reçoivent. Rappellons-nous la théorie de saint Cyrille sur le chrême de la confirmation, *antitype* du Saint-Esprit ». Tixeront, *op. cit.*, p. 177, 178.

Mais, par rapport au chrétien, ce corps et ce sang du Christ sont nourriture et breuvage spirituels. Ce second symbolisme efficace, c'est-à-dire producteur de vie surnaturelle, est souligné par nos auteurs. Le corps est un pain spirituel, le sang un vin spirituel. Cyrille, *Cat.*, iv, 8, *P. G.*, t. xxxiii, col. 465 A. Ils sont nourriture supersubstantielle (ἐπιούσιος) destinée à sustenter à la fois l'âme et le corps. *Cat.*, xxiii, 15, col. 1120 B. Grégoire de Nysse esquisse même une sorte d'explication scientifique de la transsubstantiation : la μεταποίησις. Sur cette explication voir Tixeront, *op. cit.*, p. 182-183. Mais, par rapport à nous, le résultat de cette « assimilation spontanée » est notre divinisation par l'union au corps de Dieu, notre incorruptibilité par notre communion à l'incorruptible.

Dans les autres sacrements, la notion de symbole efficace apparaît beaucoup moins. L'efficacité de la pénitence est affirmée contre les novatiens. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxxix, 19, *P. G.*, t. xxxvi, col. 357 B. Quant à l'ordre, le geste symbolique et efficace de l'imposition des mains est indiqué par tous comme le moyen de conférer le sacrement. *Const. apost.*, l. VIII, xvi, 2; xix, 2, édit. Funk, p. 523, 525. Seul, l'évêque peut, par l'imposition des mains, conférer l'ordre. Id., *ibid.*, cf. xlvi, 11, p. 561. Mais cette imposition des mains était accompagnée de prières dont l'euchologe de Sérapion, xxvi-xxviii, édit. Funk, p. 189, 191 et les *Constitutions apostoliques* donnent les formules : VIII, v, p. 475 sq.; cf. xvi, 2, p. 523 (prêtre); xviii, p. 523 (diacre); xx, p. 525 (diaconesse); xxi, 3, p. 527 (sous-diacre); xxii, 3, p. 527 (lecteurs). L'effet du sacrement est également affirmé. Saint Grégoire de Nysse observe que cet effet est de séparer le prêtre du reste des chrétiens : bien qu'extérieurement il paraisse rester le même, une transformation intérieure s'opère en lui par une grâce et une vertu invisibles. Saint Grégoire compare cette transformation à la consécration des autels ou à la conversion eucharistique : ce qui implique un caractère permanent et stable. *In baptismum Christi*, *P. G.*, t. xlvi, col. 583. Saint Jean Chrysostome, en faisant l'éloge du mariage, reprend le symbolisme indiqué par saint Paul, Eph., v, 22-23. *In Eph.*, hom. xx, n. 4, *P. G.*, t. lxii, col. 139-140.

2° *Les Pères latins.* — Si la notion du symbolisme efficace trouve déjà, chez les Grecs, une réelle consistance dès le ive siècle, elle nous apparaît, bien plus nette encore, principalement en ce qui concerne le baptême et l'eucharistie, dans l'Église latine. C'est d'ailleurs, comme le fait observer P. Pourrat, dans l'Église latine que s'est véritablement développée la théologie sacramentaire. *Op. cit.*, p. 12.

1. *Autour de Tertullien.* — En même temps qu'il fait l'application du mot *sacramentum* aux rites sanctificateurs, Tertullien commence à analyser le symbolisme efficace que recouvre la notion de sacrement. Il faut avouer toutefois que sa doctrine de la corporéité relative de l'âme l'a ici desservi. Cf. É. de Backer, *Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, Paris, 1905, p. 113 sq. Toutefois, il serait inexact de prétendre que Tertullien a ignoré le symbolisme sacramentel. Le symbolisme qu'il discerne est celui qui résulte de l'appropriation du rite à son effet. Un texte est vraiment remarquable

à ce sujet : il marque à la fois l'action extérieure parfaitement physique et réelle et, à côté de cette opération corporelle, l'effet spirituel qu'elle figure et qu'elle produit : *Caro abluitur ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. De resurrectione carnis*, c. VIII, *P. L.*, t. II, col. 806 B. On trouve d'ailleurs l'expression du même symbolisme appliqué au baptême en d'autres écrits. Voir surtout *De præscript.*, c. XL, t. II, col. 54; *De baptismo*, c. I, IV, IX, t. I, col. 1197, 1203, 1209. L'explication de l'efficacité du symbole sacramentel se ressent quelque peu de la philosophie matérialiste de l'auteur. Si le prêtre invoque le Saint-Esprit pour bénir les fonts, c'est que le Saint-Esprit descend dans l'eau pour lui donner une vertu sanctificatrice. *De baptismo*, c. IV, t. I, col. 1204 A; cf. c. VIII, col. 1207. L'imposition des mains qui suit l'ablution — vraisemblablement la confirmation — fait circuler le Saint-Esprit en nous, comme le jeu des doigts fait circuler l'air dans l'orgue. Id., *ibid.* Sur cette image, voir *De anima*, c. III, IV, t. II, col. 651, 652. Une telle explication de l'efficacité sacramentelle — si exacte soit-elle sous un certain aspect (les textes du missel, au samedi saint, en font foi) — paraît néanmoins diminuer l'importance des paroles qui constituent ce que nous appelons la forme du sacrement. Et peut-être bien les formules de Tertullien, qu'on retrouve équivalemment chez d'autres Pères, représentent-elles une tradition dont on n'a pas assez tenu compte dans l'idée qu'on doit se faire de la réalité du sacrement. Voir plus loin, col. 533-534; 575.

On sait que le symbolisme sacramentel, appliqué par Tertullien à l'eucharistie, l'a fait accuser d'enseigner un symbolisme excluant la présence réelle. Voir l'interprétation de la pensée de Tertullien, t. V, col. 1130 sq. Il semble bien que l'allégorisme scripturaire se complète du symbolisme sacramentel, tout en respectant la réalité de la présence eucharistique qu'exprime nettement Tertullien en maints endroits. Voir les références, t. V, col. 1130; A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 355 sq.; P. Batiffol, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, Paris, 1913, p. 204-226. Cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 435.

Si Tertullien donne le nom de sacrement au baptême, à la confirmation, à l'eucharistie et au mariage, voir ci-dessus, col. 489, il sait que la pénitence est elle aussi un signe sacré qui sanctifie celui qui la reçoit. Le symbolisme du signe est peu marqué, mais son efficacité apparaît surtout dans le parallélisme établi entre le baptême et la pénitence. Analogie des effets : le baptême suppose une pénitence qui a pour but de purifier et d'affermir le catéchumène de façon à rendre durable l'effet du sacrement. *De pænitentia*, c. VI, t. I, col. 1237 sq. Mais les défaillances se produisent, auxquelles Dieu remédie en offrant aux pécheurs une « planche de salut » : « Une fois fermée la porte du pardon, une fois tiré le verrou du baptême, Dieu a permis qu'il demeurât encore une ouverture : il a placé dans le vestibule (de l'Église) une seconde pénitence, qu'il ouvre à ceux qui frappent. » C. VII, col. 1241 B. Cette pénitence implique des rites extérieurs : confession, expiation plus ou moins longue, réconciliation par le ministère de l'évêque. C. VIII, IX, t. I, col. 1243-1244; cf. *De pudicitia*, c. X, XVIII, t. II, col. 1000 B; 1016-1017.

Sur la forme de cette réconciliation, Tertullien ne nous donne pas de détails, mais l'effet de la *venia* accordée par l'évêque est de faire disparaître le péché. Cette vérité, à peine esquissée dans le *De pænitentia*, est mise en meilleure évidence, quoique avec des restrictions par où s'affirme l'hérésie montaniste, dans le *De pudicitia*, c. II, *omne delictum aut venia dispungit aut pœna... P. L.*, t. II, col. 985 A. Cf. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés dans les premiers siècles*, p. 32; A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 347.

Le rite par lequel étaient conférés les différents ordres est déjà appelé par Tertullien *ordinatio*. *De præscript.*, c. XLI, t. II, col. 56. On sait que cette *ordinatio* se faisait par l'imposition des mains, voir ORDRE, t. XI, col. 1245-1246. Tertullien ne nous dit rien de la prière qui accompagnait cette imposition des mains. Mais on peut supposer, d'après les documents quasi-contemporains, que cette prière appelait le Saint-Esprit dans l'âme des ordinands. Voir la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, dans Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 5e éd., appendice, et le *De aleatoribus*, 3, dans *Texte und Untersuchungen*, t. V, fasc. 1, Leipzig, 1888, p. 16.

Quant au mariage, Tertullien lui attribue le nom de *sacramentum* et lui reconnaît, après saint Paul, le symbolisme de l'union de Jésus-Christ et de l'Église. Ce symbolisme sacramentaire existait déjà dès le début de l'humanité, proclamé par Adam lui-même. *De anima*, c. XI, *P. L.*, t. II, col. 665 B. Que le mariage entre chrétiens soit chose sainte, Tertullien l'affirme hautement dans le *Ad uxorem*, l. II, c. IX; la grâce du baptême sanctifie le mariage contracté dans la gentilité et Dieu le ratifie. *Ibid.*, c. VII, t. I, col. 1302 B, 1299 A. Bien plus, le rite et l'efficacité du sacrement semblent déjà suffisamment exprimés dans cette phrase du c. IX : *Sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato habet. Ibid.*, col. 1302 AB.

2. *Autour de saint Cyprien.* — Cyprien appelle du nom de « sacrement » le baptême, la confirmation, l'eucharistie. Sa théorie sur l'efficacité des sacrements est obscurcie du fait de la controverse baptismale. Dans la véritable Église, le baptême garde son efficacité. Il a pour effet la régénération de l'âme et la rémission des péchés. Cf. *De habitu virginum*, c. XXIII; *De dominica oratione*, c. I; *De mortalitate*, c. XIV; *Ad Demetrianum*, c. XX, XXVI; *De bono patientiæ*, c. V; *De zelo et livore*, c. XIV; *Epist.*, LXIII, 8, édit. Hartel, p. 203, 267, 305, 365, 370, 400, 428, 706.

Cyprien précise que cette efficacité se réalise même sur les petits enfants et qu'il ne faut pas se préoccuper à leur sujet des prescriptions relatives à la circoncision. Nul ne doit être exclu du baptême et, si l'on y admet des adultes chargés de nombreux péchés, les enfants doivent, à plus forte raison, être admis, eux dont toute la faute est de naître d'une race coupable. *Epist.*, LXIV, 2-5, *ibid.*, p. 718-720. Trait remarquable pour indiquer la rémission du péché originel comme un effet direct du baptême. La question du baptême des « cliniques », telle que la résout Cyprien, montre aussi la différence déjà assez clairement établie entre les éléments essentiels et les éléments accessoires dans l'administration des sacrements. *Epist.*, LXXIV, 7; LXIX, 12-16, p. 804, 760-765.

En dehors de l'Église du Christ, une telle efficacité ne saurait être reconnue aux sacrements. Tertullien avait déjà esquissé cette thèse. *De baptismo*, c. XV, *P. L.*, t. I, col. 1216. Cyprien et Firmilien de Césarée, s'appuyant l'un et l'autre sur des conciles antérieurs et sur l'usage de leurs Églises respectives, affirmaient l'un et l'autre que, l'Église possédant seule la grâce et les moyens de la recevoir et de la communiquer, les hérétiques et les schismatiques qui sont hors de l'Église ne peuvent donner la grâce du baptême et purifier les âmes. Voir les textes et le résumé de la controverse à BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES, t. II, col. 223 sq. Nous n'avons pas à rappeler ici ce que fut

la controverse, mais simplement à en dégager les conséquences dogmatiques au point de vue de la théologie générale des sacrements. D'une part, Cyprien et les rebaptisants, tout comme leurs adversaires, confessent que l'efficacité des sacrements leur vient du Saint-Esprit. D'autre part, ils attachent l'action du Saint-Esprit au fait d'appartenir à l'Église. Comment le ministre qui, n'étant pas dans l'Église, n'a ni la vraie foi, ni la grâce, ni le Saint-Esprit, pourrait-il en faire part à un autre? *Epist.*, LXX, n. 1; LXIX, n. 8; LXXI, n. 1, p. 767, 757, 771. Les hérétiques sont donc incapables de conférer validement baptême, confirmation et ordre : *hæreticum hominem sicut ordinare non licet, nec manum imponere, ita nec baptizare, nec quicquam sancte et spiritualiter gerere, quando alienus sit a spiritali et deifica sanctitate. Epist.*, LXXV, n. 7, p. 815. L'attitude du pape Étienne et le triomphe partiel de sa pratique montrèrent qu'une tradition dogmatique *(nihil innovetur nisi quod* TRADITUM EST*)* existait dans l'Église, disjoignant la question de la validité de celle de la liceité ou même de la fructuosité du sacrement, ou encore la question du pouvoir et celle de la valeur morale ou de la foi du ministre. Le parti romain n'avait pas manqué d'ailleurs de mettre en relief, d'une manière explicite, cette dernière distinction : il insistait sur la puissance des noms divins invoqués dans la formule baptismale, puissance qui s'exerce indépendamment de la foi ou de la dignité du ministre. Cf. S. Cyprien, *Epist.*, LXXIII, n. 4; LXXV, n. 9, p. 781, 815. C'est surtout dans le *Liber de rebaptismate* qu'est exposée cette considération dogmatique. Pour recevoir *toute* l'efficacité du baptême, remarque l'auteur de cet écrit, il faut renaître de l'eau et de l'Esprit. C. II, éd. Hartel, p. 71. Sans doute, renaître de l'Esprit est la chose principale, puisque la cérémonie de l'immersion est susceptible d'être suppléée, comme on le voit dans le martyre. C. XI, XIV, XV, p. 83, 86-87, 88-89. Toutefois, on peut renaître de l'eau sans renaître de l'Esprit : l'un peut aller sans l'autre. C. III, IV, p. 73-74. Ainsi en est-il dans le baptême des hérétiques. L'immersion faite par un hérétique « au nom de Jésus » (sur cette formule employée par les Romains, voir A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, p. 228-229) garde la vertu de cette invocation, et cette vertu est telle qu'elle commence l'œuvre de la régénération. Le rite n'a pas besoin d'être renouvelé. C. VI, VII, X, XII, XVI, p. 76-78, 81, 83, 87. Si le baptisé meurt avant de revenir à la vraie foi, son baptême non seulement ne lui sert de rien, c. VI, VII, X, mais il aggrave sa condamnation. Par contre, s'il se convertit, c'est assez de compléter, par la collation du Saint-Esprit (l'imposition des mains), la première cérémonie, pour qu'elle obtienne son plein et entier effet. C. X, cf. c. XII; XV. On le voit, la querelle des rebaptisants servit, à sa manière, à faire progresser le dogme de l'efficacité du rite baptismal. Par contre, le symbolisme sacramentel n'est envisagé par Cyprien que d'une manière rapide et superficielle. L'eau signifie l'ablution intérieure de l'âme; elle garde sa signification, quel que soit le mode du baptême, immersion ou simple aspersion (infusion). *Epist.*, LXIX, n. 12, p. 761. De même, l'huile est l'image de l'onction spirituelle de l'âme. *Epist.*, LXX, n. 2, p. 768.

Le nom de sacrement est également appliqué par Cyprien à la confirmation *(sacramento utroque nascuntur)*. *Epist.*, LXXII, n. 1; cf. LXXIII, n. 21, p. 775, 795. L'évêque de Carthage en indique le fruit propre : *signaculum divinum, Epist.*, LXXIII, n. 9, p. 785; cf. n. 6, p. 783; ou *signum Christi. Ad Demetrianum* c. XXII, p. 367. Pour la validité de la confirmation, comme pour celle du baptême, Cyprien (comme Firmilien d'ailleurs) part d'un faux supposé, à savoir que pour donner le Saint-Esprit au nom du Christ, le ministre doit déjà le posséder comme mandataire de l'Église. *Epist.*, LXXV, n. 12, p. 818 et n. 18, p. 822. Mais, en affirmant que l'imposition des mains *(manuum imponere ad accipiendum Spiritum Sanctum)* confère le Saint-Esprit, Cyprien n'ignore pas que le baptême est inséparable du Saint-Esprit. La confirmation ne fait donc qu'apporter une plénitude d'un don déjà possédé. *Epist.*, LXXIV, p. 802; cf. (Firmilien) *Epist.*, LXXV, n. 9, p. 816.

En ce qui concerne le sacrement de l'eucharistie, le symbolisme sacramentel est fortement développé et utilisé. Rappelons tout d'abord que la foi de saint Cyprien en la présence réelle est aussi ferme que possible. Voir ici EUCHARISTIE, t. V, col. 1132 sq.; cf. J. Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 436 sq.; P. Batiffol, *op. cit.*, p. 227 sq. Sous ce rapport, l'efficacité du sacrement est donc indiscutable. Son symbolisme est multiple et Cyprien en présente les différents aspects selon les exigences de la controverse. Défenseur de l'unité de l'Église contre les novatiens, il trouve dans l'eucharistie le symbole de cette unité. Le pain est composé d'une multitude de grains de froment moulus ensemble; il représente les fidèles unis au Christ et ne formant qu'un corps mystique avec lui. *Epist.*, LXIX, n. 5, p. 720. Ce symbolisme avait déjà été souligné par la *Didachè*, voir col. 499. Quelques évêques d'Afrique avaient une pratique singulière, celle de ne mettre dans le calice que de l'eau, sans vin. A ces « aquariens », Cyprien rappelle dans la lettre LXIII la discipline de l'Église sur ce point et le symbolisme qu'il comporte : il faut les deux, vin et eau; l'eau mélangée au vin est la figure du peuple chrétien uni au Christ, n. 13, p. 711. Le symbolisme du sacrement se retrouve également dans le sacrifice : l'eucharistie est le symbole du sacrifice du Christ; mais elle n'est pas un pur symbole, elle est aussi un vrai et complet sacrifice, n. 17, p. 715. Le sacrifice de l'eucharistie est une représentation du sacrifice du Christ, mais une représentation qui en contient vraiment la réalité. Voir le développement de ces idées dans A. d'Alès, *op. cit.*, p. 249-262.

L'efficacité du sacrement existe également par rapport aux effets produits par l'eucharistie dans l'âme du chrétien. Avant tout, l'eucharistie produit notre incorporation au Christ : « Nous demandons chaque jour que notre pain, c'est-à-dire le Christ, nous soit donné; afin que, demeurant et vivant dans le Christ, nous ne nous séparions pas de ce corps qui nous apporte la sanctification. » *De orat. dom.*, c. XVIII, édit. Hartel, p. 280. L'eucharistie est encore le sacrement de la force et de la vaillance spirituelles, le sacrement qui fait les martyrs. Aussi, à l'approche de la persécution, saint Cyprien décide-t-il de relâcher quelque chose de la rigueur ordinaire et d'admettre à la communion même les apostats, s'ils donnent des gages de repentir. Ne faut-il pas les munir pour la vie et les armer pour de nouveaux combats? *Epist.*, LVII, n. 2, p. 651-652.

Ce qui est à remarquer chez Cyprien, c'est la manière dont il veut, à l'exemple de Tertullien dont il s'inspire volontiers, rendre sensible la réalité de l'action divine dans le sacrement. Tout le passage du *De oratione dominica*, dont nous venons de donner la conclusion, marque cette action dans l'eucharistie. Voir A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, p. 268-269.

La pénitence est présentée par Cyprien comme la rémission des péchés *par le ministère des prêtres. De lapsis*, n. 29, p. 258. Cette seule indication suffirait à montrer que la pénitence est un sacrement. Confession (exomologèse), satisfaction, réconciliation, tels sont les trois actes de la pénitence, tels que Cyprien, après Tertullien, les énumère et décrit. Les mots dont Cyprien se sert pour parler de la réconciliation :

remissio, pax, communicatio (participation à la communion), indiquent bien l'effet même du sacrement.

Comme Tertullien, Cyprien nous montre le rite de la réconciliation dans l'imposition des mains accomplie par l'évêque et par le clergé. *Epist.*, XV, n. 1, p. 514; XVI, n. 2, p. 518; XVII, n. 2, p. 522; XVIII, n. 1, p. 524; XIX, n. 2, p. 525; LXXI, n. 2, p. 772; LXXIV, n. 1, p. 799 (citation du pape Étienne), n. 12, p. 809. On trouve la même imposition des mains pour la réconciliation des pénitents dans deux suffrages émis au concile de septembre 256, *Sententiæ episcoporum*, n. 8 et 22, p. 441, 445. Nous avons ainsi, chez Cyprien, tout l'essentiel du rite sacramentel de la pénitence.

Cyprien s'étend longuement sur les qualités que doivent posséder les évêques et les ministres inférieurs à l'épiscopat. Il détaille minutieusement toutes les conditions d'une *ordinatio justa et legitima*. Mais il est, au contraire, très discret sur le rite sacramentel de l'ordination. Chez Cyprien, les mots *ordinare, ordinatio, Epist.*, LXXII, n. 2, p. 776; LXVII, n. 4, p. 738; XXXVIII, p. 579-581, et d'autres mots dans le cas du prêtre et des sous-diacres et lecteurs, *Epist.*, XL, p. 585-586, désignent immédiatement l'élection même à l'ordre; mais, dans leur sens plénier, ils expriment aussi le rite sacramentel, qu'à coup sûr Cyprien ne méconnaît pas. Il y fait même une allusion directe, à propos de la consécration épiscopale de Sabinus *Epist.*, LXVII, n. 5, p. 739. Une autre allusion se rencontre sous la plume du pape Corneille, écrivant à Cyprien, *Epist.*, XLIX, n. 1, p. 610, à propos de Novatien, qui, on le sait, se procura l'imposition des mains de trois évêques d'Italie. Voir ORDRE, t. XI, col. 1246. L'ordination a pour effet de conférer le Saint-Esprit : or, le Saint-Esprit ne se trouve que dans l'Église catholique. Les ordinations faites par des hérétiques ou des schismatiques sont donc nulles : validité et licéité ne font qu'un pour Cyprien. *Epist.*, LXIX, n. 11, p. 759; cf. n. 8, p. 757. Confusion qui sera une source de conflits pendant mille ans dans l'Église catholique, voir RÉORDINATIONS, t. XIII, col. 2396 sq., mais qui aura du moins pour résultat, comme la querelle des rebaptisants, de mettre en évidence la distinction entre validité et licéité.

En somme, du moins pour les cinq sacrements dont on vient de parler, saint Cyprien possède déjà une notion suffisamment nette du signe sacré, producteur de la grâce dans l'âme de qui le reçoit. Peu de choses manquent encore pour arriver à la notion complète et définitive.

3. *Les prédécesseurs immédiats de saint Augustin au IVe siècle.* — L'Église latine, au IVe siècle, connaît, sans discussion possible, les rites producteurs de la grâce que nous désignons aujourd'hui sous le nom de sacrements. Toutefois, ce nom est encore plus spécialement réservé aux trois sacrements de l'initiation chrétienne, baptême, confirmation, eucharistie. C'est uniquement de ces sacrements qu'ont parlé saint Ambroise dans son *De mysteriis* et l'auteur du *De sacramentis*. Toutefois, ces auteurs ont émis des idées générales qui peuvent s'appliquer à tous les sacrements.

Ces deux auteurs distinguent nettement le rite lui-même et la grâce produite en celui à qui l'on applique le rite. Ambroise, *De mysteriis*, n. 8, 11, 20, *P. L.*, t. XVI (édit. de 1866), col. 408 B, 409 C, 411 B; *De sacramentis*, l. I, n. 10, col. 438 C. Mais le rite lui-même comporte un symbolisme, répondant à la double nature de l'homme, et qui est à la base de son efficacité. L'eau ou l'ablution est la figure de la purification intérieure qui résulte du baptême. *Cum ex duabus naturis homo, id est, ex anima subsistat et corpore, visibile per visibilia, invisibile per invisibilia consecratur. Aqua enim corpus abluitur, Spiritu animæ delicta mundantur.* S. Ambroise, *In Luc.*, l. II, n. 79, t. XV, col. 1663 C. Dans l'eucharistie, ce qu'on voit après la consécration n'est qu'un signe de ce qui est en réalité. *De myst.*, n. 50, 52, 54, t. XVI, col. 422 C, 424 A, 424 C; *De sacr.*, l. IV, n. 14-16, col. 446-447.

Ce symbolisme efficace est particulièrement développé par Ambroise, qui en a puisé la doctrine chez les Alexandrins. « Les eaux baptismales sont efficaces parce que l'Esprit-Saint, comme autrefois l'ange de la piscine (cf. Joa., V, 4), descend sur elles, et leur communique par sa présence le pouvoir de guérir les maladies de nos âmes : *Si qua ergo in aqua gratia, non ex natura aquæ, sed ex præsentia est Spiritus Sancti.* » *De Spiritu Sancto*, l. I, c. VI, n. 77, t. XVI, col. 752. Cf. Prologue, n. 18, col. 737; *De myst.*, n. 19, col. 411 B. C'est la « consécration » des eaux, faite par les prières du prêtre et le « mystère de la croix » qui attire l'Esprit-Saint sur elles et les rend salutaires. *De Spir. Sancto*, l. I, n. 88, col. 755 A; *De myst.*, n. 14, col. 410 B. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 17-18. Cette efficacité sacramentelle due à la présence, à la vertu de l'Esprit-Saint est une doctrine qu'Ambroise emprunte à saint Basile, voir ici col. 506, et sur laquelle il insiste avec force. Cf. *De Spiritu Sancto*, prologue, n. 18; l. I, c. VI, n. 77; *De myst.*, c. III, n. 8, t. XVI, col. 737 A, 782 B, 108 B. Dans ce dernier texte, Ambroise affirme la présence de la divinité dans le sacrement : *Crede divinitatis illic adesse præsentiam. Operationem credis, non credis præsentiam? Unde sequeretur operatio, nisi præcederet ante præsentia?* Ce n'est pas seulement l'Esprit-Saint qui agit dans le baptême, mais encore la croix de Jésus-Christ : *Legisti quod tres testes in baptismate unum sunt, aqua, sanguis et Spiritus* (cf. I Joa., V, 8); *quia, si in unum horum detrahas, non stat baptismatis sacramentum. Quid est enim aqua sine cruce Christi?* *De mysteriis*, c. IV, n. 20, col. 411 B. Les eaux du baptême ne sont donc pas vides. Elles contiennent une vertu invisible aux yeux du corps, mais que la foi du fidèle doit discerner. *Non ergo solis corporis tui credas oculis : magis videtur quod non videtur; quia istud temporale, illud æternum adspicitur, quod oculis non comprehenditur, animo autem ac mente cernitur.* *De mysteriis*, c. III, n. 15, col. 410 B. La croix de Jésus-Christ sanctifie l'eau baptismale au moment même où cette eau est bénite : la bénédiction de l'eau se faisait, depuis longtemps déjà, par une prière accompagnée de signes de croix. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1898, p. 299-301.

Ambroise affirme de plus la nécessité d'un troisième élément : la formule trinitaire. *Nisi* (catechumenus) *baptizatus fuerit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, remissionem non potest accipere peccatorum, nec spiritualis gratiæ munus haurire.* *De myst.*, c. IV, n. 20, col. 411 B. Voir aussi *De Spiritu Sancto*, l. II, c. II, n. 42, 43, col. 783 A, avec l'explication donnée de ce texte ici même, t. II, col. 184. « Le symbolisme de chacune des cérémonies qui accompagnaient le baptême est expliqué par l'évêque de Milan... L'immersion est l'image de la mort du péché, qui est enseveli dans les eaux... Le lavement des pieds, cérémonie propre à l'Église de Milan, est l'indice de la purification de la faute héréditaire. Les vêtements blancs, que revêtaient les néophytes après leur baptême, sont un symbole de l'innocence recouvrée. » *De myst.*, n. 30, 32, 34; cf. *De Spiritu Sancto*, l. I, n. 76, t. XVI, col. 415 B, 416 B, 417 B, 752 A.

Un auteur de second ordre doit être signalé ici, qui a fait progresser la théologie sacramentaire dans la question de la validité du sacrement administré en dehors de la véritable Église. C'est saint Optat de Milève, dans son traité *De schismate donatistarum*, *P. L.*, t. XI. Voir ici, t. XI, col. 1079. Sans aller jusqu'à

une nette et explicite distinction de la validité et de l'efficacité ou fructuosité du sacrement, Optat s'engage cependant résolument sur la voie qui y conduit. Pour lui, trois facteurs *(species)* sont à distinguer dans le baptême : la formule trinitaire avec laquelle on le confère, le croyant qui le reçoit, celui qui l'administre. Ces trois facteurs n'ont pas la même importance : deux sont nécessaires, le troisième est d'une nécessité moindre. Tout d'abord, l'invocation trinitaire : rien ne peut se faire sans elle. Ensuite la foi du sujet baptisé. Enfin, *vicina, quæ simili auctoritate esse non potest*, la personne du ministre. L. V, n. 4, col. 1051 B. Le baptême est comme un corps qui a des membres, des éléments déterminés, invariables, qui ne sauraient changer. Or, la personne du ministre ne fait pas partie de ces éléments immuables. Les sacrements sont donc indépendants de lui. Ils sont saints par eux-mêmes, non par les hommes qui les donnent : *sacramenta per se esse sancta, non per homines*. Col. 1053 A. Les hommes ne sont que les ouvriers, les ministres de Dieu, les instruments de Jésus-Christ, ministre principal du baptême. Ils ne sont pas les maîtres du sacrement qui est chose divine, ils ne font qu'en appliquer le rite. C'est Dieu qui purifie l'âme et la sanctifie et non pas l'homme. Col. 1053 A. Optat parle d'une manière générale et étend lui-même ses conclusions à la confirmation. L. VII, n. 4, col. 1089 AB.

L'importance accordée par Optat à la formule trinitaire montre que cet auteur rejetait comme invalide le sacrement administré par des hérétiques, faute de vraie foi dans le sujet ou le ministre. On cite surtout l. I, n. 12; l. V, n. 1, col. 907-908, 1045 A. Voir aussi saint Pacien, *Epist.*, III, n. 3, 22, *P. L.*, t. XIII, col. 1065, 1078. Quoi qu'il en soit, Optat n'hésite pas en ce qui concerne le baptême des simples schismatiques et des pécheurs manifestes : leur baptême est valide et ne doit pas être renouvelé. Cf. l. V, n. 3, col. 1048 B.

Les Pères du IVe siècle admettent que le baptême est efficace même à l'égard des enfants sans raison. Zénon, *Tractatus*, l. II, XIII, n. 11; cf. l. II, XLIII, n. 1, *P. L.*, t. XI, col. 353 B, 493; Sirice, *Epist.*, I, n. 3, *P. L.*, t. XIII, col. 1135 A. Il leur est nécessaire pour entrer dans le royaume des cieux. Ambroise, *De Abraham*, l. II, c. XI, n. 84, *P. L.*, t. XIV (édit. de 1866), col. 521 C. Ce baptême est unique et ne saurait être renouvelé, s'il est administré validement. Zénon, *Tract.*, l. II, XXXVI, *P. L.*, t. XI, col. 482; Ambroise, *In Luc.*, l. VIII, n. 78, *P. L.*, t. XV, col. 1880 D.

Du côté du sujet, certaines dispositions sont la condition de l'intervention divine. C'était déjà la thèse de saint Optat; mais on note encore quelques hésitations touchant la portée de cette condition. S'agit-il d'une condition à la validité ou simplement à la fructuosité du sacrement? La chose n'est pas claire. Voir la lettre de Sirice à Himérius de Tarragone, n. 2, *P. L.*, t. XIII, col. 1133 A, et S. Ambroise, *De Spiritu Sancto*, l. I, c. III, n. 42, *P. L.*, t. XVI, col. 743 A.

Nous trouvons également chez nos auteurs les indications relatives aux ministres du baptême. Cf. S. Jérôme, *Dialog. contra luciferianos*, n. 9, *P. L.*, t. XXIII (édit. de 1865), col. 172 BC. Mais ils s'étendent surtout sur les effets produits par ce sacrement. Le baptême efface les péchés, nous dépouille du vieil homme, nous revêt de Jésus-Christ et nous régénère; il nous rend les temples de Dieu, les enfants adoptifs de Dieu, nous communique le Saint-Esprit, donne à nos corps l'immortalité et nous met en possession de l'héritage céleste. Cf. S. Hilaire, *In ps. LXIII*, n. 11; *LXVII*, n. 30; *LXV*, n. 11, *P. L.*, t. IX, col. 341 A, 465 A, 428 C; *In Matth.*, c. II, n. 6; c. X, n. 24, *ibid.*, col. 927 B, 976 C; Victorin de Pettau, *In epist. ad Galatas*, III, ℣. 27; IV, ℣ 10, *P. L.*, t. VIII, col. 1173 B, 1184 B; Zénon, *Tract.*, l. I, XII, n. 4; XIII, n. 11; l. II, XIV, n. 4; XXVII, n. 3; XL; L; LXIII, *P. L.*, t. XI, col. 341 B, 353 A, 436 sq., 469 B, 488 sq., 506, 519 A; S. Pacien, *Serm. de baptismo*, n. 3, 6, *P. L.*, t. XIII, col. 1091, 1092; S. Ambroise, *In ps. CXVIII*, serm. I, n. 17, *P. L.*, t. XV, col. 1271 D; *De Caïn et Abel*, l. II, n. 10, t. XIV, col. 364 AB; *De interpellatione Job et David*, l. II, n. 36, *ibid.*, col. 866 CD; cf. *De sacramentis*, l. III, c. I, n. 2, *P. L.*, t. XVI, col. 450 C; S. Jérôme, *Dialog. contra luciferianos*, n. 6, *P. L.*, t. XXIII, col. 168-169; Nicétas, *De symbolo*, n. 10, *P. L.*, t. LII, col. 871 C.

Le rite de la confirmation présente, lui aussi, le symbolisme et l'efficacité propre aux rites sacramentels. C'était l'imposition de la main et l'onction d'huile parfumée qui la suivait. L'existence de ce rite est affirmée par tous nos auteurs. En sortant de la piscine baptismale, le baptisé recevait une onction verticale sur la tête, et l'évêque lui imposait ensuite la main en invoquant l'Esprit septiforme. Sur cette onction, faite avec le saint chrême par le prêtre ou par l'évêque, voir ici t. II, col. 216. Rien n'indique qu'elle appartînt à la confirmation. C'est au IVe siècle que l'usage s'introduisit à Rome, et plus tard dans les Églises de rite gallican, d'ajouter à l'imposition de la main un signe de croix fait au front avec le pouce trempé dans le saint chrême. Voir ici, t. III, col. 1939. Cf. P. Galtier, *La consignation à Carthage et à Rome*, dans *Recherches de science religieuse*, juillet 1911; *La consignation dans les Églises d'Occident*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, janvier 1912. Le résultat de cette cérémonie est de parfaire le chrétien, *quia post fontem superest ut perfectio fiat*, de faire descendre en lui l'Esprit-Saint, de lui imprimer une marque, un caractère, *spiritale signaculum, signaculum quo fides pleno fulgeat sacramento. De sacramentis*, l. III, n. 8, *P. L.*, t. XV, col. 434; S. Ambroise, *De mysteriis*, n. 41-42, t. XVI, col. 401-402. Saint Ambroise expose les multiples symbolismes de la confirmation. L'onction rappelle l'onction faite autrefois sur la tête et sur la barbe d'Aaron; elle est la figure de l'onction spirituelle, par laquelle nous sommes oints membres du royaume de Dieu et prêtres. *Ibid.*, n. 30, col. 415. Sur la distinction de la confirmation et du baptême, voir plus loin, *Institution des sacrements*, et ici, t. III, col. 1041-1042.

Les Pères du IVe siècle n'ont aucune hésitation sur la puissance des paroles consécratoires du pain et du vin dans l'eucharistie. La présence réelle est un dogme affirmé par eux avec une netteté absolue. Voir ici EUCHARISTIE, t. V, col. 1151-1158. Si quelques expressions leur échappent encore, empruntées au symbolisme des espèces sacramentelles, elles ne détruisent pas la force de leur témoignage en faveur du réalisme et s'expliquent facilement en raison du symbolisme lui-même dont elles procèdent. Ce symbolisme sacramentel de l'eucharistie est exprimé avec une rare précision par saint Ambroise, grâce à sa doctrine déjà très explicite de la conversion eucharistique. La « consécration divine » de l'eucharistie, « opérée par les paroles mêmes du Christ », « change la nature » du pain et du vin et en fait « le sacrement du corps et du sang du Sauveur ». Quand on considère ce mystère, bien mieux encore que lorsqu'il s'agit du baptême, il ne faut pas s'arrêter à ce qui se voit. Ce qui se voit, c'est le sacrement du corps et du sang du Christ, c'est-à-dire le signe, le symbole sous lequel le corps et le sang du Christ sont réellement présents : *Forte dicas : aliud video, quomodo tu mihi asseris quod Christi corpus accipiam?... Probemus non hoc esse quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit...*

Quod si tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret (cf. III Reg., XVIII, 38), *quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini salvatoris operantur? Nam sacramentum istud quod accipis, Christi sermone conficitur... Ante benedictionem verborum cælestium alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur. De mysteriis*, n. 50, 52, 54, *P. L.*, t. XVI, col. 422 C, 423 C, 424 C. Cf. *De sacramentis*, l. IV, n. 14, 23, col. 459 A, 463 B. Ce texte ambrosien est capital; il marque non seulement le symbolisme des espèces après la consécration, mais encore l'efficacité des paroles empruntées au Christ lui-même. La même valeur d'expression se retrouve dans le texte du *De sacramentis*, dont l'auteur semble avoir copié saint Ambroise : *Tu forte dicis : Meus panis est usitatus. Sed panis iste panis est ante verba sacramentorum : ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi.* Et, pour expliquer l'efficacité des paroles sacramentelles, il prend l'exemple de la création : *Si tanta vis est in sermone Domini Jesu ut inciperent esse quæ non erant, quanto magis operatorius est ut sint quæ erant et in aliud commutentur.* Et la même efficacité se révèle par rapport au vin : *Ante verba Christi calix est vini et aquæ plenus : ubi verba Christi operata fuerint, ibi sanguis Christi efficitur, qui plebem redemit.* L. IV, n. 14-16, 19, 23; cf. 25; l. VI, n. 2-4, *P. L.*, t. XVI, col. 459 sq., 462 A, 463 B, 464 A, 473 sq.

Outre l'efficacité dans la conversion au corps et au sang du Christ, il y a encore l'efficacité sanctifiante de l'eucharistie. C'est ce que l'évêque de Milan veut exprimer en affirmant que le corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie est un *corps spirituel*, c'est-à-dire une nourriture spirituelle, la nourriture que peut donner le Verbe qui est esprit. *De mysteriis*, n. 58, *P. L.*, t. XVI, col. 426 B. Aussi l'auteur du *De sacramentis*, recommande-t-il la communion fréquente, voire quotidienne : *Accipe quotidie quod quotidie tibi prosit. Sic vive, ut quotidie merearis accipere.* L. V, n. 25, t. XVI, col. 471 C. Il blâme les Grecs qui ne communient qu'une fois l'an. Id., *ibid.* Cette communion exige des dispositions de la part du chrétien, tout au moins une conscience pure. La communion sacrilège encourt une condamnation divine. Cf. Zénon, *Tract.*, l. I, XV, n. 6, *P. L.*, t. XI, col. 566; S. Ambroise, *De pœnitentia*, l. II, n. 87, t. XVI, col. 539 AB; l'Ambrosiaster, *In epist. Iam ad Cor.*, XI, 27-29, t. XVII, col. 256 CD. Bien reçue, l'eucharistie produit dans l'âme des fruits précieux. Le premier et le plus grand est de nous faire entrer par la chair du Christ en participation de sa divinité : *quia idem Dominus noster Jesus Christus consors est et divinitatis et corporis; et tu, qui accipis carnem, divinæ ejus substantiæ in illo participaris alimento. De sacramentis*, l. VI, n. 4, *P. L.*, t. XVI, col. 475 A; cf. S. Hilaire, *De Trinitate*, l. VIII, n. 13-14, *P. L.*, t. X, col. 246-247. Cette participation à la divinité du Sauveur nous communique la vie, la vie surnaturelle, la vie éternelle, la rémission des péchés, le pouvoir de produire des œuvres de salut et de nous combler de joie céleste. Cf. S. Hilaire, *In ps. CXXVII*, n. 6, *P. L.*, t. IX, col. 706 B; S. Ambroise, *De benedictionibus patriarcharum*, n. 39, *P. L.*, t. XIV, col. 720 A; *In Luc.*, l. X, n. 49, t. XV, col. 1908 C; et l'auteur du *De sacramentis*, l. V, n. 14-17, t. XVI, col. 468-469.

Les autres sacrements, pas plus au IVe siècle qu'aux époques précédentes, ne se prêtent, sous la plume des écrivains ecclésiastiques, à des considérations sur leur symbolisme. Du moins leur efficacité est-elle attestée, avec la même force.

Saint Pacien affirme, dans l'Église, le pouvoir de pardonner les péchés. Ce pouvoir appartient aux évêques, qui ont reçu le droit de lier et de délier. *Epist.*, III, n. 12; cf. *Epist.*, I, 5, 6, non pas qu'ils le fassent par leur propre vertu, mais parce qu'ils agissent au nom de Dieu : *Solus hoc, inquies, Deus poterit. Verum est, sed et quod per sacerdotes suos facit, ipsius potestas est. Ibid.*, I, n. 6; III, n. 7. Ce pouvoir n'est pas attaché à leur sainteté personnelle, mais il découle tout entier *ex apostolico jure*, I, n. 7, et il est distinct du pouvoir de remettre les péchés dans le baptême, III, n. 11, *P. L.*, t. XIII, col. 1071, 1055 sq., 1057 A, 1068 AB, 1058 A, 1070 sq. Bien plus, Pacien établit un parallélisme entre l'action des sacrements de baptême et de confirmation et l'action de la discipline pénitentielle. *Si ergo et lavacri et chrismatis potestas, majorum (et) longe charismatum ad episcopos inde descendit* (c'est-à-dire des apôtres), *et ligandi quoque jus adfuit atque solvendi. Epist.*, I, n. 6, *P. L.*, t. XIII, col. 1057. Voir ici, t. XII, col. 810.

Saint Ambroise enseigne pareillement l'efficacité de la pénitence, le pouvoir des prêtres de remettre les péchés, pouvoir emprunté à Dieu lui-même et dans l'exercice duquel les prêtres ne sont que l'instrument de la Trinité : *Ecce quia per Spiritum Sanctum peccata donantur. Homines autem in remissionem peccatorum ministerium suum exhibent, non jus alicujus potestatis exercent. Neque enim in suo, sed in Patris et Filii et Spiritus Sancti nomine peccata dimittunt. De Spiritu Sancto*, l. III, n. 137, *P. L.*, t. XVI, col. 842 D. Cf. *De pœnitentia*, l. I, n. 7, 36, 37, col. 488, 497 CD, 498 A; *In ps. XXXVIII*, n. 37, 38, t. XIV, col. 1107-1108; *In ps. CXVIII*, serm. X, n. 17, *P. L.*, t. XV, col. 1405; *De Cain et Abel*, l. II, n. 15, *P. L.*, t. XIV, col. 368 D. Voir également S. Hilaire, *In Matth.*, c. XVIII, n. 8, *P. L.*, t. IX, col. 1021 B; S. Jérôme, *Epist.*, XIV, n. 8, *P. L.*, t. XXII, col. 352; *In Ecclesiasten*, c. XII, ℣. 4, *P. L.*, t. XXIII, col. 1165; *Tractatus in ps. XCV*, dans *Anecdota Maredsolana*, III (2), p. 134.

Nous n'avons pas ici à considérer les actes de la pénitence, ni les progrès qu'y apporte la discipline du IVe siècle, en Occident. Voir ici t. XII, col. 794 sq. Le seul point qui importe au concept du sacrement est de savoir si la sentence de réconciliation portée par l'Église est simplement déclaratoire au for de Dieu, ou si elle possède une réelle efficacité par rapport à la rémission même des péchés. Voir ici, t. XII, col. 810-812. On ne peut nier que certains textes, notamment de saint Jérôme, *In Matth.*, XVI, ℣. 19, *P. L.*, t. XXVI, col. 118; cf. *Dialog. adv. luciferianos*, n. 5, t. XXIII, col. 167, laisseraient penser à une formule déclaratoire. Voir aussi S. Ambroise, *De Spiritu Sancto*, l. III, n. 137, *P. L.*, t. XVI, col. 842 D-843 A. Mais ces textes peuvent être — et, à notre avis doivent être — interprétés dans le sens d'un pouvoir ministériel, instrumental, excluant, en ce qui concerne le premier texte de Jérôme, le pouvoir de juger arbitrairement, de lier l'innocent et de délier le coupable. Les textes de saint Pacien, de saint Ambroise et du *De sacramentis* sont assez nets pour nous donner l'idée d'un véritable pouvoir de remettre les péchés, mais d'un pouvoir communiqué par Dieu à l'homme, son instrument.

Pour la première fois, apparaît une mention de l'extrême-onction, dans la lettre XXV d'Innocent Ier (416) à Décentius, n. 11, *P. L.*, t. XX, col. 559 sq. Pour l'exégèse de cette lettre, en ce qui concerne l'extrême-onction, voir ce mot, t. V, col. 1952 sq. Deux points importent ici. Innocent reconnaît l'extrême-onction comme l'un des sacrements : elle doit être refusée aux pénitents, *quibus reliqua sacramenta negantur.* De plus, il lui reconnaît, sans l'expliquer positivement, un certain effet par rapport au malade, sans exclure, s'il y a lieu, la rémission même des péchés. Sans doute, le mot *sacramenta* n'a pas encore ici le sens qu'il aura plus tard, mais il désigne à coup sûr une opération sanctifiante pour

l'âme. « Le pape se sert de ce terme pour nommer les rites refusés par l'Église aux indignes, c'est-à-dire le viatique et la réconciliation qui n'est accordée aux pécheurs que dans des circonstances déterminées et à certaines conditions. L'onction est assimilée à ces deux actes ; elle est, d'une manière analogue, un moyen de grâce. » Extrême-onction, t. v, col. 1953.

La théologie du sacrement de l'ordre n'apporte aucun élément nouveau dans le concept de signe efficace. Le rite de l'ordination est toujours l'imposition des mains avec les prières appropriées à chaque ordre. Voir ici Ordre, t. xi, col. 1247 sq. L'universalité du rite est un fait incontestable et incontesté; et ce rite constitue essentiellement le rite du sacrement. Voir col. 1254, *art. cit.*

La théologie du mariage est fort peu développée. Les Pères se contentent d'affirmer, contre les manichéens, la bonté morale du mariage. Quelques Pères affirment cependant plus nettement que la grâce est annexée au mariage. Cf. S. Ambroise, *De Abraham*, l. I, c. vii, *P. L.*, t. xiv, col. 442; S. Innocent Ier, *Epist.*, xxxvi, *P. L.*, t. xx, col. 602. On trouve aussi une allusion à la bénédiction du prêtre, consacrant le mariage, dans les *Statuta ecclesiastica antiqua*, c. ci, *P. L.*, t. lvi, col. 889. Le symbolisme, indiqué par saint Paul, Eph., v, 22-23, est rapporté par l'Ambrosiaster dans son commentaire sur ce passage, *P. L.*, t. xvii, col. 420 C.

III. La notion du sacrement chez saint Augustin. — Avant saint Augustin, le concept de signe efficace n'a été exposé par les Pères, d'une manière suffisante, que pour deux sacrements, le baptême et l'eucharistie. Les Pères montrent ces deux sacrements composés de deux parties : l'une externe et visible, appelée par les grecs, μυστήριον, par les latins, *signum, figura* ou mieux, *sacramentum;* l'autre, invisible, qui est la vertu du Saint-Esprit produisant la grâce de la régénération baptismale, ou le corps et le sang du Christ avec les effets spirituels qui en sont le fruit dans la communion. Dans une certaine mesure, la même conception est appliquée au sacrement de confirmation. Les autres sacrements sont envisagés avec moins de précision. Leur nature se prête d'ailleurs moins à une application identique de la notion de symbole ou signe efficace. Pour ce qui est du mariage, les Pères, dans leurs commentaires sur Eph., v, 22-23, n'ajoutent rien au symbolisme proposé par saint Paul. Toutefois, certains font allusion aux effets sanctifiants du mariage. C'est aussi à ce point de vue des effets sanctifiants qu'ils se placent pour parler de la pénitence. De l'ordre, ils affirment simplement l'efficacité du rite de l'imposition des mains et ils précisent quels pouvoirs sont concédés par l'ordination. Le symbolisme de ce sacrement sera développé plus tard par Augustin et Innocent Ier esquisse celui de l'extrême-onction.

Saint Augustin va faire progresser le concept de signe efficace, principalement parce qu'il va l'étudier, non plus en fonction de tel ou tel sacrement désigné, mais pour lui-même. Dégageant une idée encore confusément exprimée par les Pères antérieurs, saint Augustin distinguera, dans la notion de sacrement, deux éléments superposés l'un à l'autre, une partie visible, le *sacramentum*, une partie invisible, la *virtus sacramenti. Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti. In Joa.*, tract. XXVI, n. 11, *P. L.*, t. xxxv, col. 1011. Distinction féconde et dont on n'a peut-être pas tiré tout le parti possible.

« Dans son acception la plus restreinte, le sacrement augustinien est un signe sacré qui éveille l'idée d'une chose religieuse dont il est l'image; ce signe est un élément matériel; — à ce signe est lié le don spirituel et destiné à sanctifier l'homme; — la cause efficiente du sacrement, c'est-à-dire ce qui fait d'un élément matériel le signe d'une réalité spirituelle et ce qui lie à cet élément le don de cette réalité spirituelle signifiée, c'est la formule de bénédiction du ministre; — enfin, l'instituteur des sacrements, c'est Jésus-Christ. Telles sont les quatre idées essentielles à la définition de saint Augustin. » P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 21.

1° *Premier élément : le sacrement, signe sensible d'une chose sainte.* — C'est l'élément qu'on pourrait appeler générique et qui déborde le cadre de nos sept sacrements. *Signa, cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur. Epist.*, cxxxviii, n. 7, *P. L.*, t. xxxiii, col. 827; cf. *De civ. Dei*, l. X, c. v, t. xli, col. 282. Ainsi, dans son acception la plus générale, le « sacrement » peut n'être qu'un signe, naturel ou conventionnel, d'une chose sainte. En ce sens, Augustin appelle « sacrements » les choses et les rites qu'aujourd'hui nous appelons sacramentaux, voir ce mot, col. 467, par exemple, le sel bénit donné au baptisé, *De catech. rudibus*, n. 50, t. xl, col. 344-345, les exorcismes du baptême, *Serm.*, ccxxvii, t. xxxviii, col. 1099-1100, la tradition du symbole et de l'oraison dominicale aux catéchumènes, *Serm.*, ccxxviii, n. 3, t. xxxviii, col. 1102. C'est en ce sens encore que les rites de l'ancienne Loi, sauf la circoncision, parce qu'ils ne faisaient qu'annoncer le Christ et le salut, sans les apporter, étaient des sacrements. *In ps. LXXXIII*, enarr. ii, t. xxxvi, col. 930. Cf. *Contra Faustum*, l. XIX, c. xiii, t. xlii, col. 355.

Avant d'appliquer cette notion aux rites dont la nature lui impose une acception plus restreinte, Augustin étudie ce concept de signe au point de vue philosophique. C'est d'ailleurs ce qui donne à sa théologie sacramentaire un aspect nouveau et personnel. Augustin avait emprunté aux Alexandrins une théorie complète des signes, qu'il expose dans deux ouvrages : *De doctrina christiana* et *De magistro.*

Dans le *De doctrina christiana*, il emprunte à Origène sa définition du signe : *signum est res præter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.* L. I, n. 2, t. xxxiv, col. 19-20. Ainsi les traces d'un animal sont un signe de son passage, la fumée est un signe du feu, le cri d'un être vivant fait connaître ce qu'il désire, le son de la trompette indique le mouvement d'une armée, etc. Les paroles, par lesquelles nous manifestons les sentiments de notre âme, sont les signes les plus expressifs. Les sacrements rentrent dans la catégorie des signes : ils sont des objets matériels et sensibles qui font penser à des objets spirituels et religieux. Augustin prend ici l'exemple du pain et du vin : *Ista (panis et calix) ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur, fructum habet spiritualem. Serm.*, cclxxii, t. xxxviii, col. 1246. De même l'eau du baptême : *Aqua sacramenti visibilis est... abluit corpus, et significat quod fit in anima. In epist. Joannis ad Parthos*, tract. VI, n. 11, t. xxxv, col. 2026. Ainsi, dans le sacrement, entre le signe sensible et la chose signifiée, il existe un rapport de similitude, même si le signe est d'ordre matériel et la chose signifiée d'ordre spirituel. *Si enim sacramenta quamdam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt, non haberent, sacramenta non essent. Epist.*, xcviii, n. 9, t. xxxiii, col. 363. Bien qu'ils soient d'institution divine (voir plus loin), les sacrements ne sont pas des signes purement conventionnels *(signa data);* ils sont dans une bonne mesure, des signes naturels *(signa naturalia) :* la volonté divine qui a définitivement établi le rapport de signe à chose signifiée a trouvé dans la manière d'être ou d'agir du signe un fondement à son choix. *De doctrina christiana*, l. II, n. 3, t. xxxiv, col. 57. De ce double symbole, Augustin donne plu-

sieurs exemples : dans l'eucharistie, le pain qui, sanctifié par la parole du prêtre, est devenu le corps de Jésus-Christ est le symbole, le signe de cette unité qui rassemble les fidèles dans le corps mystique de Jésus : *Commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare debeatis.* De même, le chrême est le signe visible de l'Esprit-Saint : *sacramentum Spiritus Sancti.* De même que l'huile entretient le feu, ainsi l'Esprit-Saint, descendu sur les apôtres en forme de langues de feu, cuit les néophytes, après leur baptême, dans les flammes de la charité. *Serm.*, CCXXVII, t. XXXVIII, col. 1099, 1100.

2° *Deuxième élément : la vertu du sacrement.* — Le véritable sacrement, au sens strict du mot, est celui qui n'est pas seulement le signe d'une réalité spirituelle correspondante, mais dont la collation entraîne de plus la production certaine de cette réalité spirituelle. Il faut donc qu'au sacrement proprement dit soit attachée une vertu *(virtus sacramenti)* productrice de l'effet signifié. Dans les écrits de saint Augustin, la *virtus sacramenti* représente une réalité d'une compréhension assez souple et qui, transposée dans le langage théologique moderne, pourrait aussi bien s'appliquer à la grâce produite par le sacrement qu'à l'élément agissant du sacrement. Faute d'avoir souligné ces deux acceptions différentes du même mot, on s'est parfois trouvé en face de réelles difficultés dans la manière d'interpréter la pensée de saint Augustin.

Sous le premier aspect, la grâce produite, la *virtus sacramenti* correspond à ce que les théologiens modernes appellent *res sacramenti.* Ainsi, le don du baptême, c'est la purification spirituelle et invisible de l'âme, figurée et produite par l'ablution corporelle. *Quæst. in Heptateuchum*, l. IV, q. XXIII, t. XXXIV, col. 727. Ainsi, le pain et le vin eucharistiques sont une nourriture visible, mais ceux qui s'en nourrissent, adultes ou enfants, reçoivent en eux « un fruit spirituel », qui est la vie. *In Joa.*, tract. XXVI, n. 11-13; XXVII, n. 5, t. XXXV, col. 1611-1612, 1615; cf. *Serm.*, CLXXIV, n. 7, t. XXXVIII, col. 944. Ainsi, la *virtus* du sacrement du chrême, c'est l'Esprit-Saint donné à l'âme afin d'y produire l'amour. *In epist. Joannis ad Parthos*, tract. VI, n. 10, t. XXXV, col. 2025. En somme, ce don lié au sacrement et qui se différencie d'après la nature du rite sacré, c'est la grâce elle-même, produite dans l'âme par le sacrement. C'est en prenant la *virtus sacramenti* dans cette première acception qu'Augustin a pu écrire que « la grâce est la vertu des sacrements », *gratia quæ sacramentorum virtus est. In psalm. LXXVII*, n. 2, t. XXXVI, col. 983; cf. *In Joa.*, tract. XXVI, n. 11; XXVII, n. 5, t. XXXV, col. 1611, 1617.

Mais, pour Augustin, la *virtus sacramenti* est encore ce qui, dans le signe élevé à la dignité de sacrement, est capable de produire l'effet spirituel. Parlant du baptême, Augustin se demande : *Unde ista tanta virtus aquæ, ut corpus tangat et cor abluat...? In Joa.*, tract. LXXX, n. 3, t. XXXV, col. 1840. C'est ce qu'il appelle la vertu *manens*, par opposition à la parole qui la produit, mais qui passe. Cette vertu intérieure au sacrement appelle nécessairement, lorsque le sujet est suffisamment disposé, l'action sanctificatrice du Christ ou du Saint-Esprit. Dans la controverse donatiste, saint Augustin insiste fréquemment sur ce point, et c'est par là qu'il rétablit, malgré les objections des adversaires, la thèse catholique de la validité des sacrements conférés par des ministres hérétiques ou schismatiques. « Saint Optat déclarait que l'action de l'homme, dans la célébration du sacrement, est purement ministérielle : c'est Dieu qui agit en réalité. Saint Augustin reprend ces explications et les précise par sa théorie de l'Église, qui est par là intimement liée à sa doctrine sacramentaire. D'après le saint docteur, l'Église est l'organe du salut; c'est par elle, en se soumettant à son autorité, que l'homme peut arriver à la connaissance de la vérité révélée; c'est par son intermédiaire aussi que la grâce nous est donnée... L'Église continue donc ici-bas l'œuvre d'enseignement et de sanctification opérée autrefois par le Christ; ou plutôt, le Christ, par son Église, continue à enseigner et à sanctifier le monde. De sorte que les actes de l'Église sont en réalité les actes du Christ lui-même. Cf. *Epist.*, CXL, n. 18, t. XXXIII, col. 645; *Serm.*, CXXIX, n. 4, t. XXXVIII, col. 722; *De doctrina christiana*, l. III, n. 44, t. XXXIV, col. 82; *In psalm. XXX*, enarr. II, n. 4, t. XXXVI, col. 232, etc. Or l'Église agit par ses ministres, par ceux qui ont reçu le « caractère » de l'ordination et qui sont ainsi officiellement investis du pouvoir d'exercer les fonctions sacrées. La conséquence de cette doctrine, c'est que l'acte du ministre conférant un sacrement est un acte même du Christ agissant par son Église. » P. Pourrat, *op. cit.*, p. 126-127. Il suffit donc que la « parole » du ministre soit posée pour que soit produite, dans le sacrement, la *virtus* qui entraîne l'action sanctificatrice du Christ ou de l'Esprit-Saint. *Ecce quia Christus etiam ipso lavacro aquæ in verbo ubi ministri corporaliter videntur operari, ipse abluit, ipse mundat. Contra litteras Petiliani*, l. III, n. 59, t. XLIII, col. 379. De même, peu importe la volonté des parents ou la foi des ministres, seul l'Esprit-Saint, dans le baptême, opère la sanctification : *Facit hoc unus Spiritus, ex quo regeneratur oblatus... Aqua igitur exhibens forinsecus sacramentum gratiæ, et Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiæ... regenerant hominem in uno Christo ex uno Adam generatum. Epist.*, XCVIII, n. 2, t. XXXIII, col. 360. On pourrait multiplier les textes. Cf. *Quæst. in Heptateuchum*, l. III, q. LXXXIV, t. XXXIV, col. 712; *Epist.*, LXXXIX, n. 5, t. XXXIII, col. 311; *In Joa.*, tract. V, n. 18, t. XXXV, col. 1424; *Contra litt. Petiliani*, l. III, n. 65-67, t. XLIII, col. 383-384. L'action de l'homme est donc purement ministérielle; c'est le Christ ou l'Esprit-Saint qui agit par lui. Nous assistons ici à un développement d'une doctrine traditionnelle, esquissée jadis par Origène, plaçant dans l'invocation de la Trinité la puissance purificatrice du baptême, voir col. 503, accentuée par les Pères grecs et latins du IVe siècle, notamment Basile et Grégoire de Nazianze, voir col. 505, et Ambroise, 514, et qui prélude à la doctrine de la causalité instrumentale des scolastiques qui en sera le couronnement.

3° *Troisième élément : la cause efficiente liant au signe sensible le don d'une réalité spirituelle.* — Toutefois, si l'action de l'homme est purement ministérielle, c'est elle cependant qui prend l'initiative et qui fait le sacrement par lequel Dieu agira dans l'âme du chrétien. L'enseignement d'Augustin sur la cause efficiente du sacrement est le même que celui d'Ambroise et de Cyprien. C'est la parole du ministre, la bénédiction du prêtre qui fait le sacrement, donnant à l'élément matériel sa signification sacramentelle, liant à cet élément matériel un don spirituel objectif. Les textes sont ici classiques : *Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum. In Joa.*, tract. LXXX, n. 3, t. XXXV, col. 1840. Et c'est précisément cette parole du ministre qualifié qui donne au sacrement la vertu de produire son effet sanctifiant. On a vu dans cette affirmation d'Augustin un prélude à la doctrine de la forme des sacrements. Voir ici MATIÈRE ET FORME DES SACREMENTS, t. X, p. 346. L'exégèse du texte compris en ce sens n'est exacte que d'une manière très approximative. En réalité, la pensée d'Augustin s'étend ici à autre chose qu'à ce qui constitue strictement la forme du sacrement. Pour Augustin comme pour Ambroise, voir ci-dessus, col. 521, ce qui rend l'eau capable de

purifier le cœur dans le baptême, c'est *d'abord* la bénédiction préalable qu'elle reçoit : *Quia baptismus, id est salutis aqua, non est salutis, nisi Christi nomine consecrata, qui pro nobis sanguinem fudit, cruce ipsius aqua signatur. Serm.*, CCCLII, n. 3, t. XXXIX, col. 1551 ; cf. *De baptismo*, l. V, n. 28; l. VI, n. 47, t. XLIII, col. 190, 215. Mais, conformément à ce qui a été dit ici, t. X, col. 346, il est probable que le mot *verbum* désigne *aussi* l'invocation de la Trinité qui accompagne l'effusion baptismale. Peut-être même désigne-t-il encore la profession de foi faite par le baptisé pendant l'acte lui-même : *Unde ista tanta virtus aquæ ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo : non quia dicitur, sed quia creditur? Nam et in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud virtus manens... Mundatio igitur nequaquam fluxo et labili tribueretur elemento, nisi adderetur in verbo. In Joa.*, tract. LXXX, n. 3, t. XXXV, col. 1840. Quelle que soit l'interprétation à donner au mot *verbum* ici employé par Augustin, une chose est certaine, c'est « qu'il y a dans la parole, une force qui reste après qu'elle a été prononcée » (Pourrat, *op. cit.*, p. 55) et qui donne au sacrement le pouvoir de produire son effet surnaturel.

Saint Augustin reproduit les mêmes vues sur la confirmation et sur l'eucharistie. Ces deux sacrements se composent aussi d'une matière et d'une bénédiction. Pour la confirmation, voir *Contra litteras Petiliani*, l. II, n. 239, t. XLIII, col. 342. Pour l'eucharistie, voir *De Trinitate*, l. III, n. 10, t. XLII, col. 873. En étudiant ces deux textes, surtout le dernier, on s'aperçoit que la pensée d'Augustin est mobile et parfois déroutante : elle passe, sans transition, des paroles sacramentelles qui sont dans l'Évangile à la prédication des paroles évangéliques en général. Ce serait néanmoins fausser la pensée d'Augustin que de l'interpréter dans le sens calviniste. Calvin, en effet, et, avec lui, les protestants pour la plupart, fondent sur le dernier texte d'Augustin leur théorie de la composition des sacrements : « Le sacrement, écrit Calvin, consiste en la parole et au signe extérieur... Par la parole, il ne faut pas entendre un murmure qui se place sans sens et intelligence, en barbotant à la façon des enchanteurs, comme si par cela se faisait la consécration : mais il nous faut entendre la parole qui nous soit preschée, pour nous enseigner et nous faire savoir que veut dire le signe visible... Or, nous voyons qu'il (saint Augustin) requiert prédication aux sacrements, de laquelle la foy s'ensuive. » *Institution chrétienne*, l. IV, c. XIV, n. 4, dans *Corpus reformat.*, t. XXXII, col. 881. « Si l'obscurité du tractatus XXX permet de l'alléguer en faveur d'une pareille doctrine, une critique impartiale est obligée de convenir que telle n'est pas la conception augustinienne du sacrement. Les formules de consécration sont valables par elles-mêmes, elles agissent indépendamment des dispositions du ministre et de celles du sujet. » Pourrat, *op. cit.*, p. 57. Cf. *De baptismo contra donatistas*, l. V, n. 28, *P. L.*, t. XLIII, col. 190. Voir ci-dessus, col. 522.

Toutefois, une nuance est à remarquer dans la pensée d'Augustin. Il s'agit de la « fructuosité » du sacrement reçu en dehors de l'Église catholique. Tout sacrement reçu dans la vraie Église par un sujet bien disposé est fructueux, quel que soit l'état de péché ou de perversité du ministre. *Cont. litteras Petiliani*, l. I, n. 3, t. XLIII, col. 247; *Contra epist. Parmeniani*, l. II, n. 22 sq., *ibid.*, col. 65; *Serm.*, LXXI, n. 37, t. XXXVIII, col. 466; *De baptismo*, l. IV, n. 18, t. XLIII, col. 165-166. Augustin maintient cette doctrine dans le cas d'un mourant bien disposé recevant le baptême de la main d'un hérétique; son baptême lui remet ses péchés. *De baptismo*, l. VI, n. 7; l. VII, n. 100, t. XLIII, col. 200, 211-212. Mais il n'est plus aussi affirmatif quand, en dehors du cas de nécessité, un catéchumène de bonne foi se fait baptiser dans l'église schismatique : il le considère comme « blessé » et gravement atteint par le « sacrilège du schisme ». *De baptismo*, l. I, n. 6, t. XLIII, col. 113. « L'évêque d'Hippone, dit à ce propos J. Tixeront, est ici impressionné par la doctrine de saint Cyprien, doctrine qu'il a faite sienne, sur l'Église, organe unique de la sanctification et unique lieu de salut et de rémission des péchés. Le baptême des schismatiques est au fond celui de l'Église, et ainsi le baptême vrai ne se trouve pas que dans l'Église, mais en elle seule il se trouve d'une façon efficace pour le salut : *nec in qua sola* (Ecclesia) *unus baptismus habetur, sed in qua sola unus baptismus salubriter habetur. Contra Cresconium*, l. I, n. 34, t. XLIII, col. 463. » *Histoire des dogmes*, t. II, p. 404. Cf. Pourrat, *op. cit.*, p. 132 sq.

4° *L'auteur des sacrements.* — Cet auteur, c'est le Christ. C'est en vertu de sa volonté que la parole du ministre peut faire d'un objet matériel un signe sacramentel efficace. Comme la définition augustinienne du sacrement convient surtout au baptême et à l'eucharistie (bien qu'elle puisse s'étendre aux autres sacrements), c'est pour ces deux sacrements surtout que saint Augustin parle d'institution divine. *Quædam pauca (signa)... ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina, sicuti est baptismi sacramentum et celebratio corporis et sanguinis Domini. De doctrina christiana*, l. III, n. 13, t. XXXIV, col. 71; cf. *In psalm. LXXXIII enarr.*, n. 2, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1056. On le voit, baptême et eucharistie ne sont donnés ici qu'à titre d'exemples plus obvies. Dans un autre texte, Augustin ajoute même : *et si quid aliud in Scripturis commendatur. Epist.*, LIV, n. 1, t. XXXIII, col. 200.

Conclusion. — Le concept augustinien de sacrement et son extension à la pénitence, au mariage et à l'ordre. — Nous pouvons conclure avec P. Pourrat : « Le sacrement, au sens restreint, est donc un signe matériel d'un objet spirituel dont il est l'image, institué par Jésus-Christ, et auquel est lié, par la formule de bénédiction du ministre, l'objet spirituel signifié et destiné à sanctifier les hommes. Cette définition ne se trouve formulée nulle part dans les écrits de saint Augustin; les idées qui la composent sont développées çà et là, et l'historien qui les synthétise court le risque de dépasser la pensée de l'évêque d'Hippone. En réalité, saint Augustin n'a formulé que la première partie, que le terme générique de la définition : le sacrement est *un signe sacré d'un objet spirituel.* Cf. *De civ. Dei*, l. V, c. V, t. XLI, col. 282. Il n'a pas ignoré, surtout quand il parlait du baptême et de l'eucharistie, l'élément spécifique, c'est-à-dire l'efficacité de ce signe. Mais il ne l'a pas mis en formule et on ne l'y mettra guère avant le XII[e] siècle. C'est pourquoi saint Augustin et tous les auteurs jusqu'à Pierre Lombard, donnent le nom de *sacramentum* indistinctement à toutes sortes de rites. » *Op. cit.*, p. 29-30.

Par contre, pouvons-nous ajouter, la théorie du sacrement augustinien ne s'applique pas à la pénitence. Augustin ne l'appelle même pas expressément un sacrement. Voir cependant ici t. I, col. 2430. L'expression *sacramentum pænitentiæ* est employée pour la première fois par Victor de Cartenna. *De pænitentia*, c. XX, *P. L.*, t. XVII, col. 994. Mais il s'agit du « mystère » de la pénitence. Cf. Cavallera, *Le décret du concile de Trente sur la pénitence et l'extrême-onction*, dans le *Bulletin de Toulouse*, 1924, p. 134. D'ailleurs l'attribution du *De pænitentia* à Victor de Cartenna reste douteuse. Voir ici, t. XII, col. 820. Pour Augustin comme pour les autres docteurs des premiers siècles, la pénitence était avant tout une discipline et la réconciliation était l'aboutissement des exercices pénitentiels. L'efficacité du

« sacrement » était attribuée à tout l'ensemble de ces exercices. L'application à la pénitence du concept augustinien de sacrement sera l'œuvre du Moyen Age. Voir PÉNITENCE, t. XII, col 945 sq.; 953 sq.; 974 sq.; 1027 sq., etc.

La distinction *sacramentum* et *virtus sacramenti* n'est plus applicable purement et simplement au mariage et à l'ordre. Reprenant la formule de saint Paul, Eph., v, 22-23, saint Augustin voit dans le lien indissoluble du mariage le *sacramentum*, c'est-à-dire le signe, le symbole de l'union de Jésus-Christ avec son Église. *De bono conjugali*, c. XXI, n. 32, t. XL, col. 394. Cf. *In Joa.*, tract. IX, n. 2, t. XXXV, col. 459. C'est par là que le mariage chrétien comporte une indissolubilité absolue, bien plus forte que dans le mariage naturel. *De bono conjugali, loc. cit.* Il est à noter toutefois qu'Augustin appelle parfois le lien conjugal *res sacramenti*. *De nuptiis et concupisc.*, l. I, c. X, n. 11, t. XLIV, col. 420, comparable au caractère baptismal ou à celui de l'ordre. *De bono conjugali, loc. cit.* L'expression *sanctitas sacramenti* dont Augustin se sert pour désigner le mariage chrétien semble bien indiquer que ce mariage doit produire dans l'âme un effet sanctifiant. Il y aurait donc peu à faire pour appliquer strictement le concept augustinien du sacrement au sacrement de mariage. Voir ici t. I, col. 2431.

Quant à l'ordre, Augustin ne se soucie pas de lui appliquer son concept du sacrement. Toutefois la chose serait relativement facile, puisque l'ordre est étudié par Augustin parallèlement au baptême, pour réfuter les erreurs donastistes. On trouvera ici, t. XI, col. 1279, le résumé de la doctrine de saint Augustin touchant ce sacrement.

IV. APRÈS SAINT AUGUSTIN. — De saint Augustin au XII[e] siècle, la notion du sacrement fait peu de progrès. Il serait même plus exact de dire qu'elle est en régression.

Il faut en rendre responsable saint Isidore de Séville. Sans doute, cet auteur reprend la définition augustinienne de la lettre LV, n. 2, à Janvier, *Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intelligatur, quod sancte accipiendum est. P. L.*, t. XXXIII, col. 205. Cf. Isidore, *Etymol.*, l. VI, c. XIX, 39, *P. L.*, t. LXXXII, col. 255 C. Mais il chercha, conformément à la méthode suivie dans les *Étymologies*, à faire dériver le mot *sacramentum* de *secretum*, ce qui l'amena à considérer le sacrement surtout sous l'aspect de mystère. Et ainsi la notion de *signe* fut laissée dans l'obscurité : *Ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus et a sacris sacramenta dicuntur... unde et græce mysterium dicitur, quod secretum et reconditam habeat dispositionem. Etymol.*, l. VI, c. XIX, n. 40, 42, col. 255 C D. Ainsi, la caractéristique du sacrement, c'est de cacher, sous les apparences d'un objet matériel, l'action de l'Esprit-Saint, qui accomplit dans le secret le salut de l'âme. On remarque toutefois qu'Isidore distingue nettement le rite extérieur ou sacrement du salut qui y est opéré et qui est la grâce produite par le sacrement. Cet effet du sacrement est réalisé grâce à l'Esprit-Saint dont la puissance agit dans le sacrement : *Quæ (sacramenta) ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt quia Sanctus in ea manens Spiritus eumden sacramentorum latenter operatur effectum. Ibid.*, n. 41. On le voit c'est une transposition de la thèse augustinienne.

La cause de la vertu du sacrement, c'est toujours, comme chez Augustin, la parole, le *verbum* qui s'ajoute à l'élément matériel. D'où la persistance de la conception quelque peu matérielle du sacrement, telle que l'avaient formulée Tertullien, Ambroise et Augustin, et qui attribue à l'élément matériel du sacrement une vertu sanctificatrice grâce à la bénédiction préalablement reçue. Cette bénédiction fait descendre dans les eaux baptismales l'Esprit-Saint, qui leur communique une puissance régénératrice ou même qui opère en elles et par elles la régénération. Ainsi saint Léon : *Omni homini renascenti aqua baptismatis instar est uteri virginalis, eodem Spiritu Sancto replente fontem qui replevit et virginem, ut peccatum quod ibi vacuavit sacra conceptio, hic mystica tollat ablutio. Serm.*, XXIV, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 206 A. On trouve une théorie semblable chez Maxime de Turin, *Serm.*, XIII, *P. L.*, t. LVII, col. 558. Saint Isidore la formule plus nettement : *Invocato enim Deo, descendit Spiritus Sanctus de cælis, et medicatis aquis, sanctificat eas de semetipso ; et accipiunt vim purgationis, ut in eis et caro et anima delictis inquinata mundetur. Etymol.*, l. VI, c. XVIII, n. 49, *P. L.*, t. LXXXII, col. 256 B. Et cette invocation de Dieu n'est pas la formule trinitaire, mais la formule de la bénédiction de l'eau, bénédiction toujours considérée comme très importante pour l'efficacité du sacrement. *Nisi nomine et cruce ligni Christi fontis aquæ tangantur, nullum salvationis remedium obtineatur.* S. Ildefonse, *De cognitione baptismi*, c. CIX, *P. L.*, t. XCVI, col. 170. Cf. *Sermo ad catechumenos*, n. 3, *P. L.*, t. XL, col. 694.

Il ne faut pas s'étonner de cette persistance d'une doctrine dont la signification analogique s'imposa toujours comme elle s'impose aujourd'hui encore dans les textes de la liturgie romaine qui la reproduisent. Qu'on relise la liturgie de la bénédiction des fonts baptismaux au samedi saint, et l'on trouvera exactement les mêmes formules. D'abord l'oraison qui sert de préambule : *Omnipotens sempiterne Deus, adesto magnæ pietatis tuæ mysteriis, adesto sacramentis : et ad recreandos novos populos, quos tibi fons baptismatis parturit, Spiritum adoptionis emitte : ut quod nostræ humilitatis gerendum est ministerio, virtutis tuæ impleatur effectu.* Puis, dans la préface : *Qui invisibili potentia, sacramentorum tuorum mirabiliter operaris effectum : ...Qui hanc aquam regenerandis hominibus præparatam, arcana sui numinis admixtione fœcundet : ut sanctificatione concepta, ab immaculato divini fontis utero, in novam renata creaturam, progenies cœlestis emergat...* Plus loin, c'est la prière au moment de l'insufflation en forme de croix : *Tu has simplices aquas tuo ore benedicito : ut præter naturalem emundationem, quam lavandis possunt adhibere corporibus, sint etiam purificandis mentibus efficaces.* Enfin, l'adjuration à l'Esprit-Saint : *Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti, totamque hujus aquæ substantiam regenerandi fecundet effectu.* Ces formules étaient déjà fixées au VII[e] siècle, voir *Bénédictions de l'eau*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, col. 690. La liturgie de la bénédiction de l'eau baptismale remonte à la fin du II[e] siècle et peut-être, par une tradition non écrite, plus haut encore. Ce changement de vertu, grâce à l'invocation faite à Dieu pour qu'il daigne envoyer son Esprit, « signifiait pour les Pères que, par la bénédiction, l'eau a reçu une efficacité spéciale qui n'est autre que la puissance divine agissant par cet élément sanctifié. Cette efficacité, empruntée tout entière à la vertu divine, n'a rien des pouvoirs magiques auxquels on a voulu l'assimiler... L'eau bénite au baptême est dépositaire de la puissance divine *en vertu du choix que Dieu fit de cet élément pour produire la grâce baptismale...* » Art. *Bénédictions de l'eau, op. cit.*, col. 688-689. Cette remarque de dom P. de Puniet est à retenir, car elle nous permettra d'interpréter le *verbum accedens ad elementum* dans un sens pleinement conforme, d'une part à la tradition patristique, d'autre part à la systématisation scolastique.

Les textes cités de saint Léon et de saint Isidore sont intéressants à un autre point de vue : celui de l'action sacramentelle. Ces auteurs suivent saint Augustin et affirment que l'action sacramentelle n'a son principe ni dans la foi ou la sainteté du ministre, ni dans les dispositions du sujet, mais dans le rite lui-même qui recouvre la vertu de Jésus-Christ ou du Saint-Esprit. *Sub tegumento corporalium rerum,* dit saint Isidore, *virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur... Quæ* (sacramenta) *ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt quia Sanctus in ea manens Spiritus eumdem sacramentorum latenter operatur effectum.* Même doctrine, avons-nous dit, chez saint Maxime de Turin. Toutefois, dans cette insistance à marquer que les sacrements sont reçus fructueusement dans l'Église, en raison de la présence en elle du Saint-Esprit, on trouve un écho des hésitations de saint Augustin, qui ne croyait pas que le baptême pût être reçu *salubriter* en dehors de la vraie Église, même dans le cas de bonne foi. Voir ci-dessus, col. 523-524.

C'est probablement parce que cette opinion diminuait quelque peu la valeur du rite que Bède le Vénérable, rompant sur ce point avec la tradition augustinienne, enseigna formellement, au contraire, que, dans le cas de bonne foi, on reçoit hors de l'Église fructueusement le baptême, sous l'obligation cependant de revenir à la vraie Église dès qu'on la connaîtra. *Hexaemeron*, l. II, *P. L.*, t. XCI, col. 101. On doit ainsi marquer à l'actif de ce docteur un léger progrès dans la conception de l'*ex opere operato*.

V. CHEZ LES THÉOLOGIENS DU MOYEN AGE. — 1° *Avant le XIIe siècle.* — La définition isidorienne, parce qu'elle plaçait l'idée de signe au second plan, aboutissait à une notion moins précise du sacrement.

Les auteurs du IXe siècle l'ont unanimement adoptée. Ainsi, Raban Maur, *De institutione clericorum*, l. I, c. XXIV, *P. L.*, t. CVII, col. 309. Voir le texte ici, t. X, col. 347, et Jonas d'Orléans, *De institutione laicali*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. CVI, col. 134. Voir c. X, col. 138. Dans le *De corpore et sanguine Domini*, Pascase Radbert y puise le principe de son exposé eucharistique. *Sacramentum.. est quidquid in aliqua celebratione divina nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta visibilis longe aliud invisibile intus operatur, quod sancte accipiendum est : unde et sacramenta dicuntur a secreto, eo quod in re visibili divinitas intus aliquid ultra secretius fecit per speciem corporalem.* *P. L.*, t. CXX, col. 1275 A. Voir ici, t. XIII, col. 1634, et H. Peltier, *Pascase Radbert*, Amiens, 1938, p. 203. Ratramne s'inspire à la même source. Pour lui, les sacrements sont le secret du mystère divin, caché dans les choses sensibles : *tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem accipientium fideliter dispensat. De corpore et sanguine Domini*, c. XLV, *P. L.*, t. CXXI, col. 146 C-147 A. Qui ne voit l'inconvénient d'une pareille notion, qui convient, certes, à tout le défini, mais non pas au seul défini? Tout ce qui manifeste une action secrète de la divinité peut être appelé sacrement. Les auteurs de l'époque ne se sont pas privés d'étendre le nom de sacrement à toute manifestation de l'action secrète de la divinité. Ainsi, pour Pascase Radbert, non seulement le baptême et la confirmation sont des sacrements, mais l'Écriture sainte, parce que, sous la lettre des Écritures, l'Esprit-Saint agit efficacement; mais l'incarnation, parce que, dans l'humanité visible de Jésus-Christ, la divinité agissait intérieurement dans le secret.

Une telle application de la définition isidorienne aura pour effet de ranger parmi les sacrements tous les mystères de la foi chrétienne : « confusion qui entrava longtemps le développement du dogme du nombre des sacrements », écrit à juste titre P. Pourrat, *op. cit.*, p. 33.

2° *Au XIIe siècle.* — Le début du XIIe siècle marque un renouveau dans l'étude des sacrements : théologiens et surtout canonistes s'efforcent d'éclaircir les aspects généraux ou particuliers du problème sacramentaire. Les sources sont abondantes et l'inédit malheureusement en constitue la grande part. Le R. P. J. de Ghellinck avait annoncé un travail considérable sur ce sujet. Voir *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 339, note 1. Ce travail n'est jamais paru. Il faut donc se contenter d'indications sommaires.

La définition proprement augustinienne du sacrement, dans laquelle l'accent est mis sur la signification extérieure, est restaurée, on devine dans quel but hétérodoxe, par Bérenger de Tours, *De sacra cœna*, édit. Vischer, Berlin, 1834, p. 192 et 193. Bérenger, en effet, entendait démontrer que le corps du Christ n'est dans l'eucharistie qu'*en signe*. Voir ici, t. II, col. 727. Cette définition, esquissée par les canonistes, est proposée par Abélard : *Est autem sacramentum invisibilis gratiæ visibilis species, vel sacræ rei signum* (Bérenger avait dit : *sacræ rei forma*), *id est alicujus secreti.* La première partie de la formule est attribuée à saint Augustin par Roland Bandinelli; cf. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 155. En réalité, cette formule ne se trouve pas textuellement dans Augustin; elle a été formée par la juxtaposition de deux expressions augustiniennes, *Quæst. in Heptateuchum*, l. III, q. LXXXIV. Voir col. 522. L'efficacité du signe sacré est nettement affirmée par Abélard qui distingue, dans le baptême comme dans les autres sacrements, d'une part, *sacramentum*, d'autre part, *res sacramenti*. La *res sacramenti* est l'effet intérieur produit par le sacrement chez ceux qui le reçoivent dans les dispositions requises. Les autres ne reçoivent que le sacrement. Il semble difficile cependant à Abélard d'admettre que le Saint-Esprit n'opère aucune œuvre de sanctification dans la réception simplement valide du sacrement. Mais cette grâce ne fait que passer, *ad horam transit. Epitome*, part. III, c. III, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1738 sq.

Saint Bernard expose brièvement que le sacrement, *sacrum signum*, ou *sacrum secretum* ne fait pas que signifier la grâce; il la communique. C'est une sorte d'investiture de la grâce. L'anneau que porte l'héritier n'a par lui-même aucune valeur; mais il est donné comme signe de l'investiture de l'héritage. Ainsi, *appropinquans passioni Dominus, de gratia sua investire curavit suos ut invisibilis gratia signo aliquo visibili præstaretur. Sermo in cœna Domini, P. L.*, t. CLXXXIII, col. 271.

Cette définition est courante chez les auteurs du début du XIIe siècle. Alger de Liége la reprend dès le début de son ouvrage *De sacramentis corporis et sanguinis Domini*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. CLXXX, col. 751. Ses explications constituent une véritable réaction contre la notion isidorienne, car elles opposent très nettement *sacramentum* à *mysterium : in hoc differunt quia sacramentum signum est visibile aliquid significans, mysterium vero aliquid occultum ab eo significatum.* Id., *ibid.* D'autres auteurs sont pleinement d'accord avec Alger : Lanfranc, *Liber de corpore et sanguine Domini, P. L.*, t. CL, col. 415; Guitmond, *De corporis et sanguinis Domini veritate*, l. II, *P. L.*, c. CXLIX, col. 1447. Lanfranc dit expressément : *sacramentum dicitur a sacrando, P. L.*, t. CL, col. 423 BC, étymologie qu'on retrouve plus tard chez saint Thomas, *In IV^um^ Sent.*, dist. I, q. I, a. 1, qu. 1, et chez Hugues de Strasbourg, *Compendium theologiæ*, l. VI, c. IV, dans les *Alberti Magni opera*, édit. Borgnet, t. XXXIV, p. 203. Sur cette notion du signe sacramentel appliqué par Alger à l'eucharistie, voir L. Brigué, *Alger de Liége*, Paris, 1936, p. 96 sq. On doit également à Alger une rigoureuse mise au point

de la doctrine de l'efficacité sacramentelle. Continuant la réaction de Bède et faisant appel aux principes de saint Augustin, il démontre, dans la dernière partie de son ouvrage, que « le sacrement ne dépend pas plus de la foi du ministre que de sa valeur morale. Ce qu'il avait toujours affirmé en ce qui concerne les indignes, il l'enseigna tout à fait en ce qui regarde les hérétiques. Leurs sacrements sont pleinement valides, s'ils sont conférés comme ils doivent l'être; ils restent sacrements de l'Église, et sont capables de sanctifier, non les hérétiques eux-mêmes, mais ceux qui s'en approchent avec les dispositions convenables. » L. Brigué, *op. cit.*, p. 181.

Voir également les textes de deux auteurs, Yves de Chartres et Hildebert du Mans, ce dernier surtout reprenant et expliquant la définition augustinienne. Les textes au t. x, col. 348.

La définition du sacrement par le signe achève de se compléter et de se propager par les travaux d'Hugues de Saint-Victor, de l'auteur de la *Summa sententiarum* et de Pierre Lombard.

1. *Hugues de Saint-Victor.* — L'ancienne définition, *sacræ rei signum*, dans laquelle se trouve indiqué le signe visible, extérieur, et la grâce intérieure invisible, appelée aussi *res sive virtus sacramenti*, paraît insuffisante à Hugues. Car tout signe n'est pas sacrement. Hugues propose donc la définition suivante, qui accuse un progrès considérable sur toutes les notions antérieures : *Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repræsentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam. De sacramentis*, l. I, part. IX, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 317. Ainsi, la notion de sacrement, d'après Hugues, « comprend trois idées essentielles : l'aptitude de l'élément corporel ou matériel à représenter, en vertu d'une ressemblance naturelle, ce qu'il signifie; l'institution divine, par laquelle est établi, de fait, le rapport de signification entre l'élément corporel et la grâce; enfin, la sanctification du prêtre, qui remplit l'élément corporel de grâce et le rend capable de la donner au sujet. » Pourrat, *op. cit.*, p. 35. Ce sont là, essentiellement, les idées de saint Augustin. Mais Hugues en précise quelques aspects. Il fait dépendre en effet de Jésus-Christ, auteur des sacrements, le rapport du signe à la grâce signifiée, idée qui était simplement confuse chez Augustin, lequel semblait faire dériver ce rapport plutôt de la parole de bénédiction. Au fond, nous ne croyons pas qu'il y ait opposition entre les deux doctrines, la bénédiction du prêtre n'ayant d'autre but que de rappeler le choix et l'institution faite par le Christ. Voir la remarque de dom de Puniet, col. 526. D'ailleurs, la définition d'Hugues, quel que soit le progrès qu'elle accuse, outre qu'elle est fort longue, demeure encore, sur un point, imprécise et incomplète. Il est difficile, en effet, de s'en tenir à une conception du sacrement qui serait simplement *corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum*, quelle que soit par ailleurs son aptitude naturelle à représenter ce qu'il signifie. C'est l'*usage* de cet élément matériel qui constitue en réalité le sacrement, dont la signification est précisée dans l'ordre de la sanctification de l'âme par l'élément formel. Saint Thomas reprend vivement cette partie de la définition hugonienne : « Hugues, dans la définition commune du sacrement dit que (le sacrement) c'est l'élément matériel et, dans la définition du baptême, il dit que c'est l'eau. Mais cela n'est pas vrai. Dès là, en effet, que les sacrements de la Loi nouvelle opèrent une certaine sanctification, le sacrement se parfait là où se parfait la sanctification. Or, dans l'eau, il n'y a pas de sanctification qui se fasse; ce qui s'y trouve, c'est une certaine vertu instrumentale de la sanctification, qui n'y demeure pas, mais qui passe dans l'homme, vrai sujet de la sanctification. Il s'ensuit que le sacrement ne se fait pas dans l'eau elle-même, mais dans l'application de l'eau à l'homme, application qui est l'ablution. » *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVI, a. 1.

2. *La Summa sententiarum.* — La comparaison de la notion de sacrement dans le *De sacramentis* d'Hugues avec la notion de la *Summa sententiarum* suffirait à démontrer que cet ouvrage n'est pas d'Hugues, bien qu'il s'inspire des doctrines victorines. Sur l'auteur de la *Summa sententiarum*, voir t. VII, col. 251 sq. Dans la notion du sacrement chrétien, l'auteur de la *Summa* corrige ce qu'il y avait d'incomplet et de défectueux dans la notion d'Hugues. Sur l'antériorité du *De sacramentis*, voir col. 256-257. C'est dans la notion de signe et dans l'efficacité du signe sacramentel que notre auteur cherche la note distinctive, spécifique, du sacrement de la nouvelle Loi.

« Hugues définissait le baptême : l'eau sanctifiée par la parole de Dieu. Ce langage est tout à fait impropre aux yeux de l'auteur de la *Summa*. Pour lui, le baptême est un composé de l'immersion et de l'invocation de la Trinité; l'eau et l'immersion sont le *sacramentum* du baptême, l'invocation de la Trinité en est la *forma*. *Sum. sent.*, tract. V, c. I, III, IV. Dans tous les sacrements, il discerne le *sacramentum*, qui est le signe extérieur par lequel la *res sacramenti* est signifiée. Sa pensée est ainsi amenée à faire, comme saint Augustin, de l'idée générale de signe le fondement de la définition du sacrement; c'est dans l'efficacité qu'il cherche avec raison la note spécifique qui différencie le signe sacramentel de tout autre signe. » Pourrat, *op. cit.*, p. 38. Après avoir rappelé les deux définitions augustiniennes : *sacræ rei signum*, et : *invisibilis gratiæ visibilis forma*, l'auteur s'objecte que cette définition pourrait convenir à bien des signes qui ne sont pas sacrements. Et il continue : *Sed ut solis sacramentis competat, sic intelligendum est : sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiæ* IN EO COLLATÆ, QUAM SCILICET CONFERT IPSUM SACRAMENTUM. *Non enim est solummodo sacræ rei signum*, SED ETIAM EFFICACIA. *Op. cit.*, c. I. Cette précision heureuse permet à notre auteur d'établir la différence qui sépare le simple signe du sacrement : *Ad hoc ut sit signum, non aliud exigit nisi ut illud significet cujus perhibetur signum, non ut conferat. Sacramentum vero non solum significat, sed etiam confert illud cujus est signum vel significatio.* Autre différence : *signum potest esse pro sola significatione quamvis careat similitudine* (signe purement conventionnel), *ut circulus vini; sed sacramentum non solum ex institutione significat, sed etiam ex similitudine repræsentat.* Id., *ibid.* Cette notion est presque définitive et permet à l'auteur d'appliquer le nom de sacrement à six des rites sacrés connus sous ce nom. Pierre Lombard aura peu de chose à faire pour amener la notion de sacrement à sa perfection dernière.

3. *Pierre Lombard.* — C'est dans le l. IV des *Sentences* de Pierre Lombard que se trouve le premier traité des sacrements en général, dont les traités IV-VII de la *Summa* avaient fourni l'ébauche. Pour Pierre Lombard, comme pour l'auteur de la *Summa*, le caractère spécifique qui différencie le sacrement de tout autre signe, même sacré, c'est l'efficacité. *Omne sacramentum est signum, sed non e converso. Sacramentum ejus rei similitudinem gerit, cujus signum est... Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratiæ Dei, et invisibilis gratiæ forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Sent.*, l. IV, dist. 1, n. 2. Ainsi, les observances cérémonielles de l'ancienne Loi, parce qu'elles ne causaient pas la grâce, ne peuvent être appelées sacrements.

Le progrès réalisé par la théologie de Pierre Lombard, c'est la notion de *cause* introduite dans le concept de signe efficace. Efficaces parce que causes de la grâce, tels apparaissent désormais les signes sacrés auxquels, depuis le Maître des Sentences, on réservera dans l'Église le nom de sacrements. On doit également ajouter que la doctrine de Pierre Lombard sur la composition du signe sacramentel est plus précise que celle de ses devanciers, à part peut-être l'auteur de la *Summa*. Le sacrement n'est pas simplement l'élément corporel seul, mais il est constitué par l'élément corporel (matière) et par la formule (forme) qui accompagne l'administration du sacrement.

Ainsi, « le sacrement est à la fois le signe et la cause de la grâce; le signe est le terme générique de la définition, la causalité en est l'élément spécifique. La formule augustinienne recevait ainsi au XIIe siècle son complément nécessaire. » P. Pourrat, *op. cit.*, p. 40-41. Sur tous ces points, voir J. de Ghellinck, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XIIe siècle*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. II, Paris, 1930, p. 76 sq.

Désormais le progrès du concept de sacrement portera plutôt sur le mode d'efficacité, c'est-à-dire sur la nature de la causalité sacramentelle. Cet aspect nouveau du problème sera étudié plus loin. Voir col. 614 sq. Accessoirement, les auteurs insisteront sur la différence de nature des sacrements de la Loi ancienne, voir col. 644 sq., et des sacrements chrétiens. Enfin, il faut bien reconnaître que la manière de présenter la formule lombardienne revêtira plus d'une nuance particulière aux écoles qui s'en empareront. Nous signalerons ces nuances en traitant de la causalité sacramentelle. Jamais le magistère de l'Église n'a voulu trancher les divergences d'école; aussi s'est-il abstenu prudemment de donner une définition du sacrement. Les formules employées seront à dessein assez souples pour condenser la doctrine commune sans dirimer les questions controversées. Le décret *Pro Armenis* reprendra une formule thomiste qu'il est possible d'interpréter largement : *Illa* (les sacrements de la Loi ancienne) *non causabant gratiam : hæc vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt.* Denz.-Bannw., n. 695. Au concile de Trente, le canon 6 de la VIIe session a repris les formules de Florence et anathématisé « quiconque dit que les sacrements de la Loi nouvelle ne contiennent pas la grâce qu'ils signifient et qu'ils ne confèrent pas cette grâce à ceux qui n'y mettent pas d'obstacles ». Denz.-Bannw., n. 849. Il y a, dans ce canon, une confirmation authentique de la doctrine traditionnelle du signe efficace. Enfin, à la XIIIe session, le concile applique à l'eucharistie la définition traditionnelle de tout sacrement : *Commune hoc quidem est sanctissimæ eucharistiæ cum ceteris sacramentis, symbolum esse rei sacræ et invisibilis gratiæ formam visibilem.* Denz.-Bannw., n. 876. Cette quasi-consécration officielle montre qu'on ne saurait rejeter sans témérité cette notion générale du sacrement chrétien.

VI. ANALYSE THÉOLOGIQUE DE LA NOTION DE SACREMENT. — Cette notion de sacrement, telle qu'elle résulte du long travail de la tradition chrétienne, a été élaborée, on l'a vu, surtout à propos du baptême et de l'eucharistie. La systématisation théologique qui commence à Pierre Lombard obligera les auteurs à en faire l'application à tous les sacrements sans exception. Nous rappellerons ce travail d'adaptation à propos du nombre des sacrements. Les théologiens se sont pareillement exercés à analyser le contenu de la notion de sacrement : ils ont, à ce sujet, élaboré des considérations fort intéressantes, où se mêlent souvent des disputes d'écoles, et que nous devons ici nous contenter de rappeler sommairement. Trois aspects de la définition ont été principalement étudiés : d'abord, l'élément sensible dont est constitué tout sacrement et, de cette première considération, on a pu élaborer la doctrine catholique de la matière et de la forme des sacrements; ensuite, l'élément symbolique ou proprement sacramentel qui résulte, dans chaque sacrement, de l'intention même du Christ; enfin, le rapport du signe à la chose signifiée, principalement à la grâce produite, d'où la doctrine de la causalité des sacrements.

1° *L'être physique et sensible du sacrement.* — D'après sa nature et sa définition, le sacrement est un signe accessible à nos sens : il doit donc renfermer toujours un élément sensible. Toute la tradition affirme cette existence de l'élément sensible dans le sacrement : *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.* Cet élément varie selon chaque sacrement; mais il existe en tout sacrement. Il est constitué par des choses, des gestes ou des paroles. Les choses sont l'élément purement matériel du sacrement : par exemple, l'eau, l'huile, le saint chrême, le pain et le vin; les gestes sont les actes extérieurs par lesquels le ministre ou même le sujet concourent à la réalisation du sacrement : l'ablution, l'onction, l'imposition des mains, l'accusation des péchés; enfin, les paroles qui donnent aux choses et aux gestes accomplis leur signification plus précise. On a étudié à MATIÈRE ET FORME DES SACREMENTS le rapport des choses aux paroles et leur union dans la constitution du sacrement. Il est inutile d'y revenir. Les théologiens font remarquer la haute convenance d'un élément sensible dans le sacrement. Trois raisons principales sont données.

Premièrement : le sacrement étant un signe, il doit être constitué de manière à faire connaître à celui qui le reçoit les mystères religieux dont il est le signe : « Il est naturel à l'homme de parvenir par des choses sensibles à la connaissance des choses intelligibles. » S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LX, a. 4. On précise même que la vue et l'ouïe étant les deux sens qui servent davantage à la connaissance intellectuelle, il est souverainement convenable que les sacrements soient constitués d'éléments visibles (choses, gestes) et audibles (paroles). Cf. S. Bonaventure, *Breviloquium*, part. VI, c. IV, dans *Opera* (édition de Quaracchi), t. V, p. 268.

Deuxièmement : une raison christologique demande que le sacrement soit constitué d'éléments sensibles. Les sacrements ont, dans l'Homme-Dieu, non seulement leur principe et leur source, mais leur modèle et leur type. Ils sont, entre les mains de Jésus-Christ, des instruments pour la sanctification des hommes, voir plus loin, col. 534, il faut donc qu'ils aient une certaine ressemblance avec Jésus-Christ. C'est ici le cas. La chose, l'élément matériel du sacrement, rappelle l'humanité du Sauveur; la parole, l'élément formel, plus spirituel de sa nature, signifie la nature divine, la personne divine de Jésus-Christ. « Les sacrements ressemblent au Verbe incarné en ce que la parole s'unit à une chose sensible, comme dans le mystère de l'Incarnation, le Verbe de Dieu a été uni à une chair sensible. » S. Thomas, *ibid.*, a. 6.

Troisièmement enfin, le sacrement est ainsi en rapport avec la nature de l'homme, âme et corps. Le sacrement est un remède pour l'homme déchu : il doit être proportionné à son état présent : « Par les choses sensibles, il affecte le corps, par la parole, il touche l'âme par la foi. » S. Thomas, *ibid.*

Ces considérations montrent le peu de probabilité d'une opinion théologique affirmant que, si, en fait, les sacrements comportent toujours un élément sensible, en principe, il ne répugnerait pas qu'un élément purement spirituel pût être choisi par Dieu pour constituer un sacrement. On trouvera la discus-

sion de cette opinion, dont il faut chercher l'origine chez les nominalistes, dans les Salmanticenses, *Cursus theologicus*, t. XVII, *De sacramentis in communi*, a. 4, qui rejettent absolument cette opinion étrange, et dans Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ, De sacramentis in communi*, disp. I, a. 4, n. 68, qui l'accepte sous cette forme : « L'institution des sacrements est laissée au bon vouloir de la liberté divine. Donc, de même que Dieu a élevé la matière sensible jusqu'à lui faire signifier et produire la grâce, il pourrait élever une simple opération intérieure de l'âme, par exemple un simple acte d'adoration, pour lui faire signifier et même produire la grâce. »

2° *L'être symbolique et proprement sacramentel.* — Le mot « proprement » n'est pas ici placé par erreur. Il est de première importance et marque, chez les théologiens, le souci de conserver aux sacrements de l'ancienne Loi leur caractère de sacrement. Ces sacrements, en effet, ne sont pas cause de la grâce et ne la contiennent pas; ils la préfigurent simplement, comme devant être donnée par le Christ. Voir col. 654 sq. Sacrements moins parfaits que ceux du Nouveau Testament, mais sacrements véritables cependant. D'où il faut conclure qu'essentiellement, le sacrement doit être placé dans le genre des *signes* et non dans celui des *causes*. Le caractère de cause convient spécifiquement aux sacrements de la Loi nouvelle. Sur cette précision, voir Salmanticenses, *op. cit.*, disp. I, dub. I, n. 20 sq.; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, t. IX, disp. XXII, a. 1, dub. I. Ce dernier auteur fait une remarque importante qui s'impose à l'attention, si l'on veut bien comprendre la nature de l'institution des sacrements de la nouvelle Loi par le Christ : En affirmant que l'être proprement sacramentel doit être placé dans le genre « signe » et non dans le genre « cause », on n'entend pas dire que les sacrements de la Loi nouvelle ne sont cause de la grâce que d'une manière matérielle et pour ainsi dire secondaire et accessoire. Nous disons au contraire qu'ils causent ce qu'ils signifient. Mais ce qui, dans le sacrement, est doté par Dieu du pouvoir de causalité par rapport à la grâce, c'est l'élément matériel et sensible lui-même en tant qu'il a reçu de Dieu sa signification sacramentelle, et non pas la signification elle-même qui communique à l'élément matériel et sensible son caractère de sacrement. Peu importe d'ailleurs la nature physique de cet élément sensible et matériel : ablution, onction, imposition des mains, etc., il n'est cause de la grâce, en effet, que dans la mesure où il est subordonné à la signification sacramentelle qui lui a été imposée par Jésus-Christ. *Loc. cit.*, n. 11-15.

On devra donc distinguer, d'une façon plus expresse encore que nous ne l'avons fait à l'art. MATIÈRE ET FORME, col. 341, la signification imparfaite et naturelle des éléments sensibles (matière et forme) des sacrements, et la signification sacramentelle qui leur est imposée par le libre choix du Christ. Sans doute, la sagesse divine, qui dispose tout avec douceur, n'a point pris au hasard les choses qui devaient servir de signes sacramentels; elle a choisi celles qui, par leur efficacité et leurs propriétés naturelles, ont une certaine analogie, un rapport véritable quoiqu'éloigné avec les grâces du sacrement et qui, par là même, sont plus aptes que d'autres éléments à représenter des grâces d'une manière saisissable à l'esprit humain. Cf. S. Thomas, IIIa, q. LXIV, a. 2, ad 2um. Mais cette signification naturelle et lointainement analogique ne saurait être telle que l'élément sensible du sacrement doive nécessairement signifier la grâce divine que le sacrement est destiné à conférer; cette signification *proprement sacramentelle* ne peut venir que de Dieu, auteur de la grâce, et, par conséquent, *elle dépend formellement d'une institution divine.* C'est ce qu'exprimait Hugues de Saint-Victor : *Elementum ex naturali quadam qualitate* REPRÆSENTAT, *ex superaddita institutione* SIGNIFICAT. Et saint Bonaventure : *Sacramentum* HABILITATEM *ad significandum habet ex natura, sed actualitatem habet ex institutione. In IVum Sent.*, dist. I, part. I, q. II.

Ce principe fondamental une fois rappelé, Jean de Saint-Thomas montre que l'être symbolique et proprement sacramentel, le signe, est un *être de raison*, un être *intentionnel*. En effet, c'est uniquement l'institution du Christ qui communique à tels éléments sensibles, aptes d'ailleurs naturellement à recevoir cette désignation, la signification surnaturelle qui fait d'eux, à proprement parler, des sacrements. Or, une telle désignation, en dehors de l'acte de volonté du Christ, n'est qu'un être de raison, c'est-à-dire un être intentionnel. Car elle repose entièrement sur le choix de l'auteur des sacrements, l'aptitude naturelle des éléments sensibles ne pouvant suffire à l'expliquer et n'ayant, d'elle-même, aucune signification déterminée par rapport à l'ordre surnaturel de la grâce. Ce choix n'établit pas seulement, comme le pense Suarez, une simple dénomination extrinsèque entre l'élément sensible et la chose signifiée sacramentellement, mais crée une véritable relation de raison entre l'élément sensible et matériel du sacrement et la chose signifiée sacramentellement, c'est-à-dire la grâce qu'il doit produire. De telle sorte que, si nous voulions faire l'analyse de la réalité sacramentelle, nous devrions la considérer sous un double aspect : son aspect physique et réel, et c'est ici seulement qu'intervient la composition de matière et de forme; l'aspect sacramentel, et ici intervient la composition de l'élément intentionnel (à savoir la signification sacramentelle imposée par le Christ) et de l'élément sensible. *Duplicem hic considerari compositionem in quolibet sacramento, altera est ex significatione et subjecto significationem recipiente; altera est ex verbis et rebus, ex quibus fit integrum subjectum recipiens significationem.* Jean de Saint-Thomas, disp. XXII, a. 6, dub. II, n. 36. Il semble que la théologie moderne et contemporaine se soit trop attachée à la première considération et ait négligé la seconde. Et cependant celle-ci est d'une importance extrême, car elle seule, comme on le verra plus loin, peut apporter les véritables solutions aux difficultés soulevées à propos de l'institution immédiate des sacrements par le Christ, ou encore à propos des changements survenus au cours des siècles dans la matière ou la forme de certains sacrements.

3° *Le rapport du signe à la chose signifiée.* — Tout d'abord, les théologiens établissent quelle est la chose signifiée. Saint Thomas et tous ses commentateurs rappellent ici que la chose signifiée est triple ou du moins peut être considérée sous un triple aspect : « Le sacrement proprement dit est établi pour signifier notre sanctification, dans laquelle on peut considérer trois choses : la cause de notre sanctification qui est la passion du Christ, la forme de notre sanctification qui consiste dans la grâce et les vertus, et la fin dernière de notre sanctification qui est la vie éternelle. Toutes ces choses sont signifiées par les sacrements. Par conséquent, un sacrement est le signe commémoratif de ce qui a précédé, c'est-à-dire de la passion du Christ, le signe démonstratif de ce qu'opère en nous la passion du Christ, c'est-à-dire de la grâce, et le présage de la gloire future. » *Sum. theol.*, IIIa, q. LX, a. 3. La signification la plus importante est la seconde, par rapport à la grâce que doit produire le sacrement. Mais les autres ne doivent pas être omises : les assertions de l'Écriture suffiraient à elles seules à le montrer. Voir col. 495 sq. La raison théologique de cette triple

considération est bien proposée par Jean de Saint-Thomas : « Les sacrements ne sont pas des signes de notre sanctification d'une manière abstraite, mais... selon le mode concret réalisé par Dieu dans le présent décret de sa providence. Ils doivent donc signifier la grâce, telle que nous l'avons, c'est-à-dire une grâce de rédemption, accordée par la médiation du rédempteur. D'où il suit que les sacrements, en tant qu'ils sont donnés à l'homme déchu, auquel est nécessaire une réparation et un réparateur, signifient plus essentiellement, s'il est permis de parler ainsi, le Rédempteur que le salut même de l'homme... parce qu'ils signifient la grâce, en tant que donnée par le Sauveur et pas autrement. » *Loc. cit.*, n. 30.

Par rapport à la grâce apportée par le Rédempteur, les sacrements, aussi bien ceux de l'ancienne Loi que les sacrements chrétiens, sont des *signes pratiques* de cette grâce. Pour vérifier cette qualité de signes pratiques, il n'est pas nécessaire que les sacrements soient *causes* de la grâce. Cette qualité est propre aux sacrements de la Loi nouvelle; il suffit qu'ils dirigent l'intelligence humaine vers la recherche de la sanctification. Or, les sacrements de la Loi ancienne étaient établis « pour que les hommes témoignassent leur foi dans l'avènement du Rédempteur futur ». S. Thomas, IIIª, q. LXI, a. 3. Cela suffit pour leur conférer le caractère de signes pratiques.

Mais, dans la Loi nouvelle, les sacrements sont signes pratiques de la grâce, parce que la production de la grâce, qui applique à l'âme le fruit de la passion du Rédempteur, est liée essentiellement à la réception du sacrement, et que le sacrement est cause de la grâce, non pas en tant que signe sacramentel considéré comme signe sacramentel, mais en tant que sacrement *chrétien*. Cf. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 131. C'est pourquoi saint Thomas, définissant le sacrement chrétien, l'appelle (en une phrase dont l'amphibologie est dissipée par une réponse) : *signum rei sacræ, inquantum est sanctificans* (c'est la *res* et non le *signum* qui sanctifie) *homines. Sum. theol.*, IIIª, q. LX, a. 1. Les Salmanticenses corrigent quelque peu la définition : *signum rei sacræ ut sanctificantis nos. Op. cit.*, disp. I, dub. III.

Toutefois une observation est ici indispensable : « être cause de la grâce » peut s'entendre en un double sens. Tout d'abord — et c'est le sens où il faut s'arrêter ici — on peut dire que les sacrements de la Loi nouvelle ont reçu, de l'institution du Christ, la destination de produire la grâce, lorsqu'ils sont appliqués à l'homme bénéficiaire de la rédemption. Ensuite, on peut dire que les sacrements produisent effectivement la grâce, au moment même où ils sont appliqués. Ici, l'institution du Christ ne suffit plus; il faut y ajouter une dépendance actuelle du sacrement à l'égard de la passion du Christ, dont il est l'instrument dans l'œuvre de la sanctification des âmes. Et, pour reprendre l'expression de Jean de Saint-Thomas, sous le premier aspect la réalité intentionnelle qui constitue la signification sacramentelle suffit à expliquer la destination de produire la grâce ; sous le second aspect, il faut de plus un influx réel, qui explique la production actuelle de la grâce. Cf. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 16 et 45.

Cette précision permettra de donner leur véritable portée aux affirmations de nos grands théologiens : *Sacramenta novæ Legis simul sunt causæ et signa, et inde est quod, sicut communiter dicitur, « efficiunt quod figurant ». Ex quo etiam patet, quod habent perfecte rationem sacramenti, in quantum ordinantur ad aliquid sacrum, non solum per modum signi, sed etiam per modum causæ.* S. Thomas, IIIª, q. LXII, a. 1, ad 1um. On saisit l'importance du terme *ordinantur*. S. Bonaventure : *Sacramentum novæ Legis duo habet, scilicet quod est figura et causa. In IVum Sent.*, dist. X, dub. III. *Sacramentum dicitur invisibilis gratiæ visibile causaleque signum.* Denys le Chartreux, *Dialog.*, l. IV, q. I.

III. L'INSTITUTION ET LE NOMBRE SEPTÉNAIRE. — Si nous réunissons sous le même titre deux questions qui d'habitude sont traitées à part par les théologiens, c'est qu'il existe, entre les deux, un lien intime que le concile de Trente a souligné en définissant simultanément et l'institution des sacrements par le Christ et leur nombre septénaire :

> Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle n'ont pas été tous institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou qu'il y en a plus ou moins de sept, savoir : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage; ou que quelqu'un de ces sept n'est pas proprement et véritablement un sacrement, qu'il soit anathème. Denz.-Bannw., n. 844. Voir le texte latin, col. 603-604.

On voit par ce texte conciliaire que trois vérités sont simultanément définies, tant elles sont solidaires l'une de l'autre. 1° Tous les sacrements de la Loi nouvelle ont été institués par le Christ. 2° Il y a sept sacrements, ni plus ni moins. 3° Ces sacrements sont proprement et véritablement des sacrements. Et, ici, le mot est entendu au sens strict que la théologie catholique lui reconnaît depuis le XIIIe siècle, « signe efficace de la grâce qu'il produit ». Il est impossible de traiter la question du septénaire indépendamment de celle de l'institution, car, nous l'avons vu, jusqu'au XIIe siècle, le mot *sacrement* était appliqué indifféremment aux rites sacrés et même aux mystères de la foi. Pour discerner les rites sacrés producteurs de grâce, il est donc indispensable de recourir à l'autorité de celui-là seul qui pouvait leur communiquer une signification sacramentelle.

On voit comment la question se pose théologiquement. Il ne s'agit pas de démontrer, documents en mains, que Jésus-Christ a institué telle forme et telle matière dont tel sacrement est ou apparaît constitué *dans son être sensible et matériel;* il s'agit uniquement de savoir sur quels éléments sensibles, déjà déterminés, ou déterminés par le Christ lui-même, ou encore à déterminer dans l'avenir par les apôtres ou par l'Église, est tombée l'intention du Christ, conférant ainsi à ces éléments leur signification sacramentelle et, par cette signification, leur être proprement sacramentel, comme il a été expliqué ci-dessus. Col. 534.

Cette connaissance de l'intention du Christ peut nous être *suggérée* par l'étude des sacrements eux-mêmes et de leur rôle respectif dans la vie surnaturelle de l'homme; *plus précisément indiquée* dans la sainte Écriture; *formellement donnée* par le magistère de l'Église sous les multiples formes qu'il peut revêtir. Cette vérité primordiale une fois établie, toutes les discussions soulevées au sujet de l'institution des sacrements par le Christ apparaîtront comme de simples opinions, intéressantes à coup sûr au point de vue historique, mais sans portée dogmatique.

I. L'INTENTION DU CHRIST SUGGÉRÉE PAR L'ÉTUDE DES SACREMENTS EUX-MÊMES ET DE LEUR ROLE RESPECTIF DANS LA VIE SURNATURELLE DE L'HOMME. — 1° *Convenance de l'institution des sacrements.* — Saint Thomas a abordé cet aspect du problème dans la *Somme théologique*, IIIª, q. LXI, *De la nécessité des sacrements.* Malgré le mot *nécessité* employé par saint Thomas, il ne peut être question ici que de l'extrême convenance des sacrements. Mais cette convenance est si grande « que les théologiens n'hésitent pas à parler de la *nécessité* de leur institution, nécessité non pas absolue, mais relative et hypothétique, qui porte sur l'existence des sacrements, non point en elle-même, mais relativement au but, c'est-à-dire en vue d'atteindre ce but plus facilement et plus complè-

tement ». N. Gihr, *Les sacrements*, trad. franç., t. I, p. 41. Cf. S. Thomas, *In IV^um Sent.*, dist. I, q. I, a. 2, sol. 2; S. Bonaventure, *ibid.*, dist. I, part. I, q. I.

Le but principal des sacrements est la justification de l'homme. Pour atteindre ce but, Dieu n'est pas obligé de se servir d'éléments sensibles : *sacramentis non attigavit potentiam suam Deus.* Pierre Lombard, *Sententiarum*, l. IV, dist. I, part. I, c. v. Mais en fait, il a choisi des éléments sensibles pour leur communiquer une vertu sacramentelle. Voir plus haut, col. 532. Que ces éléments sensibles soient très convenables pour obtenir la sanctification des hommes, Hugues de Saint-Victor en a rappelé, sur le rythme ternaire cher au Moyen Age, une triple raison : *propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem. De sacramentis*, l. I, part. IX, c. III. Les scolastiques ont adopté ce texte et l'ont développé plus ou moins. Cf. Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. I, part. I, c. v; S. Bonaventure, *Breviloquium*, part. VI, c. I, édit. citée, p. 265; S. Thomas, III^a, q. LXI, a. 1.

1. *Convenance par rapport aux attributs divins.* — Rien de plus convenable que les sacrements pour manifester la miséricorde et la justice, la sagesse et la puissance de Dieu. S. Bonaventure, *In IV^um Sent.*, dist. I, part. I, q. I; S. Thomas, *Quodl.*, IV, q. x; Suarez, *De sacramentis*, disp. III, sect. III, n. 5. Voir d'autres références dans Gihr, *op. cit.*, p. 43-47. On connaît, sur ce sujet, la belle paraphrase de Bède, sur la parabole du bon Samaritain, dans son commentaire sur l'évangile de saint Luc, paraphrase reproduite et commentée par Billot, dans le *Proœmium* du *De sacramentis.*

2. *Convenance par rapport aux exigences de l'homme déchu.* — Rien de plus convenable que les sacrements comme réponse de Dieu aux besoins et aux exigences de la nature humaine blessée par le péché. Comme on l'a dit plus haut, les signes sensibles sont en harmonie avec la nature de l'homme, à la fois corporelle et spirituelle. Mais avec combien plus de force s'impose cette convenance quand on considère la cécité de l'homme par rapport aux vérités surnaturelles! Par le moyen des signes sensibles, les sacrements nous rendent plus facilement saisissables les trésors cachés de la grâce divine. Cf. Denys le Chartreux, *Dialogus*, l. V, a. 1. Saint Bonaventure rappelle à ce sujet que l'homme est par lui-même peu porté à la contemplation des choses divines et surnaturelles; les sacrements l'excitent à sortir de son indolence et, par leur multiplicité même, le préservent du dégoût et de l'ennui. *In IV^um Sent.*, dist. I, part. 1, q. I. Mais la convenance des sacrements par rapport à l'homme déchu s'affirme surtout en ce que, par leur nature et leur but, les sacrements sont le moyen le plus propre d'arriver à une sorte de certitude morale, à la tranquillité de conscience par rapport à notre salut, ce que saint Thomas appelle *certa fiducia salutis. Cont. gent.*, l. IV, c. LXXVII, et saint Bonaventure, *securitas salutis. Loc. cit.* Saint Augustin raconte que la foi ne le rassurait pas sur ses fautes passées, qui n'avaient pas encore été remises par le baptême, mais qu'après la réception de ce sacrement, il n'éprouva plus aucune inquiétude. *Conf.*, l. IX, n. 6, *P. L.*, t. XXXII, col. 765. On trouve des déclarations semblables chez nombre de théologiens mystiques ou simplement sacramentaires.

3. *Convenance des sacrements par rapport au mystère de l'incarnation, soit considéré en lui-même, soit considéré dans l'Église qui en est la suite.* — Le mystère de l'incarnation est la source visible de toutes les grâces; il était donc convenable qu'il y eût des canaux et des ruisseaux visibles pour apporter ces *grâces* à chacun en particulier, visibles comme avait été visible la personne de l'Homme-Dieu. *Quia passio Christi præcessit, ut causa quædam universalis remissionis peccatorum, necesse est quod singulis adhibeatur ad deletionem propriorum peccatorum. Hoc autem fit per baptismum et pænitentiam et alia sacramenta, quæ habent virtutem ex passione Christi.* S. Thomas, III^a, q. XLIX, a. 1, ad 4um. Ces derniers mots pourraient être appliqués à une autre convenance des sacrements par rapport à l'incarnation : les sacrements ne causent effectivement la grâce qu'en tant qu'ils sont les instruments vivifiés par la passion du Christ. Voir ci-dessus, col. 535. Ils sont donc, par rapport aux hommes que Jésus-Christ est venu racheter, une continuation véritable de l'instrument de salut que fut l'humanité sainte du Sauveur. De plus, l'Église continuant sur terre l'incarnation, elle doit pouvoir leur communiquer visiblement les grâces et les dons issus de l'incarnation. Elle doit pouvoir le faire visiblement, en s'agrégeant les membres vivants du corps mystique, en leur assurant la croissance spirituelle, en les guérissant de leurs blessures, en leur donnant des chefs, en leur procurant le moyen de perpétuer la race des rachetés. De même que le salut est dans le Christ et par le Christ, de même les moyens visibles de salut doivent être dans l'Église et par l'Église qui continue le Christ.

4. *Convenance des sacrements par rapport à la création matérielle.* — Enfin, grâce aux sacrements, la création matérielle, frappée par la malédiction du péché, est relevée et appelée à prêter son concours à l'économie du salut. Des substances naturelles, eau, huile, baume, pain, vin, etc., deviennent les symboles et le véhicule de la grâce. Ainsi l'ordre naturel tout entier doit coopérer au salut de l'homme. C'est là un commencement de cette transformation que la rédemption des hommes doit opérer sur la nature inanimée elle-même :

Terra, pontus, astra, mundus : quo lavantur flumine!

La conclusion de ces considérations sur l'extrême convenance des sacrements, c'est que Jésus-Christ, Rédempteur du genre humain, ne pouvait guère se dispenser d'instituer des sacrements. Sa sagesse, sa puissance, sa miséricorde, son amour pour nous l'y obligeaient moralement.

2° *Convenance de l'institution de sept sacrements.* — Cette convenance ressort avec grande vraisemblance du rapprochement fait entre la vie inférieure du corps et la vie supérieure de l'âme par la grâce : de ce rapprochement, en effet, ressort un certain parallélisme qui va à montrer que les sept sacrements sont appropriés et suffisent à communiquer aux individus comme à l'humanité tout entière la vie surnaturelle dans sa plénitude. Voici, sur ce point, le résumé du parallélisme établi par saint Thomas, III^a, q. LXV, a. 1. « A la génération et à la naissance naturelles qui donnent à l'homme la vie terrestre, répond le baptême par lequel l'homme renaît surnaturellement à une vie plus haute et divine, à la vie de la grâce. De même que l'homme par la croissance naturelle, atteint ensuite tout son développement et sa force physique, ainsi la confirmation fortifie, développe et perfectionne la vie surnaturelle communiquée à l'âme dans le baptême. La vie et les forces physiques doivent continuellement être entretenues par la nourriture et le breuvage; ainsi les enfants de Dieu ont, dans le sacrement de l'autel, une nourriture céleste qui alimente leur vie spirituelle. En eux-mêmes, ces trois sacrements suffiraient aux individus pour établir, fortifier et conserver la vie de la grâce, si cette vie ne pouvait être perdue; mais la santé surnaturelle, la vie même de l'âme peut être ruinée par la maladie du péché, comme la santé du corps par la maladie corporelle : dans les deux sphères, certains moyens sont donc accidentellement *(per accidens)* nécessaires pour écarter la maladie et rendre

les forces premières. Or, de même que l'usage des remèdes éloigne les maladies du corps, ainsi le sacrement de la pénitence guérit les blessures mortelles de l'âme et rend la vie de la grâce; et comme, enfin, des soins particuliers et le repos raniment les forces perdues, de même, l'extrême-onction efface les restes et les suites de la maladie spirituelle en donnant à l'âme de nouvelles grâces de force.

« Les cinq sacrements dont nous venons de parler concernent et produisent la complète guérison et la sanctification de l'homme considéré individuellement; mais l'homme est fait pour vivre en société; il faut donc l'envisager comme partie du tout, comme membre de la famille humaine. Deux autres sacrements servent à perfectionner l'homme à ce point de vue : le mariage et l'ordre. La société humaine, dans l'ordre naturel, doit être gouvernée et elle doit se propager; dans l'ordre surnaturel, deux choses sont pareillement indispensables : il faut que, toujours, des supérieurs se succèdent et soient pourvus du pouvoir nécessaire pour la sanctification et la direction de la société chrétienne, qui est l'Église : c'est à quoi l'ordre est destiné; il faut que, toujours, de nouveaux membres soient donnés et engendrés à l'Église : telle est la fin du mariage. » N. Gihr, *op. cit.*, p. 214-215. Le concile de Florence consacrera cet exposé dans son décret *Pro Armenis*, voir plus loin, col. 595.

II. L'INTENTION DU CHRIST, PLUS PRÉCISÉMENT INDIQUÉE PAR L'ÉCRITURE SAINTE. — La précédente démonstration, par raisons de convenance, quelle que soit l'apparence de rigueur qu'elle affecte, ne pouvait suffire en présence des arguments d'ordre historique mis en avant par les réformateurs du XVIe siècle. Il fallut en venir à une argumentation positive. Bellarmin et Grégoire de Valencia furent, à cet égard, des initiateurs.

L'autorité de la sainte Écriture est une des principales sources d'argumentation positive. Mais peut-on, avec la seule Écriture, *prouver* l'institution, par Jésus-Christ, des sept sacrements? Nous avons rappelé plus haut, col. 495 sq., que, « dans l'Écriture, à propos des rites auxquels nous donnons aujourd'hui le nom de sacrements, se trouvent déjà exprimés à la fois leur symbolisme et leur efficacité dans la sanctification des âmes ». Sans prétendre trouver, dans les indications rassemblées, une *démonstration proprement dite* de l'intention de Jésus-Christ par rapport à la signification sacramentelle de nos sept rites, il semble néanmoins qu'une *indication* précieuse ressort à cet égard de leur rôle sanctificateur attesté par l'Écriture. Qui peut remettre les péchés, qui peut sanctifier les âmes, sinon Dieu ou celui qui a l'autorité de Dieu? C'est vraisemblablement par une inconsciente identification entre l'élément sensible et matériel du sacrement et l'élément symbolique et proprement sacramentel, que nombre d'auteurs modernes et contemporains, étudiant l'origine des sacrements autres que le baptême et l'eucharistie, ont cru devoir recourir à l'hypothèse d'un développement faisant suite à une institution purement implicite. Sans doute, une telle hypothèse est bien différente de l'erreur moderniste contenue dans la proposition 40 du décret *Lamentabili*, voir plus loin, col. 561; il n'en est pas moins vrai qu'elle restreint singulièrement la portée de l'institution divine et qu'elle va à l'encontre des plus sûrs principes de la théologie sacramentaire.

Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point : présentement, il suffit de souligner que l'Écriture sainte fournit des *indications* suffisantes d'où il est permis de déduire logiquement que le Christ a eu l'intention de conférer une signification sacramentelle à certains rites implicitement proposés dans les enseignements du Sauveur. Le développement affecterait l'élément matériel, non l'élément formel (au sens où nous entendons ce mot avec Jean de Saint-Thomas) du sacrement.

D'ailleurs, n'est-ce pas le travail de recherche positive qui a été accompli dans ce Dictionnaire, à propos de chaque sacrement étudié séparément ? Pour le baptême, voir t. II, col. 167-168. Pour la confirmation, t. III, col. 975-1026, où l'auteur conclut que le Christ a *voulu* et laissé entrevoir la confirmation au moment de son baptême dans le Jourdain. Peu importe, d'ailleurs, la précision relative au temps et au lieu : ce qui importe, c'est la volonté du Christ (col. 1026). Pour l'eucharistie, voir t. V, col. 989-1121. Pour la pénitence, voir t. XII, col. 749-752. Étudiant la pénitence primitive, l'auteur envisage la collation par Jésus à l'Église d'un pouvoir sur le péché. Ici encore, la volonté de Jésus apparaît clairement, touchant la rémission des péchés commis après le baptême et confiant à l'Église l'exercice de ce pouvoir. Ce sont les modalités de cet exercice qui constituent le développement historique. La volonté du Christ existe formelle et explicite dès la collation du pouvoir. Pour l'extrême-onction, voir t. V, col. 1898-1927. « L'extrême-onction est antérieure à l'épître. Saint Jacques n'invente pas. Il parle d'un rite connu... Sa lettre a été composée vers 61. L'extrême-onction avait donc été connue et employée avant cette date. Il devient bien difficile, sinon impossible, de trouver entre son apparition et la mort de Jésus le temps matériel nécessaire pour qu'elle ait pu se glisser dans les communautés, puis se faire accepter et enfin s'imposer comme un rite qui s'accomplit au nom du Seigneur » (col. 1826). Pour l'ordre, voir son institution par le Christ, t. XI, col. 1193-1209 : « Le Christ pouvait instituer l'ordre simplement en le voulant et en exprimant sa volonté par rapport à ceux qu'il revêtait du caractère sacré (col. 1206). Le rite employé ensuite a pu être choisi par le Christ d'une manière très générale. Ici encore, le rite a pu subir des modifications, la volonté du Christ de lui conférer une signification sacramentelle est demeurée la même. D'ailleurs, le concile de Trente (session XXIII, c. III) enseigne que l'ordre est un sacrement en s'appuyant sur II Tim., I, 6, 7. Pour le mariage, plusieurs paroles du Christ, notamment Matth., XIX, 6, indiquent sa volonté d'élever l'institution naturelle du mariage à l'état de sacrement. Le texte de saint Paul aux Éphésiens (V, 32) indique que « le mariage n'est plus seulement un état qui impose des devoirs difficiles en certains cas et qui exige des grâces spéciales; ces devoirs reçoivent par le seul fait de leur assimilation aux rapports entre le Christ et l'Église, non pas une difficulté de plus, mais une élévation qui les place en plein surnaturel; c'est un nouveau titre pour qu'au mariage soit attachée la grâce de Dieu ». Voir t. X, col. 2069.

Dans le cas du mariage, avec plus d'évidence que dans les autres sacrements, se vérifie la souplesse des principes théologiques posés par Jean de Saint-Thomas. L'institution du sacrement de mariage se réduit à une simple élévation, par un acte de la volonté du Christ, d'une institution déjà existante à l'état de sacramentalité.

III. L'INTENTION DU CHRIST, FORMELLEMENT ATTESTÉE PAR LE MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE. — La vraie preuve de l'existence de sept sacrements institués par le Christ réside dans l'enseignement traditionnel de l'Église. Le principe général de la démonstration positive est exprimé par la décrétale *Ad abolendam* de Lucius III, au concile de Vérone de 1184 : « Il ne faut pas en cette matière (sur l'eucharistie, le baptême, la confession des péchés, le mariage ou les autres sacrements de l'Église) *aliter sentire aut docere... quam sacrosancta romana Ecclesia prædicat et observat.* Denz.-Bannw., n. 403.

Une démonstration complète devrait reprendre, pour chaque sacrement, l'enseignement de la tradition. Le travail a été fait ici pour chacun des sacrements. On voudra donc bien se reporter à ces monographies particulières.

Nous ne pouvons, en cet article, que nous en tenir aux affirmations générales du magistère. Ces affirmations peuvent se répartir sur deux périodes : la première va des temps apostoliques au XII[e] siècle; la seconde, du XII[e] siècle à la Réforme et au concile de Trente.

1° *Première période : état implicite de la doctrine catholique.* — Il est bien évident que l'Église a usé de ses sacrements bien avant d'en faire la théologie; elle a vécu son dogme sacramentaire avant de le formuler. La pratique sacramentelle a précédé de beaucoup le travail systématique et celui-ci n'a été qu'une expression parfaitement exacte de celle-là : *lex orandi, lex credendi.* P. Pourrat, *op. cit.*, p. 234.

Dans cette première période de croyance implicite, deux causes ont empêché l'explicitation de la doctrine des sept sacrements institués par le Christ. La première est l'histoire même du mot *sacramentum.* La seconde est la formation du concept de symbole efficace. Ce sont les deux points que nous avons développés dans les deux premières parties de cette étude, précisément pour mieux montrer les tâtonnements de la pensée chrétienne.

Tout d'abord « l'histoire du mot *sacramentum* donne la clé de l'histoire même de la théorie sacramentaire et explique aisément ce qui, au premier abord, paraîtrait à quelques-uns déconcertant et presque incroyable : en fait, il faut attendre jusqu'au XII[e] siècle pour rencontrer les premières spéculations réfléchies où l'on puisse voir une ébauche consciente du *Traité des sacrements en général*, une coordination méthodique des éléments qui se présentaient épars et insuffisamment travaillés dans l'œuvre théologique des écrivains antérieurs... On discutait jusqu'alors des problèmes concrets posés par tel ou tel des rites fondamentaux et impliquant, sans que cela fût toujours perçu, une solution générale applicable à tous les cas semblables qu'il aurait fallu soigneusement énumérer : telle la controverse sur le baptême des hérétiques ou sur les réordinations. » F. Cavallera, *Le décret du concile de Trente sur les sacrements en général*, dans *Bulletin de Toulouse*, 1914, p. 371.

Ensuite, et la seconde partie de notre étude le démontre, l'enseignement patristique sur la notion de sacrement, symbole efficace de la grâce, n'est pas un enseignement d'ensemble. C'est un enseignement qui porte presque exclusivement sur le baptême et l'eucharistie. C'est presque exclusivement en fonction de ces deux sacrements que s'élabore le concept de symbole efficace. Il a fallu pareillement attendre jusqu'au XII[e] siècle pour formuler des conclusions générales. Durant la longue période qui va des temps apostoliques au XII[e] siècle, il est donc impossible de présenter une étude d'ensemble. Il faudra se reporter aux différents articles de ce Dictionnaire, relatifs à chaque sacrement pris en particulier. Nous ne pouvons ici que donner quelques indications d'ordre général.

1. D'une manière générale, les Pères rapportent à Jésus-Christ l'origine et l'efficacité, non seulement du sacrement de baptême et de l'eucharistie, dont l'institution divine est nettement affirmée dans les évangiles, mais encore des autres sacrements, au fur et à mesure que l'exercice des pouvoirs sacramentels s'affirme dans l'Église. On trouvera de bonnes indications sur ces différentes affirmations particulières dans Pourrat, *op. cit.*, p. 289-299. D'affirmations générales, nous n'en trouvons pas avant le pseudo-Ambroise : *Diviniora sunt sacramenta christianorum quam judæorum. Auctor sacramentorum quis est nisi Dominus Jesus? De cælo ista sacramenta venerunt. De sacramentis*, l. IV, c. IV, n. 7, *P. L.*, t. XVI, col. 439. Saint-Augustin affirme la même vérité dans sa lettre à Januarius, *Epist.*, LIV, n. 1 : *Primo itaque tenere te volo quod est hujus disputationis caput, Dominum nostrum Jesum Christum, sicut ipse in Evangelio loquitur, leni jugo suo nos subdidisse et sarcinæ levi; unde sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione præstantissimis, societatem novi populi colligavit, sicuti est baptismus..., communicatio corporis et sanguinis ipsius et si quid aliud in scripturis canonicis commendatur... P. L.*, t. XXXIII, col. 200. Dans la controverse donatiste, Augustin parle du *baptême du Christ*, pour la validité duquel sont requises les paroles indiquées dans l'Évangile. *De baptismo*, l. VI, n. 47, *P. L.*, t. XLIII, col. 214; et, à ce propos, il rappelle, dans une formule plus générale, que « les sacrements du Christ et de l'Église », pour être employés illicitement par les hérétiques et tous les impies et pécheurs, n'en demeurent pas moins les sacrements du Christ. *Ibid.*, l. III, n. 13, col. 144. C'est du côté du Christ, entr'ouvert par la lance, que sont sortis les sacrements qui constituent la vie de l'Église, *mortuo Christo, lancea percutitur latus, ut profluant sacramenta, quibus formetur Ecclesia. In Joa.*, tract. IX, n. 10, t. XXXV, col. 1463.

Sous une autre forme encore, les Pères reconnaissent Jésus pour l'auteur des sacrements, lorsqu'ils affirment que les paroles sacramentelles sont les paroles de Jésus-Christ lui-même et que les sacrements ne peuvent en aucune manière être regardés comme les sacrements des apôtres, mais uniquement comme les sacrements de Jésus-Christ : « Examinez les paroles des apôtres. Nul n'a jamais dit : « Mon baptême, *baptismus meus* ». Quoique l'Évangile fût le même pour tous, ils ont pu dire : « Mon Évangile » (cf. II Tim., II, 8), mais nulle part vous ne trouverez : « Mon baptême ». S. Augustin, *In Joa.*, tract. V, n. 9, col. 1419; cf. *De baptismo*, l. V, n. 16, t. XLIII, col. 185. Et, sur le texte de saint Jean, IV, 2, *quamvis ipse non baptizaret, sed discipuli ejus*, saint Augustin fait observer que, quel que soit le ministre, c'est Jésus qui baptise, dès là qu'il s'agit du baptême institué par le Christ : « Ceux que Jean a baptisés, c'est Jean qui les a baptisés; mais ceux que Judas a baptisés, c'est le Christ qui les a baptisés. » *In Joa.*, tract. V, n. 18, t. XXXV, col. 1424.

2. Il faut admettre, dans cette période de croyance implicite, un très réel progrès dans le développement de la doctrine, et même dans la pratique des sacrements. Mais ce développement est légitime. Si nous l'admettons volontiers dans le dogme proprement dit, à plus forte raison devons-nous admettre un progrès parallèle dans la connaissance des sacrements, dont la pratique ne s'impose pas aux chrétiens, pour tous et pour chacun, avec la même nécessité. Cf. Concile de Trente, sess. VII, can. 4, Denz.-Bannw., n. 847.

Comme pour le dogme en général, les causes et occasions de ce progrès sont multiples. Au fond, l'unique cause dirigeante ne peut être que le magistère de l'Église, lequel, sous l'assistance du Saint-Esprit, développe les trésors du dépôt de la révélation. De là la règle posée par Lucius III. Voir col. 549. Mais différentes causes secondaires ont stimulé l'Église dans ce travail d'élaboration de la doctrine sacramentaire.

Tout d'abord, l'amour de la vérité a stimulé les Pères et les docteurs. Nous avons constaté quelle influence exerça, en matière sacramentaire, cet amour de la vérité, sur Origène, Cyrille de Jérusalem, Basile le Grand, en Orient et, en Occident, sur Tertullien, Cyprien, Ambroise, Augustin, Isidore de Séville. Mais c'est surtout dans la dernière période

d'évolution que le travail des théologiens s'est affirmé plus fécond : Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard, en effet, peuvent être présentés comme les véritables fondateurs de la théologie des sacrements en général.

Ensuite, la piété chrétienne. La piété procède de la foi, mais rejaillit sur elle en la perfectionnant. Le progrès de la dévotion entraîne un réel progrès dans la connaissance de la doctrine. C'est ainsi que la communion des fidèles a été pour les évêques l'occasion d'un enseignement plus approfondi sur le dogme de la présence réelle et la manière dont elle se réalise (S. Cyrille de Jérusalem, S. Augustin). La multiplication des fonctions ecclésiastiques a obligé l'Église à prendre une conscience de plus en plus parfaite de l'origine des différents degrés de la hiérarchie et des pouvoirs attachés au sacrement de l'ordre. Les sacramentaires et les *ordines* fixèrent dans les textes liturgiques eux-mêmes les croyances qui s'affirmaient jusque là dans la pratique. Les différents rites sacramentels apparurent avec plus de relief. Pour une grande part encore, la piété chrétienne a contribué à faire connaître la valeur sacramentelle du mariage. On pourrait en dire autant au sujet de l'extrême-onction. Ce sont aussi les exigences de la vie chrétienne qui ont fait comprendre que la confirmation était un sacrement distinct du baptême : « La création des paroisses rurales fut l'occasion de cette distinction absolue. Tant que l'évêque présida l'administration solennelle du baptême, la confirmation fut administrée aux néophytes de suite après le bain baptismal; elle n'était conférée séparément qu'à ceux qui avaient reçu le baptême clinical en cas de maladie. Lorsque les paroisses rurales furent fondées et confiées à de simples prêtres, l'évêque se réserva la confirmation en Occident. C'est alors qu'un temps plus ou moins long sépara la réception des deux sacrements et accentua leur distinction. En Orient, on accorda aux prêtres chargés des paroisses le droit de confirmer de suite après le baptême : usage qui existe encore aujourd'hui. » P. Pourrat, *op. cit.*, p. 296. Nous citons expressément cet exemple entre cent, pour montrer combien la vie pratique de l'Église et des fidèles a pu influer dans le développement de la croyance sacramentaire. Un autre exemple, très obvie aussi, est celui de l'administration du sacrement de pénitence. La nécessité de ne pas abandonner les chrétiens tombés dans le péché après leur baptême fit peu à peu prendre conscience aux chefs de l'Église du contenu des pouvoirs accordés à eux par Jésus-Christ : *Les péchés seront remis...; ils seront retenus...* Joa., xx, 22. Voir ici Pénitence, t. xii, col. 773 sq.

Enfin, la cause ou mieux l'occasion la plus fréquente de progrès a été l'obligation de faire face aux erreurs ou hérésies naissantes. Aucun sacrement n'a échappé, sur ce point, à la loi du progrès. Contre les pélagiens, il faut affirmer la nécessité du baptême pour la rémission des péchés et, s'il s'agit de petits enfants, du péché originel. Il a fallu défendre l'origine divine de la pénitence et ses droits et prérogatives à l'égard de tous les péchés sans exception contre le rigorisme des montanistes et, plus tard, des novatiens, non moins que contre l'arrogance des confesseurs et martyrs qui prétendaient se passer de l'évêque et des prêtres dans la réconciliation des *lapsi*. De même, l'origine divine des divers degrés de la hiérarchie ecclésiastique fut mise en relief à l'occasion du mouvement hérétique du gnosticisme. Contre les gnostiques, et plus tard contre les manichéens, il fallut insister sur l'origine divine du mariage chrétien. Bien plus, saint Augustin eut lui-même à défendre la sainteté du mariage contre sa propre doctrine du péché originel, que les pélagiens trouvaient déshonorante pour la vie conjugale, propagatrice de la faute héréditaire. L'efficacité des sacrements a dû être défendue par l'Église au moment de la controverse baptismale, au temps de saint Cyprien, de la controverse donatiste, au temps de saint Augustin, et plus tard, au sujet des réordinations. Si les sacrements d'eucharistie, de confirmation et d'extrême-onction paraissent échapper, dans les premiers siècles de l'Église, aux attaques de l'hérésie, il n'en sera pas de même dans la suite et, là encore, un progrès dogmatique s'affirmera, en raison des négations hostiles.

Le progrès s'affirme donc, en matière sacramentaire, d'une façon indubitable. On peut également faire état des modifications importantes introduites au cours des siècles dans l'administration des sacrements. L'onction de la confirmation ne semble pas avoir été une cérémonie primitive, pas plus que la porrection des instruments dans l'administration du sacrement de l'ordre, pas plus que diverses formules que certains, aujourd'hui, disent appartenir à l'essence même du sacrement. Ce nouvel aspect du progrès en matière sacramentaire s'apparente intimement au premier, car, dans l'un comme dans l'autre, se pose la question de l'institution divine à laquelle il semble que l'Église ne puisse substituer ses initiatives humaines. Les théologiens auront à résoudre ce problème assez complexe du progrès en matière sacramentaire. Nous rappellerons et étudierons les solutions après avoir exposé la doctrine du concile de Trente. Voir col. 564.

3. Parallèlement à ce progrès en matière sacramentaire s'affirme un progrès dans la connaissance du dogme du nombre septénaire. A vrai dire, les Pères ne se sont jamais préoccupés du nombre des sacrements : « L'Église s'est empressée de se servir de ces moyens de salut, mis par le Christ à sa disposition pour convertir et sanctifier les hommes. Ce n'est que plus tard — nous ne saurions trop le remarquer — qu'elle a eu le temps et la pensée d'en dresser l'inventaire, lorsqu'une étude synthétique des sacrements eut été faite, qui permit de les considérer tous dans une vue d'ensemble, de déterminer leurs caractères communs et de les compter. » P. Pourrat, *op. cit.*, p. 235 ; cf. Franzelin, *De sacramentis in genere*, th. xviii.

Les Pères n'ont parlé des sacrements que dans un but essentiellement pratique. On l'a vu dans la seconde partie de cette étude : tout d'abord, c'est le baptême et l'eucharistie qui retiennent presque exclusivement l'attention des Pères apostoliques et apologistes. Puis, les crises montaniste et novatienne mettent en relief la pénitence, sans qu'on attribue encore à la discipline pénitentielle le nom de sacrement. Au ive siècle, les nécessités de l'initiation chrétienne obligent les Pères à poser les bases d'une première liste : baptême, confirmation et eucharistie sont étudiés simultanément pour l'instruction des néophytes (en Orient, saint Cyrille de Jérusalem, Théodore de Mopsueste; en Occident, saint Ambroise et le pseudo-Ambroise du *De sacramentis*). Saint Augustin, dont la doctrine sacramentaire est déjà cependant assez développée, ne donne nulle part une énumération complète des sacrements. Il indique, à propos des sacrements, le baptême et l'eucharistie, *et si quid aliud in scripturis canonicis commendatur. Epist.*, liv, c. i, voir col. 542.

Dans le sermon ccxxviii, n. 3, il déclare avoir enseigné « aux enfants (c'est-à-dire aux néophytes, quel que soit leur âge) le sacrement du symbole, qu'ils doivent croire, le sacrement de l'oraison dominicale, qui leur apprend à prier, le sacrement du baptême. Quant au sacrement de l'autel, ces enfants n'en ont pas encore entendu parler. » *P. L.*, t. xxxviii, col. 1102. Pour expliquer que les sacrements, même administrés par des hérétiques, sont validement administrés, il donne l'exemple des prières validement

récitées sur l'eau du baptême, sur l'huile (de la confirmation), sur l'eucharistie, ou sur la tête de ceux à qui l'on impose les mains (pénitence). *De baptismo*, l. V, n. 28, t. XLIII, col. 190.

Outre l'imprécision du sens alors accordé au mot *sacramentum*, certains théologiens ont invoqué, pour expliquer les imperfections de l'enseignement patristique en matière sacramentaire, la *discipline de l'arcane*. Cette discipline imposait sur bien des points un silence prudent, pour ne point dévoiler aux profanes la doctrine sacramentaire. Voir ici ARCANE, t. I, col. 1738. Il ne semble pas toutefois que cette explication puisse être admise pour justifier l'apparition tardive de la liste des sacrements. Voir Pourrat, *op. cit.*, p. 250. Nous devons dire cependant que cette opinion de Batiffol et de Pourrat n'est pas admise par tous. Cf. F.-X. Funk, *Theolog. Quartalschrift*, Tubingue, 1903, p. 69 sq.

4. Des difficultés sont soulevées du fait que quelques Pères rangent parmi les sacrements proprement dits, des rites que le magistère n'a pas reconnus comme tels. Il s'agit surtout du lavement des pieds, que saint Ambroise indique comme le sacrement institué pour remettre le péché originel, tandis que le baptême remettrait simplement les péchés personnels : *Planta ejus* (Petri) *abluitur, ut hereditaria peccata tollantur, nostra enim propria per baptismum relaxantur. De mysteriis*, c. VI, n. 32, *P. L.*, t. XVI, col. 398. Voir aussi *De sacramentis*, l. III, c. I, n. 7, col. 433, et comparer S. Bernard, *Sermo in cœna Domini*, n. 4, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 373; Arnauld de Bonneval, sous le nom de saint Cyprien, *De cardinalibus operibus Christi*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1610-1678. Voir la réponse à cette difficulté, ici même, t. IX, col. 31-36.

5. Le haut Moyen Age accuse un certain progrès dans les listes de sacrements. La numération des *sacrements* étant subordonnée au développement de la définition et de la doctrine des sacrements, elle ne pouvait atteindre sa perfection dernière tant que la définition et la doctrine n'étaient pas sanctionnées par l'enseignement commun des théologiens.

On a vu plus haut que saint Isidore de Séville, au VII[e] siècle, avait entrevu la méthode à suivre pour produire la liste des sacrements. Il ne nomme que trois sacrements, le baptême, la confirmation, le corps et le sang du Christ, *quæ ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus, vel a sacris sacramenta dicuntur. Etymol.*, l. VI, c. XIX, n. 39-40. Sans ignorer les autres rites sacrés qui plus tard devaient être appelés sacrements, Isidore, partant d'une définition discutable, ne pouvait donner qu'une liste défectueuse. Et comme la définition isidorienne fut acceptée par les auteurs des VIII[e] et IX[e] siècles, nous ne trouvons aucun progrès à cette époque. Cf. Raban Maur, *De institutione clericorum*, l. I, c. XXIV, *P. L.*, t. CVII, col. 309; Ratramne, *De corpore et sanguine Domini*, n. 46, *P. L.*, t. CXXI, col. 146. Pour Pascase Radbert, nous avons vu que, grâce à la définition isidorienne du sacrement, il insérait dans sa liste non seulement le baptême, la confirmation et l'eucharistie, mais encore l'Écriture sainte et l'incarnation.

L'activité intellectuelle qui reprend au XI[e] siècle porta les auteurs à entreprendre des travaux d'ensemble sur les sacrements : doctrine sacramentaire et règles à suivre dans l'administration des dits sacrements. Mais, comme la signification du mot sacrement n'était pas fixée, dans ces listes entraient bien des rites qui n'avaient qu'une analogie lointaine avec les sacrements proprement dits. La définition sur laquelle ces listes se fondaient n'était autre que la formule augustinienne : *Sacramentum est sacrum signum*. Or, ce n'était là que l'élément générique du sacrement véritable, qui devait fatalement faire considérer comme sacrements des rites qui, en réalité, n'en sont pas.

Saint Pierre Damien († 1072) compte douze sacrements : le sacrement de baptême, de confirmation, de l'onction des infirmes, de la consécration des pontifes, de l'onction des rois, de la dédicace de l'église, de la confession, des chanoines, des moines, des ermites, des moniales, du mariage. *Serm.*, LXIX, *P. L.*, t. CXLIV, col. 897 sq. Et dans cette liste ne figurent ni l'eucharistie, ni l'ordre qui sont pourtant, au dire du même auteur, avec le baptême, les « sacrements principaux » de l'Église. Cf. *Opusc.*, VI, *Liber qui dicitur Gratissimus*, n. 9, t. CXLV, col. 109.

Saint Bernard, dans son sermon déjà cité, *De cœna Domini*, parle de plusieurs sacrements, sans en donner la liste; il en énumère dix, parmi lesquels le lavement des pieds, l'investiture des chanoines, des abbés et des évêques.

D'ailleurs, la liturgie de l'époque qui s'est conservée jusqu'à nos jours emploie encore le mot *sacramentum* dans son sens large. Le voici appliqué au carême dans la secrète de la messe du mercredi des cendres : *ipsius venerabilis sacramenti celebramus exordium*. Et au graduel de la messe de la Dédicace, le lieu saint, *a Deo factus est, inæstimabile sacramentum*...

2° *Deuxième période : de l'énumération définitive des sept sacrements* (XII[e] siècle) *au concile de Trente*. — Cette période comprend deux étapes. La première s'étend jusque vers le milieu du XIII[e] siècle; on y relève les premières affirmations nettes du septénaire, concurremment avec d'autres énumérations trop courtes ou trop longues, héritées des siècles précédents. La seconde étape, du XIII[e] siècle au concile de Trente, est celle de la paisible possession. Pendant cette période, un certain nombre de documents ecclésiastiques commencent à se faire l'écho de la doctrine définitive sur le septénaire. Des définitions sont portées contre les premiers négateurs de l'institution divine de sept sacrements. Période intéressante entre toutes.

1. *Première étape*. — *a) La distinction des « sacramenta majora » et des « sacramenta minora »*. — Nous avons vu plus haut que les auteurs de cette époque recherchèrent tout d'abord une meilleure définition du sacrement (col. 529). Le sacrement ne fut plus seulement un signe sacré, mais un signe sacré efficace, producteur de la grâce. Cette définition, formulée en vue du baptême, type du sacrement, devint le critérium permettant de distinguer, parmi tous les rites sacrés, ceux qui sont, non seulement signes de la grâce, mais signes producteurs de la grâce. Cette méthode rigoureuse aboutit à un résultat définitif.

L'école d'Abélard, on l'a vu, fut l'initiatrice. Comme on n'avait qu'un seul mot pour désigner les vrais sacrements et les rites qui n'en sont pas, Abélard distingua ceux qui sont spirituels, c'est-à-dire utiles au salut, et ceux qui ne le sont pas. Ces premiers sont les sacrements majeurs. *Horum sacramentorum alia sunt spiritualia, alia non. Spiritualia sunt illa majora, quæ scilicet ad salutem valent. Epitome*, n. 28, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1738. Cette expression, *sacramenta spiritualia, ad salutem valentia*, devait avoir une fortune considérable chez les théologiens et les canonistes du XII[e] siècle. Restait, pour Abélard, à dresser la liste des *sacramenta majora*. L'*Epitome* mit au nombre des sacrements principaux, outre les trois sacrements de la liste isidorienne (baptême, confirmation, eucharistie), l'onction des malades, dont l'efficacité est comparée à celle de l'eucharistie, n. 30, et le mariage, dont le symbolisme est très élevé et qui remédie puissamment à la concupiscence.

Pour Hugues de Saint-Victor, comme pour Abélard,

il y a aussi les sacrements principaux, *in quibus principaliter salus constat et percipitur*, et les sacrements de moindre importance, *sacramenta minora*, destinés à accroître la dévotion des fidèles (eau bénite, imposition des cendres) ou à fournir les objets nécessaires au culte. C'est la première distinction des sacrements et des sacramentaux. Voir ce mot, col. 469. Comme exemples de *sacramenta majora*, Hugues cite le baptême et la communion. L'expression qu'il emploie : SICUT *aqua baptismatis et perceptio corporis et sanguinis Domini*, montre qu'il y a d'autres sacrements majeurs. Cf. *De sacramentis*, l. I, part. IX, c. VII; l. II, part. I, c. I, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 327, 171. Mais la place assignée à la confirmation entre le baptême et l'eucharistie, l. II, part. VII, col. 459-462, et sa comparaison avec le baptême, c. IV, col. 461, l'importance attribuée à l'ordre, l. II, part. III, col. 421-434, au mariage, l. II, part. XI, col. 479-520, à la pénitence, l. II, part. XIV, col. 549-578, à l'extrême-onction, l. II, part. XV, col. 577-580, les mettaient à part des sacramentaux. Voir ici HUGUES DE SAINT-VICTOR, t. VII, col. 280-281.

L'auteur de la *Summa sententiarum* franchit une étape nouvelle. Sans dire expressément qu'il y a sept sacrements, la *Summa* traite des sacrements en général et des sacrements de l'ancienne Loi, tr. IV, c. I-II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 117-120; puis successivement des sacrements du baptême, tr. V, col. 127-138; de la confirmation, tr. V, c. I, col. 137-139; de l'eucharistie, tr. V, c. II-IX, col. 139-146; de la pénitence, tr. V, c. X-XIV, col. 146-153; de l'extrême-onction, tr. V, c. XV, col. 153-154; de l'ordre, mentionné d'un mot, c. XV, col. 154, probablement parce que l'auteur n'a pas eu le temps de terminer l'ouvrage; le traité du mariage qui termine la *Summa sententiarum*, tr. VII, col. 153-174, est de Gautier de Mortagne. Voir ici t. VII, col. 281 et 251.

Robert Pull, dans ses livres de Sentences (vers 1144), traite de tous les sacrements, sauf de l'extrême-onction, *Sententiarum*, l. V-VIII, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 829-1010. Les rites secondaires sont laissés, pour marquer leur distinction d'avec les véritables sacrements. Un autre disciple de l'école abélardienne, Roland Bandinelli (futur Alexandre III), expose aussi exclusivement la doctrine des sept sacrements, dans le même ordre que la *Summa sententiarum*. Il ne parle du sacrement de l'ordre qu'à propos de la rémission des péchés. Et, de plus, Roland applique encore le terme sacrement à l'incarnation.

L'influence d'Hugues de Saint-Victor se fait sentir à la même époque, sur les canonistes du XIIe siècle, dans la *species quadriformis sacramentorum*, ou quadruple division des sacrements, qui se rencontre chez un groupe de glossateurs du Décret. Cette répartition distingue les *sacramenta salutaria*, les *ministratoria*, les *veneratoria*, les *præparatoria*. Les principaux auteurs qui l'emploient sont Rufin, Étienne de Tournai, Jean de Faenza, Sicard de Crémone, la *Summa Lipsiensis* et Huguccio, tous canonistes, auxquels il faut joindre un théologien, Simon de Tournai, et un annotateur anonyme de Pierre Lombard. Voir J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, 1914, p. 359 sq.; Gillmann, *Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets*, dans *Der Katholik*, 1909, t. II, p. 182-214. Tous ces auteurs ne font entrer dans les sacrements salutaires que le baptême, la confirmation et l'eucharistie. Seul Huguccio de Ferrare y ajoute la pénitence et l'extrême-onction. L'ordre est rangé dans les *sacramenta præparatoria*, avec les consécrations d'églises et des vases sacrés. Ces divisions n'ont d'ailleurs aucun but théologique; elles servent d'introduction à la troisième partie du Décret, *De consecratione*, pour en exposer la répartition des matières. Mais les sept sacrements sont implicitement reconnus. Cf. Gillmann, *op. cit.*

b) Les premières listes du septénaire. — Après la *Summa sententiarum*, il ne restait plus qu'à affirmer le nombre septénaire des sacrements. Quel auteur a, le premier, fait cette énumération? Plusieurs noms ont été mis en avant. Schanz indique Otto de Bamberg († 1124) dans un sermon publié par l'auteur de sa vie ; voir *Acta sanctorum*, julii t. I, p. 396 sq.; cf. *Kirchenlexicon*, t. VII, p. 912; P. Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten*, Fribourg-en-B., 1893, p. 198. (Le texte se trouve dans la *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1357-1360.) D'autres citent l'auteur des *Sententiæ divinitatis*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 127 sq.; édit. B. Geyer, dans les *Beiträge*, t. VII, 2-3, p. 119, et J. de Ghellinck, *A propos de quelques affirmations du nombre septénaire des sacrements au XIIe siècle*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, p. 493-494.

Mais c'est à Pierre Lombard qu'il faut rapporter l'honneur d'avoir introduit le premier l'enseignement théologique du septénaire sacramentaire. Son grand mérite fut d'insister tellement sur la distinction qui existe entre les sacrements proprement dits, signes efficaces de la grâce, et les autres rites, simples signes sacrés, que désormais le mot sacrement devait être exclusivement réservé, dans le langage théologique, à désigner nos sept rites sacramentels. Au lieu de se contenter, comme ses devanciers, de traiter des sept sacrements, le Maître des Sentences commence par en donner la liste : *Jam ad sacramenta novæ Legis accedamus, quæ sunt : baptisma, confirmatio, panis benedictio, id est eucharistia, pænitentia, unctio extrema, ordo, conjugium. Quorum alia remedium contra peccatum præbent, et gratiam adjutricem conferunt, ut baptismus; alia in remedium tantum sunt, ut conjugium; alia gratia et virtute nos fulciunt, ut eucharistia et ordo. Sent.*, l. IV, dist. II, c. I. Par cette énumération, l'on voit que Pierre Lombard, tout en considérant le mariage comme un véritable sacrement, ne lui indique, à l'égard de la grâce, qu'un rôle négatif, réprimer la concupiscence. Les théologiens de l'époque de saint Thomas et saint Thomas lui-même rappelleront que le mariage ne peut remédier à la concupiscence que s'il produit la grâce dans l'âme. S. Thomas, *In IVum Sent.*, dist. II, q. II.

Dans la deuxième moitié du XIIe siècle, le traité *De cæremoniis, sacramentis, officiis... ecclesiasticis*, l. I, c. XII, attribué faussement à Hugues de Saint-Victor, et qu'on doit plus probablement restituer à Robert Paululus, donne aussi une liste exacte des sept sacrements, fondée sur la distinction abélardienne des sacrements principaux et des sacrements moindres. Sur ces sept sacrements principaux, cinq doivent être dits généraux, parce que personne n'en est exclu, ni par l'âge, ni par le sexe, ni par sa condition, mais deux sont particuliers, parce qu'ils ne peuvent être conférés à tous indistinctement, mais seulement à certains hommes déterminés : le mariage et l'ordre. *P. L.*, t. CLXXVII, col. 388.

c) Les premiers documents officiels. — Les premiers documents officiels de l'Église présentent encore quelques expressions imprécises. Dans son canon 7, le IIIe concile du Latran, condamnant la vénalité de certaines Églises, déclare qu'on ne doit rien exiger *pro episcopis vel abbatibus, seu quibuscumque personis ecclesiasticis ponendis in sede, seu introducendis presbyteris in ecclesiam, necnon pro sepulturis et exequiis mortuorum, et benedictionibus nubentium, seu aliis sacramentis.* Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. V *b*, p. 1093. Le mot *aliis sacramentis* affecte-t-il uniquement le sacrement de mariage qui précède dans l'énumération, ou toutes les cérémonies qui ont été énumérées?

Au concile de Vérone (1184), le pape Lucius III, dans la constitution *Ad abolendam*, condamne tous ceux qui *de sacramento corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi, vel de baptismate, seu de peccatorum confessione, matrimonio*, VEL RELIQUIS ECCLESIASTICIS SACRAMENTIS, *aliter sentire aut docere non metuunt, quam sacrosancta romana Ecclesia prædicat et observat.* Denz.-Bannw., n. 402. Voir ici t. IX, col. 1060.

Mais Innocent III, dans la profession de foi adressée aux évêques des provinces où habitent les vaudois et qui devait être imposée aux hérétiques désireux de rentrer dans le sein de l'Église, décrit nettement les sept sacrements et réprouve les erreurs enseignées sur chacun d'eux. Denz.-Bannw., n. 424. Cette profession de foi, contenue dans la bulle *Ejus exemplo*, du 18 décembre 1208, montre que, si le IV[e] concile du Latran, en 1215, dans son premier *capitulum*, ne contient pas une énumération complète des sept sacrements, ce n'est pas, de la part du magistère, incertitude ou hésitation. On pourrait en dire autant des déclarations du III[e] concile du Latran et du concile de Vérone. Le IV[e] concile du Latran reprend simplement les erreurs les plus graves des albigeois et des autres hérétiques : erreurs concernant le sacrement de l'autel (à propos duquel il est fait mention du prêtre *rite ordinatus*), et aussi le baptême et la pénitence. Denz.-Bannw., n. 430.

L'énumération complète des sept sacrements se retrouve dans les conciles provinciaux de l'époque : Durham (1217) et Oxford (1222), Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 110, 1173.

2. *Seconde étape : paisible possession de la doctrine.* — *a) L'œuvre des grands théologiens du XIII[e] siècle.* — Les théologiens du XIII[e] siècle considèrent comme un article de foi, sans discussion possible, le nombre septénaire des sacrements. Ils n'en cherchent même pas la justification dans une étude de la tradition; ils se contentent d'exposer les raisons de convenance qui rendent « nécessaires » les sept sacrements. L'idée générale est que les sacrements sont nécessaires pour remédier au péché. Mais dans les applications particulières de cette idée générale à chaque sacrement, souvent interviennent l'arbitraire et la subtilité.

Albert le Grand énumère les sept sacrements et s'efforce de démontrer qu'ils ont été institués pour remédier aux sept péchés capitaux. *In IV[um] Sent.*, dist. II, a. 1. Saint Bonaventure voit une correspondance dans le nombre des sacrements avec les sept vertus chrétiennes (trois théologales et quatre cardinales) et avec les sept maladies *(septiformis morbus)* causées par le péché. Bonaventure développe cette idée dans le *Breviloquium*, part. VI, c. III.

Dans le Commentaire *in IV[um] Sent.*, dist. II, a. 1, q. II, Bonaventure considère les sacrements comme les armes de l'Église contre ses ennemis. La meilleure démonstration de la convenance des sept sacrements est à coup sûr celle de saint Thomas, que nous avons résumée au début de ce paragraphe. Voir col. 538-539.

Ces travaux des théologiens sur les convenances rationnelles du nombre des sacrements indiquent que le dogme a trouvé, au XIII[e] siècle, son développement le plus complet. C'est alors que les conciles, dont l'œuvre aura été préparée par les théologiens, définissent authentiquement la doctrine traditionnelle contre les hérésies.

Une double série de définitions conciliaires se produit dans l'Église à partir du XIII[e] siècle. D'une part, il s'agit d'affirmer à l'égard des *Orientaux* la doctrine des sept sacrements, en éliminant les incorrections qui s'étaient glissées dans leur théologie sacramentaire. D'autre part, un enseignement plus complet devra être formulé à l'égard des *protestants*. Nous n'en exposerons ici que ce qui concerne l'institution divine et le nombre des sacrements.

b) L'œuvre du magistère à l'égard des Orientaux. — *α. Les grandes lignes de la doctrine sacramentaire des Orientaux, du V[e] au XII[e] siècle.* — Ce qui avait été fait en Occident, à l'époque carolingienne, pour la formation des clercs, avait déjà été tenté, en Orient, par le pseudo-Denis, dans sa *Hiérarchie ecclésiastique*, où il explique les cérémonies du baptême, de l'eucharistie, de la confirmation, des ordinations, de la profession monacale et des funérailles à ceux qui sont chargés d'enseigner et d'administrer aux autres les saints mystères. *Eccles. hier.*, I, § I, *P. G.*, t. III, col. 372. Dans cette liste des six « mystères » n'entrent, on le voit, que quatre sacrements proprement dits. Ces quatre sacrements sont désignés par le pseudo-Denys de divers noms : τὰ ἱεραρχικὰ μυστήρια, *ibid.*, I, § I, t. III, col. 372; τὰς αἰσθητὰς εἰκόνας τῶν ὑπουρανίων, *ibid.*, I, § V, col. 376 D; τὰ θεῖα καὶ ἱερὰ σύμβολα, *ibid.*, II, I, col. 392 B; τὰ αἰσθητῶς ἱερὰ τῶν νοητῶν ἀπεικονίσματα καὶ ἐπ' αὐτὰ χειραγωγία καὶ ὁδός, *sensibilia simulacra sacra intelligibilium, ad quæ manuducunt ac viam sternunt*, *ibid.*, II, III, § II, col. 397 C; τὰς ἱεραρχικὰς τελετάς, *ibid.*, III, I, col. 425 A. L'eucharistie est spécialement appelée τὰ τελεστικὰ μυστήρια; τὰ θεαρχικὰ καὶ τελειωτικὰ μυστήρια; τελετῶν τελετή, *ibid.*, col. 424-425. Mais on constate qu'en Orient le mot μυστήριον, comme *sacramentum* en Occident, n'a pas encore une signification précise. Denys réserve la même appellation aux sacrements et aux sacramentaux. Parmi les μυστήρια et les ἱερὰ σύμβολα, il recense la consécration du saint chrême et de l'autel, le rite de la sépulture qui comportait jadis une onction sur le corps du défunt, le rite de la consécration monacale. Cf. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. III, Paris, 1930, p. 9.

Jusqu'au XIII[e] siècle — on notera la correspondance entre les deux Églises — la signification du mot μυστήριον demeurera imprécise chez les Orientaux. Au début du IX[e] siècle, nous retrouvons sous la plume de Théodore le Studite la liste des quatre « mystères » dionysiens. *Epist.*, l. II, CLXV, *P. G.*, t. XCIX, col. 1524. Et pourtant, cet auteur connaissait les trois autres sacrements : avant de mourir, en effet, il reçut l'extrême-onction, τὸν εὐχέλαιον. *Theodori Studitæ vita* (II), n. 67, *P. G.*, *ibid.*, col. 325 B; cf. col. 1815 A. Lui-même, dans ses écrits, témoigne de l'usage fréquent de la confession chez les fidèles, *Epist.*, l. II, CLXII, *ibid.*, col. 1504-1516. Et il est pareillement très certain qu'à cette époque les Byzantins entouraient la célébration du mariage des rites et des prières de la liturgie, ce qui indique que le mariage était considéré comme sacrement. Cf. J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 338.

Il fallait le contact de l'Église romaine avec l'Église d'Orient pour amener chez celle-ci l'évolution qui s'était produite en Occident, la nette distinction des sacrements et des sacramentaux.

β. Une instruction du pape Innocent IV à Odon, cardinal de Tusculum, légat du Saint-Siège près des Grecs dans l'île de Chypre (1254). — Il s'agit des Grecs qui veulent vivre en communion avec l'Église romaine. Le pape donne ses instructions au sujet du baptême, de la confirmation, de la pénitence, de l'extrême-onction, du sacrifice de la messe et de l'eucharistie, du sacrement de l'ordre (le pape demande que désormais les sept ordres soient conférés, bien qu'on puisse tolérer, en raison de leur grand nombre, les prêtres qui ont été ordonnés différemment). Enfin, Innocent IV demande aux Grecs d'accepter les secondes et même les troisièmes noces entre personnes qui peuvent licitement les contracter, bien que la bénédiction

nuptiale ne puisse être accordée aux secondes noces. Denz.-Bannw. (17e édition), n. 3040-3046.

c. La profession de foi de Michel Paléologue au IIe concile de Lyon (1274). — Cette profession de foi, imposée par le pape Clément IV et acceptée des Grecs sans difficulté, a été intégralement reproduite ici, t. IX, col. 1381. Le passage concernant les sacrements en général est ainsi libellé :

« La même sainte Église romaine tient aussi et enseigne qu'il y a sept sacrements ecclésiastiques : l'un est le baptême dont il a été parlé plus haut, un autre est le sacrement de la confirmation, que les évêques confèrent par l'imposition des mains, en oignant de chrême les baptisés, un autre est la pénitence, un autre l'eucharistie, un autre le sacrement de l'ordre, un autre est le mariage, un autre est l'extrême-onction, qui, selon la doctrine de saint Jacques, est appliquée aux malades. » Cf. Denz.-Bannw., n. 465.

La profession de foi du concile de Lyon fut suivie d'une déclaration du patriarche Jean Beccos (avril 1277). Cette déclaration admet pleinement le septénaire sacramentel, dans les termes mêmes où l'enseigne le concile de Lyon. Le patriarche ajoute simplement quelques explications concernant les différents usages reçus dans l'une et l'autre Église au sujet de l'administration des sacrements.

Il est utile de noter que, dans la version grecque de la profession de foi de Michel Paléologue, certaines expressions latines ont été traduites littéralement. Le sacrement de confirmation est appelé μυστήριον βεβαιώσεως et l'extrême-onction, τὸ ἔσχατον χρῖσμα. Cf. A. Theiner et F. Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum græcæ et latinæ*, Vienne, 1872, p. 17-18. Beccos reprend les mêmes expressions, sauf en ce qui concerne l'ordre, qu'il nomme τὸ μυστήριον τῆς ἱερατικῆς χειροτονίας au lieu de ἡ ἱερὰ τάξις. Expliquant le texte de sa confession, le patriarche déclare que la confirmation, τὸ μυστήριον τῆς βεβαιώσεως, est conférée indifféremment par les évêques ou par les prêtres, παρ' ἡμῖν δὲ ἀδιαφόρως οἱ ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι τοῦτο ποιοῦσιν. De même, il dit que l'extrême-onction est appelée par les grecs τὸ ἑπταπάπαδον, c'est-à-dire le sacrement administré par sept prêtres. Dans l'un et dans l'autre document, le mot latin *transsubstantiari* est rendu en grec par le mot μετουσιοῦσθαι, jusque là inouï chez les Orientaux. Id., *ibid.*, p. 27-28.

Il est remarquable que, pendant et après le concile de Lyon, aucun des adversaires de l'union ne réclama jamais contre la liste septénaire des « mystères »; mais eux-mêmes, depuis cette époque, ont constamment enseigné le septénaire sacramentel.

d. L'enseignement des Orientaux, entre le IIe concile de Lyon et le concile de Florence. — La plupart des théologiens enseignent nettement le septénaire.

Ainsi, le moine Job, qu'il faut très probablement identifier avec Job Jasitès, controversiste de la seconde moitié du XIIIe siècle, semble être l'auteur d'un curieux traité des sacrements, adressé aux habitants de Phocée. Sur ce traité et son texte authentique, voir t. VIII, col. 1488-1489. Or, dans ce traité, Job énumère les sept sacrements. Toutefois, comme il est moine, il ne veut pas exclure l'habit monastique du nombre des sacrements et il énumère en les fusionnant la pénitence et l'extrême-onction, εὐχέλαιον, ἕβδομον ἤτοι ἡ μετάνοια. *Cod. 64 Supplem. græci Paris.*, fol. 239. Et cependant, un peu plus loin, il distingue assez nettement l'extrême-onction de la pénitence, le premier sacrement ne dispensant pas de recevoir l'autre. *Ibid.*, fol. 243 *b*. Voir les textes dans Jugie, *Theol. orient.*, t. III, p. 17-18. L'œuvre de Job est intéressante à un autre titre. L'auteur, en effet, se demande si d'autres rites doivent être appelés sacrements. Sans trancher directement la question, il rattache la virginité à l'habit monastique, la consécration des églises à la confirmation, la consécration du saint chrême à l'eucharistie, la consécration solennelle de l'eau qui se fait à l'Épiphanie et que les grecs appellent τὸν μέγαν ἁγιασμόν, au baptême, tandis que la petite consécration qui peut se faire en n'importe quel temps, n'est rattachée à aucun sacrement, mais relève de la miséricordieuse puissance et protection de la Mère de Dieu. Id., *ibid.*, fol. 253 *b*. Enfin, l'élévation de la « toute-sainte », ὕψωσις τῆς παναγίας, est rapportée à l'eucharistie.

La classification du saint habit parmi les sacrements eut peu d'écho dans la théologie orientale. Les auteurs du XIVe et du XVe siècle se contentent communément de l'énumération latine du septénaire. Ainsi Michel Calécas, *De principiis fidei catholicæ*, c. VI, *P. G.*, t. CLII, col. 597-610. Calécas appelle le sacrement de l'ordre τὸ μυστήριον τῶν τάξεων, col. 608 C. Ainsi également Joseph Bryennios († 1435), *Sermo I de mundi consummatione. Opera*, édit. Bulgaris, Leipzig, 1769-1784, t. II, p. 198 : μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας ἑπτά· βάπτισμα, χρῖσις μύρου, ἅγιον ἔλαιον, ἐν Κυρίῳ γάμος, χειροτονία, ἐξομολόγησις καὶ μετάληψις. Enfin, Syméon de Thessalonique († 1429) a écrit un traité des sacrements ainsi que des offices et rites de l'Église, *P. G.*, t. CLV, col. 176-696. Cet auteur semble avoir connu l'écrit du moine Job, car il le corrige dans sa nomenclature des sacrements, supprimant le « saint habit » pour y substituer la pénitence, distincte de l'extrême-onction. Dans son ouvrage, et comme d'ailleurs l'indique le titre, il aborde la question des sacramentaux, qu'il se garde bien d'assimiler aux vrais sacrements : consécration du chrême, consécration de l'autel et dédicace de l'église, sacre de l'empereur, oraison dominicale et heures canoniques, rite de la παναγίας, office des funérailles, etc.

Quelques auteurs cependant ont encore une doctrine moins ferme. On peut citer le hiéromoine et protosyncelle Joasaph, qui devint métropolite d'Éphèse († vers 1437) et qui compte dix sacrements de l'Église : en plus des sept sacrements authentiques, la consécration des églises, le rite des funérailles, l'habit monacal. *Œuvres* (publiées en grec et en russe), Odessa, 1903, p. 38. Sur ce Joasaph, voir *Revue de l'Orient chrétien*, t. I, p. 691-692; Jugie, *op. cit.*, p. 20.

Chez les Arméniens, quelques hésitations sont également à relever. Un théologien monophysite de la deuxième partie du XIIIe siècle, Vartan le Grand († 1271), énumère ainsi les sacrements. Le premier est le baptême; le second, le sacrifice de la messe; le troisième, la bénédiction de l'huile que les latins appelle le saint chrême; le quatrième est l'ordre; le cinquième est le mariage; le sixième est l'huile dont on oint les malades et les pénitents; le septième est le rite funéraire sur les défunts, auquel les latins ont substitué la pénitence, tandis que l'huile dont sont oints les malades et les pénitents, voilà la pénitence. *Monita ad Armenos*, c. VI, dans Galano, *Conciliatio Ecclesiæ armenæ cum romana*, t. III, Rome, 1658, p. 439-440. On rapprochera cette doctrine de celle de Job Jasitès, col. 551.

Chez les nestoriens, le nombre septénaire ne s'introduit qu'au XIIIe siècle, vraisemblablement sous l'influence latine. Mais, dans ce nombre, il y a des variantes. Le métropolite de Nisibe, Ébedjésus († 1318), admet bien le septénaire, mais, s'inspirant des saintes Écritures, il énumère ainsi les sept sacrements : le premier est le sacerdoce, qui fait tous les autres sacrements; le second est le saint baptême; le troisième, l'huile de l'onction; le quatrième, l'offrande du corps et du sang du Christ; le cinquième, la rémission des péchés; le sixième, le « ferment sacré », le septième, le signe de la croix vivifiante. Et il

ajoute : ceux des chrétiens qui n'ont pas le ferment sacré, considèrent le mariage, conclu selon la loi du Christ, comme le septième sacrement. *Liber Margaritæ*, tract. IV, c. 1, dans Maï, *Script. vet. nova collectio*, t. x *b*, p. 355. Le « ferment sacré » n'est autre que le levain dont doit être fait le pain qui est changé au corps du Christ. Un contemporain d'Ébedjésus, le patriarche Timothée II († 1332) donne une nomenclature différente : le sacerdoce, la consécration de l'autel, le baptême, l'huile sainte (confirmation), les saints mystères du corps et du sang du Christ, la bénédiction des moines, l'office pour les défunts, le sacrement de mariage. En fin du livre, il ajoute un chapitre sur la pénitence et la rémission des péchés. Dans Assémani, *Biblioth. orientalis*, t. III, 2e part., p. 240. Cf. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. v, Paris, 1935, p. 281.

Les hésitations et divergences des Arméniens furent-elles dénoncées au pape Benoît XII? Toujours est-il qu'une enquête fut faite et qu'il en sortit une sorte de questionnaire auquel le catholicos des Arméniens devait répondre. L'acte d'accusation transmis aux Arméniens ne porte aucune précision sur le nombre septénaire, mais uniquement sur la vertu sanctificatrice des sacrements et leur validité en fonction de la foi ou de la sainteté du ministre. Prop. 42, 68. Denz.-Bannw., n. 540, 545. Toutefois, le document pontifical provoqua une réponse intéressante : l'Église arménienne, celle de Cilicie surtout, a toujours admis sans restriction les sacrements de l'Église romaine. Elle voit dans les sacrements des remèdes spirituels qui servent à notre salut et en reconnaît la vertu sanctificatrice. Tous les sacrements se rattachent à la tradition primitive de l'Église arménienne, seule l'extrême-onction fait quelque difficulté, si l'on considère la pratique, mais les évêques sont prêts à se conformer de plus en plus, sur ce point particulier, à l'usage de l'Église romaine. Voir Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. VI *b*, p. 853.

e. Les documents du concile de Florence. — Le principal document est le célèbre décret *Pro Armenis*, emprunté presque littéralement à l'opuscule de saint Thomas, *De fidei articulis et septem sacramentis*. L'assertion qui concerne le nombre de sacrements se retrouve identique chez saint Thomas et dans le texte conciliaire : *Novæ Legis septem sunt sacramenta : videlicet baptismus, confirmatio, eucharistia, pænitentia, extrema unctio, ordo et matrimonium...* Denz.-Bannw., n. 695. Sur l'autorité du décret, voir ORDRE, t. XI, col. 1316 sq. Dans le décret *Pro jacobitis*, il est dit que l'Église croit fermement, professe et enseigne que les cérémonies légales de l'Ancien Testament (parmi lesquelles les sacrements de l'Ancienne Loi) ont cessé d'exister à l'avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ et que *les sacrements du Nouveau Testament ont commencé*. Denz.-Bannw., n. 712.

Au XVIIIe siècle, dans la profession de foi prescrite par Benoît XIV aux maronites, l'Église romaine n'aura qu'à reprendre les formules de Florence. On y ajoutera cependant quelques précisions s'inspirant du concile de Trente : *Item* (profiteor) *septem esse novæ Legis sacramenta a Christo Domino nostro instituta ad salutem humani generis, quamvis non omnia singulis necessaria, videlicet baptismus*, etc.

La doctrine est, même en Orient, définitivement fixée, et les dissidents qui veulent en nier quelque partie se mettent aujourd'hui en contradiction avec l'enseignement traditionnel de leur Église.

f. Les Orientaux après le concile de Florence. — La doctrine générale des Orientaux sur les sacrements, après le concile de Florence, est pour ainsi dire calquée sur la doctrine catholique. Le patriarche Jérémie II, dans sa première réponse aux luthériens (15 mai 1576), justifie l'appellation de μυστήρια, « parce que sous des signes sensibles, ils ont un effet spirituel et occulte. Chaque sacrement a été consacré par les saintes Écritures. Ils ont une matière et une forme déterminées, une cause efficiente ou plutôt instrumentale. » Cf. Gédéon Cyprios, Κριτὴς τῆς ἀληθείας, t. 1, Leipzig, 1758, p. 36; Gabriel Severos, Συνταγμάτιον περὶ τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν μυστηρίων, Venise, 1600 (édit. de 1715, p. 17); Meletios Pigas († 1601), Ὀρθόδοξος διδασκαλία, Jassy, 1769, p. ροη'. On se reportera surtout aux professions de foi : Moghila, part. I, q. XCIX, dans Kimmel, *op. cit.*, p. 170; Dosithée, c. XV, id., p. 448-451; synode de Constantinople contre les articles de Cyrille Lucar, p. 404; synode de Jassy contre les mêmes erreurs, XV-XVII, p. 414. On peut cependant signaler des infiltrations protestantes chez Métrophane Critopoulos, voir Kimmel, *op. cit.*, t. II, p. 89-90, Théophylacte Gorsky († 1788), *Ecclesiæ orientalis orthodoxa dogmata*, Moscou, 1831, a. 8, p. 236, et quelques autres. L'enseignement des Églises d'Orient demeure néanmoins dans l'ensemble très ferme, tant sur la nature que sur le nombre, l'institution divine et les effets des sacrements. Voir sur tous ces points M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. III, p. 12-32.

c) L'œuvre du magistère à l'égard du protestantisme. — La controverse sacramentaire entre catholiques et protestants dépasse de beaucoup la question de l'institution de sept sacrements par Jésus-Christ. C'est dans le paragraphe suivant, sur l'efficacité et la causalité des sacrements que nous devrons l'aborder dans toute son ampleur. Nous n'envisagerons ici que le sujet abordé par le concile de Trente dans le canon 1 sur les sacrements en général : l'institution des sept sacrements par Notre-Seigneur Jésus-Christ.

a. Les négations protestantes. — Si Luther avait été logique avec ses principes sur la justification, il aurait dû supprimer tous les sacrements et ne garder que le sacrement de la parole. Mais il fallait compter avec les habitudes cultuelles enracinées dans le peuple. Et le réformateur émet, tout au début de son *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église*, une affirmation tranchante que les théologiens et les Pères de Trente retiendront sous cette forme pour la condamner : *Sacramenta Ecclesiæ non esse septem, sed vel plura vel pauciora, quæ vere sacramenta dici possunt.* Pour justifier leur imputation à Luther d'une semblable assertion, les Pères du concile renvoient à trois ouvrages du réformateur. D'abord à la *Captivité de Babylone* (1520), dont la phrase est presque littéralement extraite : *Principio neganda mihi sunt septem sacramenta, et tria pro tempore concedenda, scilicet baptismus, eucharistia, pænitentia. Opera*, édit. de Weimar, t. VI, p. 501. Plus tard, Luther ne garde que deux sacrements : *Duo remanent vera sacramenta, baptismus et cœna Domini una cum evangelio.* Les actes renvoient ici au « Testament ». Il faut lire : *Vom Abendmal Christi, Bekenntnis* (1528) : *Dass die zwey sacrament bleiben, tauffe und abendmal des Herrn neben dem Evangelio. Opera*, t. XXVI, p. 508. Enfin, sous le prétexte qu'aucun « sacrement » n'est nommé ainsi dans l'Évangile, Luther veut réserver ce terme à Jésus-Christ lui-même : *Nullum sacramentorum septem in sacris libris nomine sacramenti censetur. Unum solum habent sacræ litteræ sacramentum, quod est ipse Christus Dominus.* Disp. (1520), prop. *De fide infusa et acquisita*, 17, 18, *Opera*, t. VI, p. 86.

Les actes du concile ne font appel qu'aux textes de Luther. On peut y ajouter ceux de Mélanchthon. La confession d'Augsbourg parle du baptême, de la cène, de la confession, de la pénitence, de l'ordre ecclésiastique, sans employer le mot sacrement, a. 9-12, a. 14. J.-Th. Müller, *Symbolische Bücher*, p. 41, 42.

Mais dans l'*Apologie*, l'article XIII (VII) pose la question *De numero et usu sacramentorum.*

Si sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiæ, facile est judicare quæ sint proprie sacramenta. Nam ritus ab hominibus instituti non erunt hoc modo proprie dicta sacramenta... Vere igitur sunt sacramenta baptismus, cœna Domini, absolutio quæ est sacramentum pænitentiæ. Nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiæ quæ est propria N. T... (p. 202). Confirmatio et extrema unctio sunt ritus accepti a patribus, quos ne Ecclesia quidem tanquam necessarios ad salutem requirit, quia non habent mandatum Dei. Propterea non est inutile hos ritus discernere a superioribus... (p. 203). Sacerdotium intelligunt adversarii... de sacrificio... Nos docemus sacrificium Christi morientis in cruce satis fuisse pro peccatis totius mundi... Ideo sacerdotes vocantur non ad ulla sacrificia... facienda, ...sed... ad docendum evangelium et sacramenta porrigenda populo... Si autem ordo de ministerio verbi intelligatur, non gravatim vocaverimus ordinem sacramentum. Nam ministerium verbi habet mandatum Dei et habet magnificas promissiones (Rom., I, 16; Is., LV, 11).... Si ordo hoc modo intelligatur, neque impositionem manuum vocare sacramentum gravemus... (p. 203). Matrimonium non est primum institutum in Novo Testamento et statim initio creato genere humano. Habet autem mandatum Dei, habet et promissiones... Quare si quis volet sacramentum vocare, discernere tamen a prioribus illis debet, quæ proprie sunt signa N. T. (p. 201).

Suit ici le texte relevé par les théologiens du concile, relativement à la possibilité d'appeler sacrements la prière et même les aumônes, les afflictions, etc. Voir plus loin.

Dans les *Loci communes*, Mélanchthon, traitant des « signes », déclare d'abord que deux signes seulement sont institués par le Christ dans l'Évangile, le baptême et la participation à la table du Seigneur. *Iª ætas, De signis, Corp. reform.*, t. XXI, col. 211. Dans la deuxième rédaction, un chapitre est consacré aux sacrements, un au nombre des sacrements. Nous trouvons ici la même doctrine que dans l'*Apologie;* si, par sacrement, on entend toutes cérémonies et même toutes choses auxquelles sont attachées des promesses divines, les sacrements sont nombreux; mais, si l'on entend par sacrement un rite institué dans l'Évangile, appartenant à la promesse propre à l'Évangile, il n'y a que trois sacrements : baptême, cène et absolution. On pourrait, à la rigueur appeler l'ordre un sacrement, en entendant ici le simple ministère de l'Évangile et l'appel à ce ministère. *IIª ætas, De sacramentis, ibid.*, col. 467, et surtout *De sacramentorum numero, ibid.*, col. 469-470. Même doctrine, plus développée, dans la dernière rédaction. *IIIª ætas, De sacramentis, ibid.*, col. 847; *De numero sacramentorum, ibid.*, col. 848-850.

Zwingle affirme nettement que le Christ ne nous a laissé que deux sacrements : le baptême et la cène. Les autres sacrements ne sont que de pures cérémonies, nullement instituées par Dieu pour recevoir une initiation quelconque dans l'Église. *De vera et falsa religione, De sacramentis. Opera*, t. III, Zurich, 1832, p. 231.

Quant à Calvin, sa doctrine est développée dans l'*Institution chrétienne*, l. IV, c. XIV, *Corp. reform.*, t. XXXII, col. 877 sq.; cf. c. XVIII, 19-20, col. 1077 sq. « Le sacrement est un signe extérieur par lequel Dieu scelle en noz consciences les promesses de sa bonne volonté envers nous, pour confermer l'imbecillité de nostre foy : et nous mutuellement rendons tesmoignage tant devant luy et les Anges que devant les hommes, que nous le tenons pour nostre Dieu. » N. 1, col. 878. Ils sont institués par Dieu pour confirmer et provoquer notre foi : « Ils produisent lors leur efficace, quand le Maistre intérieur des ames y adiouste sa vertu : par laquelle seule les cœurs sont percez, et les affections touchées pour y donner entrée aux Sacremens. Si cestuy-là defaut, ils ne peuvent non plus apporter aux esprits, que la lumière du soleil aux aveugles ou une voix sonante á sourdes oreilles ». N. 9, col. 886. « Il faut savoir de ces deux Sacremens, desquels l'usage a esté donné à l'Église chrestienne dès le commencement du nouveau Testament, pour iusques à la consommation du siècle : c'est assavoir, afin que le Baptême soit quasi comme une entrée en icelle Église et une première profession de foy et la Cène, comme une nourriture assiduelle, par laquelle Iesus-Christ repaist spirituellement ses fidèles... » C. XVIII, n. 19, col. 1077. Et l'Église se contente de ces deux « et non seulement n'en admette, approuve ou recognoisse pour le présent, mais n'en désire, n'attende iamais iusques à la consommation du siècle nul autre troisième. » Id., *ibid.*, n. 20, col. 1078.

Les « Confessions de foi » protestantes ne reconnaissent, en général, que deux sacrements. Nous donnons les références d'après l'ouvrage de V.-K. Müller, *Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903.

Confession de Bâle (1534), § V, p. 97 : In diser Kylchen brucht man einerley Sacrament, nemlich den Touff..., jm jngang der Kylchen, und des Herren Nachtmal... zu siner zyt. — *Confessio helvetica* prior (1536), § XX (XXI), p. 106 : Deren zeychen, die man Sacrament nent, sind zwey, namlich der Touff und das nachtmal des Herren. — *Confessio rhætica* (1552), p. 167 : Signa externa a Domino instituta, Baptismum et Eucharistiam (tot enim numero tenemus sacramenta) retineri volumus ab Ecclesia. — *Confessio helvetica posterior* (1562), § XIX, p. 205 : Novi populi sacramenta sunt Baptismus et Cœna dominica. Sunt qui sacramenta novi populi septem numerent. Ex quibus nos pænitentiam, ordinationem ministrorum, non papisticam quidem illam, sed apostolicam, et matrimonium agnoscimus instituta esse Dei utilia, sed non sacramenta. — *Confession des Pays-Bas* (1566), a. 8, p. 937 : Wy bekennen... twee Sacramenten, het heylige Doopsel, ende het H. Nachtmael. — *Confession de Genève* (1536), § XIV, p. 114 : Et seulement en y a deux (sacrements) en l'Église chrétienne, qui soient constituez de l'auctorité de Dieu : le baptesme et la cène de nostre Seigneur; pourtant ce qui est tenu au royaulme du pape de sept sacremens, nous le condemnons comme fable et mensonge. — *Catéchisme de Genève* (1545), p. 147 : Quot sunt christianæ ecclesiæ sacramenta? Duo sunt omnino... baptismus et sacra cœna. — *Confession gallicane* (1559), a. 35, p. 230 : Nous confessons seulement deux (sacrements) communs à toute l'Église, desquelz le premier, qui est le Baptesme, nous est donne pour tesmoignage de nostre adoption...; a. 36 : Nous confessons que la Cène (qui est le second Sacrement) nous est tesmoignage de l'unité, etc. — *Confession belge* (1561), a. 33, p. 246 : Sufficit nobis is Sacramentorum numerus, quem Christus, Magister noster, instituit : quæ duo duntaxat sunt, nimirum Sacramentum Baptismi et S. Cœnæ Jesu Christi. — *Confession écossaise* (1560), a. 22, p. 259 : Nunc quoque, evangelii tempore, nos duo quidem sacramenta, eaque sola agnoscimus, atque a Christo instituta fatemur. — *Confession hongroise* (1562), a. 36, p. 416 : Ejusmodi Sacramenta, quorum usus in Ecclesia sit perpetuus et universalis, duo tantum esse censemus... Baptismum videlicet... et Cœna[m] Domini. — Les confessions et documents postérieurs reproduisent la même doctrine : confession irlandaise (1615), q. 86, p. 537; confession de Westminster (1647), c. XXVII, n. 4, p. 602; grand catéchisme de Westminster (1647), q. 164, p. 637; petit catéchisme de Westminster, q. 93, p. 650.

b. La définition du concile de Trente. — En retenant, pour la condamner, l'assertion luthérienne que « les sacrements ne sont pas au nombre de sept, mais qu'ils sont plus ou moins, qui peuvent être vraiment dits sacrements », les théologiens du concile de Trente estimèrent que la première partie de l'assertion devait être condamnée sans restriction. Quelques-uns pensaient qu'il valait peut-être mieux passer sous silence la seconde partie *(vel plura, vel pauciora)*, ainsi qu'on l'avait fait à Florence. Dans les discussions qui s'ensuivirent, on trouve comme un écho de tout l'enseignement antérieur : enseignement spéculatif des

théologiens du XIIIe siècle, sur les convenances des sept sacrements, mais surtout enseignement positif, cherchant un point d'appui dans l'Écriture et dans la tradition. Deux documents surtout sont invoqués en faveur du septénaire : la décrétale de Lucius III *Ad abolendam*, et l'assertion d'Hugues de Saint-Victor. Les théologiens chargés d'examiner l'article hétérodoxe proposèrent de le compléter par l'addition de cette autre erreur : *omnia sacramenta non esse a Christo instituta.* Voir *Concilium Tridentinum*, édit. Ehses, t. V, p. 865, 867, et dans notre ouvrage : *Les décrets du concile de Trente*, Paris, 1938, p. 181, 185.

Nous avons déjà donné plus haut le texte du canon 1, anathématisant quiconque « dit que les sacrements de la Loi nouvelle n'ont pas été tous institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou qu'il y en a plus ou moins de sept : savoir, le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage; ou dit que quelqu'un de ces sept n'est pas proprement et véritablement un sacrement. » Denz.-Bannw., n. 844.

La première vérité affirmée en ce canon, c'est que tous les sacrements ont été institués par Jésus-Christ. Sans doute, ni au cours de la discussion, ni dans la rédaction définitive du décret, les Pères n'ont envisagé de définir l'institution *immédiate* des sacrements par le Christ. Cette vérité cependant, disent les théologiens, découle directement de l'assertion conciliaire. D'où, s'il est de foi que les sacrements ont été institués par le Christ, il est théologiquement certain que le Christ les a institués d'une façon immédiate. « Sans doute, pour des motifs particuliers, le concile n'a point fait entrer le mot *immédiate* dans la susdite déclaration; mais que la déclaration doive être entendue en ce sens, c'est ce qui ressort et de la nature même du sujet et de la façon ordinaire de s'exprimer. En effet, au sens propre et rigoureux du mot — et le canon du concile prend évidemment le mot en ce sens — l'expression *instituere* ne s'applique qu'à celui qui, immédiatement et par lui-même, crée une institution quelconque, et non à celui qui se borne à donner à un autre la faculté de procéder à cette institution. Lors donc que Jésus-Christ est déclaré, simplement et dans tout le sens du mot, l'*instituteur* des sacrements, il est suffisamment affirmé qu'il les a établis, non point par d'autres ou médiatement, mais immédiatement par lui-même ou personnellement. Les institutions qui ne dérivent que médiatement de Jésus-Christ ne sont jamais, dans le langage de l'Église, simplement attribuées au Sauveur, mais aux apôtres ou à l'Église. Une comparaison éclairera la question. Les rites si pleins de signification, les cérémonies que l'on emploie dans l'administration des sacrements, ne viennent pas immédiatement ou directement de Jésus-Christ, mais de l'Église ou des apôtres : aussi leur institution n'est-elle pas rapportée au Sauveur, bien qu'elle puisse lui être attribuée au moins médiatement, en tant qu'il a donné aux apôtres et, dans la personne des apôtres, à l'Église le pouvoir surnaturel d'établir ces rites et ces cérémonies. Cette différence, l'Église elle-même l'atteste, lorsqu'elle déclare que son autorité ne s'étend qu'aux pratiques et aux prières *accidentelles* de l'administration des sacrements, mais nullement à la substance même du sacrement (cf. *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. II, Denz.-Bannw., n. 931 : *salva illorum substantia*). La raison propre de cette distinction dans l'autorité de l'Église ne peut évidemment être que celle-ci : la substance des sacrements, c'est-à-dire tout ce qui constitue l'essence des sacrements, la forme et la matière essentielle, vient, non point de l'Église, mais immédiatement de Jésus-Christ lui-même; et, par conséquent, tout cela est soustrait à l'autorité de l'Église. Ce que Jésus-Christ a établi doit toujours être observé invariablement, tandis que l'Église peut, dans certaines circonstances et pour de sages motifs, modifier ou même abroger les institutions dont elle est l'auteur. » N. Gihr, *op. cit.*, t. I, p. 161-162. Ajoutons que, si l'intention des Pères de Trente n'avait pas visé une institution immédiate, le concile n'aurait pas enseigné que Jésus-Christ a *institué* le sacrement de pénitence principalement quand, après sa résurrection, il souffla sur ses apôtres, leur disant : *Recevez le Saint-Esprit*, etc., et surtout il n'aurait pas précisé que Jésus-Christ a *institué* l'extrême-onction, dont il attribue à l'apôtre Jacques la promulgation seulement. Sess. XIV, c. I, *De pœnitentia* et can. 1, *De extrema unctione*, Denz.-Bannw., n. 894, 926.

La seconde vérité, c'est qu'il y a sept sacrements, ni plus, ni moins. Comme on l'a dit plus haut, l'argument de convenance a été invoqué au cours des débats; mais l'argument d'autorité a été, lui aussi, mis en relief. La décrétale *Ad abolendam* énonce le principe général. Mais la détermination des sept sacrements avait déjà été faite avant le concile de Trente. Nous l'avons vu plus haut et, au cours des discussions, les Pères ne manquent pas de se reporter aux documents antérieurs, principalement au concile de Florence.

Enfin, le concile détermine une troisième vérité : ces sacrements sont proprement et véritablement des sacrements : le mot est entendu ici au sens strict que la théologie lui reconnaît depuis le XIIIe siècle : signe efficace de la grâce qu'il produit. Les canons suivants développeront à ce sujet la pensée du concile.

IV. Les explications théologiques relatives a l'institution des sacrements par le Christ et au nombre septénaire. — Nous pouvons considérer : 1° les explications hétérodoxes; 2° les explications catholiques.

I. EXPLICATIONS HÉTÉRODOXES. — Elles partent toutes d'un principe identique : les sacrements n'ont pas été, du moins dans leur totalité, institués par le Christ; ils sont, tout au moins pour un certain nombre d'entre eux, le fruit d'une évolution naturelle du sentiment religieux. Nous trouvons, sur ce thème fondamental, trois variations : l'explication protestante, l'explication moderniste, l'explication rationaliste.

1° *L'explication protestante.* — C'est celle qui, dans l'ensemble, s'éloigne le moins de la doctrine catholique, les protestants admettant l'institution de quelques sacrements par le Christ. Le critérium de l'institution, c'est l'Évangile. Or, dans l'Évangile, deux sacrements seuls sont indiqués comme voulus et institués par le Christ, le baptême et la cène. Tous les autres rites sacrés, que l'Église catholique appelle sacrements, ne sont donc, en réalité, que des cérémonies religieuses, plus ou moins respectables sans doute, auxquelles l'Église catholique a attaché une valeur qu'ils ne possédaient pas.

Ainsi, dans la *Captivité de Babylone*, Luther montre son dédain pour le sacrement de confirmation. Un sacrement devrait rappeler une promesse du Christ; or, dans la confirmation, il n'y a aucun rappel d'une promesse du Christ. Ce n'est pas un sacrement, mais *une simple cérémonie extérieure.* Elle n'a aucun droit d'être rangée parmi les sacrements de la foi. « On se demande, écrit-il, ce qui leur a passé par l'esprit de faire de l'imposition des mains un sacrement de confirmation. » Et il insinue que c'était pour fournir aux évêques une occasion de parader ! *Opera*, Weimar, t. VI, p. 549. Et Mélanchthon, dans l'*Apologie de la confession d'Augsbourg*, affirme que tant la confirmation que l'extrême-onction sont des rites humains introduits par les Pères; qu'en conséquence, il est indispensable de distinguer ces rites des vrais sacrements qui ont reçu de Dieu une destination expresse

avec une promesse certaine de la grâce. *Apologia confessionis*, a. 13, dans J.-Th. Müller, *Symbolische Bücher*, p. 203. Bien plus, le même Mélanchthon affirme que le rite de la confirmation, tel que le pratiquent aujourd'hui les évêques, est une cérémonie oiseuse. La confirmation n'était autrefois qu'une catéchèse, par laquelle ceux qui approchaient de l'adolescence exposaient en face de l'Église la raison de leur foi. Cf. *Loci communes, IIIa ætas*, dans *Corpus reformat.*, t. XXI, col. 853. Et Calvin ne voit dans la confirmation qu'un rite inventé par les « engraisseurs » catholiques, mais qui, primitivement, n'était qu'une simple bénédiction prononcée sur les enfants lorsque, parvenus à l'âge de discrétion, ils venaient, dans une cérémonie spéciale, confirmer la foi de leur baptême. *Institution chrétienne*, l. IV, c. XIX, n. 4, 6, *Corp. reform.*, t. XXXII, col. 1081-1085.

La pénitence, au dire des réformateurs, aurait subi une évolution analogue. Bien qu'ils parlent parfois du *sacrement* de pénitence, Luther et Mélanchthon entendent bien que l'Église a totalement perverti la notion de pénitence inculquée par l'Évangile. L'Église n'avait reçu du Christ qu'un ministère à remplir en excitant le pécheur à revenir aux sentiments de son baptême. A ce ministère de la parole, l'Église a substitué un pouvoir qu'elle exerce moyennant les trois éléments dont elle a constitué le sacrement nouveau. Luther, *Captivité de Babylone*, Weimar, t. VI, p. 543-544, 572. La pensée de Mélanchthon, malgré des expressions différentes, se relie à celle de Luther. *Apologia confessionis*, a. 12 (5), dans *Symbolische Bücher*, p. 167 sq. Calvin, de son côté, déclare que la pénitence n'est devenue, dans l'Église romaine, un sacrement que parce que cette Église a défiguré « une cérémonie ordonnée pour confirmer notre foy en la rémission des péchez et ayant promesse des clefs ». *Instit. chrét.*, l. IV, c. XIX, n. 16, *Corp. reform.*, t. XXXII, col. 1095.

L'extrême-onction ne saurait être un sacrement. Primitivement elle n'aurait été, dans la pensée de l'auteur de l'épître de saint Jacques, qu'un rite comportant une promesse de guérison pour les malades. « Mais, dit Luther, qui ne voit que cette promesse ne se réalise que rarement, et même jamais? Sur mille, il y en a un à peine qui se rétablit; et encore personne ne l'attribue au sacrement, mais à la nature ou aux remèdes. » *Captivité de Babylone*, t. VI, p. 569-570. Pour Calvin, l'extrême-onction n'était qu'un des moyens employés pour guérir les malades, par application de ce don des miracles dont jouissait la primitive Église. Mais, dans l'Église catholique, ce rite est devenu « une bastellerie et singerie par laquelle, sans propos et sans utilité, ils (les catholiques) veulent contrefaire les apôtres. » *Inst. chrét.*, l. IV, c. XIX, n. 18-20, *Corp. reform.*, t. XXXII, col. 1098 sq. Mélanchthon a des propos semblables, *Apologia confessionis*, a. 13 (7), *Symbolische Bücher*, p. 203; *Loci communes, IIa ætas*, *Corp. reform.*, t. XXI, col. 470; cf. *IIIa ætas*, col. 1100.

Conformément au système protestant de l'universel sacerdoce des fidèles, les novateurs étaient obligés de nier le sacrement de l'ordre. Il n'est pas question de sacrement d'ordre dans l'Évangile; c'est le « fanatique » Denys l'Aréopagite qui l'a inventé. *Captivité de Babylone*, Weimar, t. VI, p. 572. Tous les baptisés sont prêtres : les prêtres « ordonnés » n'exercent qu'un ministère (un service) que leur a confié l'ensemble des fidèles. L'ordination est une simple cérémonie ecclésiastique, analogue à la bénédiction des vases sacrés. Voir ici, t. XI, col. 1337-1338. Conclusion : si le sacerdoce est considéré par les catholiques comme un sacrement véritable, c'est qu'il y a eu, de leur part, une déformation de rôle des ministres primitifs, prêtres et évêques. On trouve des idées analogues chez Mélanchthon, Calvin, Théodore de Bèze, Zwingle.

Quant au mariage, il ne saurait être question, disent les réformateurs, de le considérer comme un sacrement : « Dans tout sacrement, dit Luther, se trouve la parole de la promesse divine, à laquelle doit croire celui qui reçoit le signe : le signe, à lui seul, ne saurait constituer un sacrement. Or, nulle part, il n'est écrit que celui qui prend femme recevra la grâce de Dieu. Mieux : aucun signe n'a été lié par Dieu au mariage... » *Captivité de Babylone*, t. VI, p. 550 sq. Au fond, le mariage n'est qu'une nécessité physique imposée par la nature. *A la noblesse chrétienne* (1520), t. VI, p. 422; *Sermon sur le mariage* (1522), t. X *b*, p. 276. Voir pour Calvin, *Inst. chrét.*, l. IV, c. XIX, n. 34, *Corpus reform.*, t. XXXII, col. 1121-1125; *Commentaire de l'épître aux Éphésiens*, *Corp. reform.*, t. LXXIX, col. 227. Mélanchthon est plus hésitant dans sa manière de parler, mais au fond, il est, quant à la doctrine, d'accord avec Luther.

L'explication des protestants orthodoxes part d'un principe, non seulement contestable, mais faux : c'est que le Christ aurait dû instituer les sacrements avec les cérémonies telles que nous les avons aujourd'hui. Or, il est évident que le point de départ de nos sacrements n'a pas été aussi explicitement déterminé dans les autres sacrements que dans le baptême et dans l'eucharistie. Les théologiens catholiques les plus sérieux l'admettent. Voir plus loin. Il faut donc admettre que l'Église a reçu un certain pouvoir ministériel, non pas certes pour instituer le sacrement, mais pour en déterminer certaines modalités non envisagées par le Christ. En second lieu, tout en admettant que la sainte Écriture seule est insuffisante pour *démontrer* l'institution de *tous* les sacrements par Jésus-Christ et qu'il est indispensable d'avoir recours à l'enseignement traditionnel de l'Église, il ne convient pas de céder trop facilement aux affirmations protestantes concernant le prétendu silence des Écritures sur l'institution des sacrements. La position que nous avons adoptée plus haut, voir col. 498, nous semble répondre aux exigences de la vérité historique et fournir cependant une base solide de réfutation.

En réalité, si l'on veut être logique, il faut dire avec Harnack, que la doctrine luthérienne de la foi justifiante et de la certitude du salut implique la négation des sacrements. *Dogmengeschichte*, 4e édit., t. III, p. 850 sq. Si Luther a cru devoir, en raison de leur fondement scripturaire, conserver le baptême et l'eucharistie, il s'efforce de concilier l'existence de ces deux sacrements avec son système, en expliquant que les sacrements *non implentur dum fiunt, sed dum creduntur*. Id , *ibid.*, p. 851, et en ne voyant en eux qu'une forme particulière de la parole salvifique de Dieu. Id., *ibid.* Le véritable et seul sacrement est ainsi la parole de Dieu; il a fallu la polémique contre les sacramentaires pour que Luther revînt à une conception plus rapprochée du dogme catholique. C'est ainsi que dans les articles de Smalkalde, Luther affirmera que Dieu ne donne sa grâce que *per vocale verbum et sacramenta* et que *quidquid sine verbo et sacramentis jactatur ut spiritus sit ipse diabolus*. Part. III, a. 8, *Symbolische Bücher*, p. 321. Même conception dans la *Confession d'Augsbourg*, a. 5; id., *ibid.*, p. 39. Cf. Harnack, *op. cit.*, p. 880. C'est dans cet ordre d'idées que Luther affirme que le baptême des petits enfants est un vrai sacrement. Cf. Harnack, *op. cit.*, p. 881. Le luthéranisme est en opposition avec les idées de Calvin, de Zwingle et des piétistes de tout genre (sectes d'Angleterre et d'Amérique) jusqu'à nos jours et a toujours professé, dit Harnack, une doctrine sacramentaire rapprochée de la conception catholique. *Op. cit.*, p. 895. Aussi Harnack reproche-t-il au luthéranisme orthodoxe de

n'être qu'une « mauvaise réplique du catholicisme ». Id., *ibid.* Sur la position des luthériens actuels, voir Kaftan, *Dogmatik*, 3e édit., Leipzig, 1909, § 64.

2° *L'explication du modernisme et du protestantisme libéral.* — Pour les modernistes aucun sacrement n'a été institué par Jésus-Christ : « On peut dire que Jésus, au cours de son ministère, n'a ni prescrit à ses apôtres, ni pratiqué lui-même aucun règlement du culte extérieur qui aurait caractérisé l'Évangile comme religion. Jésus n'a pas plus réglé d'avance le culte chrétien qu'il n'a réglé formellement la constitution et les dogmes de l'Église... L'Évangile, comme tel, n'était qu'un mouvement religieux, qui se produisait au sein du judaïsme, pour en réaliser parfaitement les principes et les espérances. Il serait donc inconcevable que Jésus, avant sa dernière heure, eût formulé des prescriptions rituelles. Il n'a pu y songer qu'à ce moment suprême, lorsque l'accomplissement immédiat du règne messianique apparut comme impossible en Israël, et qu'un autre accomplissement, mystérieux dans sa perspective, obtenu par la mort du Messie, resta la dernière chance du royaume de Dieu sur la terre... » A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, c. VI. Et, comme explication : « On perçoit encore sans difficulté, dans le Nouveau Testament, que l'Église n'a été fondée et les sacrements n'ont été institués, à proprement parler, que par le Sauveur glorifié. Il s'ensuit que l'institution de l'Église et des sacrements par le Christ est, comme la glorification de Jésus, un objet de foi, non de démonstration historique. » Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 227. Comme l'Église, les sacrements, non prévus par le Christ, sont donc le résultat d'une évolution lente et graduelle. Aussi, « les sacrements sont nés de ce que les apôtres et leurs successeurs, sous la poussée des circonstances et des événements, ont interprété une idée et une intention du Christ. » Décret *Lamentabili*, prop. 40, Denz.-Bannw., n. 2040. Ainsi, on ne nie pas que Jésus-Christ ait posé le principe sacramentel; mais il l'a posé comme il a posé le principe du dogme et de la hiérarchie. C'est la conscience chrétienne qui a, sous la poussée de l'enseignement du Christ, établi l'Église, formulé le dogme, institué la hiérarchie et les sacrements.

Pour éluder les définitions du concile de Trente, le modernisme prétend qu'en ces définitions le point de vue de la foi et celui de l'histoire sont confondus, comme s'il pouvait y avoir une séparation radicale entre l'un et l'autre! Aussi, d'après les modernistes, « les opinions que se faisaient les Pères de Trente sur l'origine des sacrements, et qui ont sans doute influencé leurs canons dogmatiques, sont fort éloignées de celles qui, à juste titre, règnent aujourd'hui parmi les critiques et les historiens du christianisme ». Prop. 39, Denz.-Bannw., n. 2039. Cf. Loisy, *op. cit.*, p. 255 : « Si donc il est une chose évidente, c'est que l'idée générale de l'institution sacramentelle, comme elle est énoncée dans les décrets du concile de Trente, n'est pas une représentation historique de ce qu'a fait Jésus ni de ce qu'a pensé l'Église apostolique, mais une interprétation authentique, je veux dire, autorisée pour la foi, du fait traditionnel. » Sans doute, les opinions que les Pères du concile de Trente ont pu émettre au cours des discussions conciliaires n'ont pas la même valeur ni la même certitude que leurs décisions dogmatiques. Mais les décisions, par le seul fait que le Saint-Esprit qui assiste l'Église les a permises, ont une valeur absolue, indépendante des « opinions » que pouvaient avoir personnellement les Pères.

Il est curieux de constater que les modernistes ne font, en somme, que reproduire les assertions des protestants libéraux. Pour ceux-ci, comme pour ceux-là, le Christ n'a institué qu'une religion sans culte extérieur et sans sacrement. D'après Harnack, l'essence du christianisme consiste uniquement dans la révélation de la paternité de Dieu. Le dogme et les sacrements catholiques sont étrangers au christianisme tel que l'a voulu son fondateur; ils sont des altérations de l'œuvre que Jésus est venu accomplir. *L'essence du christianisme*, trad. franç., Paris, 1907, p. 86 sq.; cf. A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, 1897, p. 208 sq ; 232 sq. Au fond, cette orientation de la pensée religieuse relève d'un problème plus vaste, celui de la critique de la connaissance. Toute religion impliquant un principe d'autorité extérieure et se manifestant dans des pratiques de culte, telles que les sacrements, doit admettre des éléments objectifs de connaissance à l'origine de la foi. Or, précisément, la plupart des protestants libéraux repoussent l'élément objectif de la religion. Le subjectivisme kantien les a envahis. « On conçoit écrit O. Pfleiderer, (la défiance envers Kant) d'une religion qui repose depuis quinze siècles sur le principe de l'autorité sacerdotale. Mais l'Église protestante, qui a secoué le joug de cette autorité, qui a revendiqué les droits de la conscience individuelle, qui a pris pour unique principe la foi, c'est-à-dire le don du cœur à la volonté divine, cette Église ne devait-elle pas reconnaître dans la religion de la conscience, telle que Kant l'a conçue, l'esprit de son esprit? » *Geschichte der Religionsphilosophie*, p. VI. Comparer l'encyclique *Pascendi*, Denz.-Bannw., n. 2072. La religion, pour les protestants libéraux, et pour les modernistes, consistera donc uniquement dans le sentiment religieux. Tout ce qui est extérieur à l'âme, comme le dogme, qui est imposé du dehors par une autorité, et les sacrements, doit être rejeté. La religion véritable doit être « le culte en esprit et en vérité ». A. Sabatier, *op. cit.*, p. III, et p. 3-63. Comparer l'encyclique *Pascendi*, *ibid.*, n. 2071. C'est donc dans la réfutation des principes philosophiques qui dominent cette conception, plus encore que dans l'appel à l'autorité de l'Écriture et de la Tradition, qu'il faut chercher la réfutation des thèses du protestantisme libéral et du modernisme sur l'origine des sacrements.

3° *L'explication purement rationaliste.* — Elle complète la précédente. Puisque les sacrements n'ont pas leur origine historique dans l'institution du Christ, ils ont pour point de départ des emprunts faits au paganisme. Aux IIe et IIIe siècles, l'Église se serait approprié, en les modifiant un peu, les usages superstitieux des mystères païens, afin de se concilier plus facilement les esprits du monde gréco-romain. On insiste sur les ressemblances qui existent entre les rites chrétiens et certains rites païens.

Pour le baptême, on fait valoir que la religion de Mithra imposait à ses initiés un rite baptismal, accompagné d'autres cérémonies analogues à la confirmation et à la communion. On trouve d'ailleurs une étude sur le baptême chez les différents peuples de l'antiquité dans l'*Encyclopædia of religion and ethics*, d'Edimbourg, art. *Baptism*, t. II (1909) et *Initiation*, t. VII (1914); cf. P. Gardner, *The religious experience of saint Paul*, Londres, 1913; Loisy, *L'initiation chrétienne*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, IIe sér., t. V, p. 198 sq. : rites de lustration du culte d'Érida en Babylonie, purification chez les Parsis, baptême de la religion mandéenne, bain de purification dans la mer des futurs initiés aux mystères d'Éleusis, ablution des initiés dans les mystères d'Isis. De plusieurs de ces pseudo-baptêmes, Tertullien nous a déjà entretenus. Cf. *De baptismo*, V, *P. L.*, t. I, col. 1205. D'après A. Sabatier, le baptême chrétien ne serait autre que le baptême de Jean-Baptiste. Cf. *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*,

Paris, 1901, p. 101-104. S'il ne s'agit pas ici d'emprunt païen, il s'agit tout au moins d'emprunt non chrétien détruisant l'institution par le Christ du baptême d'eau, pour ne lui laisser que le baptême « d'esprit et de feu ».

Il est difficile de soutenir la thèse de l'emprunt quand on examine sans parti pris les rites païens et nos rites chrétiens. Dans les rites païens, les purifications n'enlèvent au candidat à l'initiation que les souillures matérielles de son impureté cérémonielle; le baptême purifie vraiment l'âme du catéchumène. Le catéchumène baptisé est tenu de mener une nouvelle vie morale, conforme aux exigences de son nouvel état; le myste n'est pas un converti, il continue sa vie précédente. « L'initiation était dans la vie des initiés (aux mystères d'Éleusis) un événement considérable, propre à exalter leur foi en Déméter et dans ses promesses, mais non le début d'une existence nouvelle... » « Cette pureté (des purifications) est toute matérielle. Que, plus tard, les philosophes aient voulu y voir une image, un symbole de la pureté de l'âme bien supérieure à celle du corps; que, dans quelques inscriptions de l'époque gallo-romaine, le règlement prescrive aux visiteurs du dieu d'avoir l'âme pure aussi bien que les mains, c'est possible. Mais, parmi les témoignages qui nous sont parvenus sur la préparation aux mystères, il n'y a pas trace d'instruction ou de purification morale, pas de prescription pour réparer ou expier les fautes commises, pas d'exhortation à les éviter dans l'avenir. » P. Foucart, *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis*, Paris, 1895, p. 403, 289. Aucun rapport d'ailleurs entre les rites de l'initiation païenne et le rite du baptême chrétien. Les rites de purification dans l'initiation païenne ne sont que des préparations à l'initiation même; ils étaient suivis de sacrifices, de processions, et c'était seulement alors que commençait la célébration des grands mystères, initiant le candidat au grade de myste. Le baptême chrétien, au contraire, est lui-même une purification du péché et une introduction du néophyte dans le corps de l'Église en même temps qu'une union mystique avec Jésus-Christ. Cf. I Cor., XII, 12; Rom., VI, 3; Gal., III, 26, 27; Col., II, 13. De ces divers textes, il ressort que le baptême chrétien ne produit pas son effet d'une manière mécanique comme l'initiation païenne; il agit d'une façon spirituelle. Le baptême qui unit le catéchumène à la mort et à la résurrection du Christ, n'est et ne peut être qu'une opération spirituelle. « C'est l'union au Christ qui nous fait enfants de Dieu, et cette union est opérée par la foi et par le baptême; mais ni l'union effective du baptême ne peut se produire sans l'union affective de la foi, ni l'union affective de la foi sans quelque relation intrinsèque à l'union effective du baptême; c'est parce que l'union affective de la foi tend essentiellement à l'union effective du baptême qu'elle devient elle-même effective; et les deux conceptions, loin d'être opposées, se rejoignent. » F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, Paris, 1912, p. 377. Enfin, si les religions de mystères, et en particulier les mystères d'Éleusis, assuraient à leurs initiés l'immortalité de l'âme et une vie bienheureuse après la mort, il ne faudrait pas croire que saint Paul leur aurait emprunté ces vérités, qui sont d'ailleurs le bien commun de l'humanité. Prêchant le baptême, la foi, l'union au Sauveur, il n'a fait que développer l'enseignement de Jésus-Christ, Marc., XVI, 6, enseignement mis en pratique dès les temps apostoliques, Act., II, 38, 41; VIII, 12.

Il n'est pas plus possible de trouver l'origine de l'eucharistie dans des emprunts aux mystères d'Éleusis. On a fait état d'un passage de Clément d'Alexandrie, *Pæd.*, l. II, c. II, n. 21, *P. G.*, t. VIII, col. 429 CD, rapportant un fragment du rituel des mystères d'Éleusis, montrant que l'initié mangeait et buvait. Voir aussi un autre fragment, XV, qu'on retrouve chez Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, c. XIX, *P. L.*, t. XII, col. 1022 sq. On a essayé aussi de trouver des rapports entre la cène et les mystères dionysiens et orphiques, dans lesquels l'initié dévorait la chair crue d'un animal.

Quoi qu'il en soit de ces faits et d'autres qu'on pourrait encore ajouter — notamment les repas sacrés des mystères de Mithra — il est impossible de trouver dans la cène chrétienne une transposition de ces repas sacrés.

En somme, si l'on peut découvrir entre les mystères chrétiens et les mystères païens certaines analogies lointaines, si l'on peut même admettre que saint Paul, ayant connu les mystères païens, soit directement, soit par l'intermédiaire des convertis, a pu prendre de ces mystères quelques expressions pour les transposer dans le langage chrétien, si, enfin, quelques idées générales communes, qui se trouvent d'ailleurs à la base de beaucoup de religions différentes, peuvent à la fois se rencontrer dans le christianisme et dans les mystères païens, il reste qu'une différence profonde, au point de vue moral et religieux, sépare les cultes orientaux et le christianisme, tel qu'il apparaît chez saint Paul. Voir ici EUCHARISTIE, t. V, col. 1112 sq., et, dans le *Dictionn. apologétique de la foi catholique*, les deux articles *Mithra* et *Mystères païens (Les) et saint Paul*. Cf. Pinard de La Boullaye, *L'étude comparée des religions*, Paris, 1931, spécialement t. I, p. 310-372; 518, note 1 où l'on trouvera une abondante bibliographie.

II. EXPLICATIONS CATHOLIQUES. — 1° *Quelques principes théologiques.* — Avant tout, il importe de résumer les principes posés par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIV, a. 1-4. Dieu seul, en tant qu'agent principal, peut produire dans l'âme l'effet intérieur qu'y cause le sacrement (a. 1); donc Dieu seul peut, en tant qu'agent principal, être l'auteur des sacrements. Seul il a donc, à l'égard des sacrements, la *puissance d'autorité* (a. 2). Le Christ, Dieu et homme, opère dans l'âme l'effet intérieur du sacrement, en tant que Dieu, par une puissance d'autorité, en tant qu'homme par une puissance ministérielle principale, que lui communique la divinité, puissance que les théologiens appellent *puissance d'excellence* (a. 3). Cette puissance d'excellence s'affirme sous quatre aspects différents. Tout d'abord, les mérites et la vertu de la passion du Christ opèrent dans les sacrements; le sacrement est un instrument uni à l'humanité sainte *(instrumentum conjunctum)* et recevant d'elle la puissance de produire la grâce dans l'âme. En second lieu, c'est au nom du Christ que les sacrements sont faits et administrés : la vertu de la passion du Christ agit dans les sacrements et nous atteint par la foi, que nous ne pouvons manifester qu'en invoquant, dans l'administration des sacrements, le nom et l'autorité du Christ. Ensuite, le Christ, comme homme, a la puissance d'instituer les sacrements : s'il a la puissance de rendre les sacrements vivifiants par une action dérivée de sa passion, il a la puissance d'instituer les sacrements. Enfin, sa puissance sanctificatrice n'est pas nécessairement liée à l'action sacramentelle : les sacrements dépendent du Christ, non le Christ des sacrements. En fait nous le voyons, dans l'Évangile, remettre, sans aucun sacrement, les fautes du paralytique et celles de la pécheresse (a. 4).

Tous les théologiens admettent que le Christ ne pouvait communiquer à personne la puissance d'autorité qu'il possède, comme Dieu, sur les sacrements : cette puissance d'autorité est une prérogative divine, incommunicable aux simples créatures. Quant à la

puissance d'excellence qui lui appartenait comme homme, les théologiens sont d'accord pour proclamer qu'en fait, le Christ ne l'a, de fait, communiquée à personne. Le Christ a agi ainsi « pour empêcher les fidèles de mettre leur espérance dans un homme et dans la crainte que la multiplicité et la diversité des sacrements n'introduisissent la division dans l'Église. » S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXIV, a. 4, ad 1um. Quelques-uns vont même plus loin et affirment qu'une telle communication de pouvoir était impossible. Telle est l'opinion de Scot, *In IVum Sent.*, dist. I, q. III; de Biel, *ibid.*, q. II, a. 3; de Durand de Saint-Pourçain, *ibid.*, dist. II, q. I, n. 4. L'opinion contraire, enseignant la possibilité d'une telle communication de pouvoir, est enseignée par le plus grand nombre des théologiens. Cf. Salmanticenses, *De sacramentis in communi*, disp. VI, dub. II; Gonet, *op. cit.*, disp. V, a. 2.

2° *Institution immédiate ou médiate des sacrements?* — 1. *Comment se pose cette question.* — Les principes qu'on vient de rappeler nous permettent de formuler deux assertions : la première est que le Christ, comme Dieu, a institué les sacrements en usant de sa puissance d'autorité; la seconde, c'est que le Christ, comme homme, a institué les sacrements en usant de sa puissance d'excellence. Quand on parle d'institution médiate des sacrements, il ne s'agit donc pas d'imaginer une communication générale faite par le Christ aux apôtres de son pouvoir d'excellence à l'égard des sacrements. Aucun théologien même n'a rêvé d'une commission générale donnée aux apôtres par le Christ, en vue d'instituer, comme il leur plairait, les sacrements destinés à appliquer aux hommes ses propres mérites. La question précise que se posent ici les théologiens est celle-ci : *certains* sacrements ont-ils pu être institués par les apôtres ou par l'Église, à qui le Christ ou l'Esprit-Saint auraient confié la charge de déterminer *certains* rites, ainsi que l'effet à produire par le moyen de ces rites en vue de communiquer aux hommes une grâce sacramentelle *déterminée?* Ou bien faut-il admettre que Jésus-Christ a lui-même *immédiatement* institué tous les sacrements et chacun d'eux, et quant à la *grâce* sacramentelle à produire et quant au *rite* producteur de cette grâce?

Les raisons pour lesquelles la question de l'institution médiate de certains sacrements ne peut pas ne pas se poser sont principalement d'ordre positif. Tout d'abord — et c'est l'argument des protestants pour réduire le nombre des sacrements à deux — il n'est fait mention dans l'Écriture sainte que de l'institution immédiate de deux sacrements : le baptême et la sainte eucharistie. Il faut donc admettre que les apôtres ou l'Église ont reçu le pouvoir d'instituer les autres. Ensuite, les faits historiques semblent exiger, pour certains sacrements, une institution seulement médiate. « Les sacrements sont des rites concrets, composés de matière et de forme. A leur institution immédiate appartient donc la détermination immédiate de leur matière et de leur forme. Mais le Christ n'a pas déterminé les matières et les formes de tous nos sacrements. Donc, il n'a pu être leur auteur immédiat. » Salmanticenses, *op. cit.*, disp. VI, dub. I, n. 8. Et, comme exemples, on cite le sacrement de l'ordre, pour lequel le Christ certes n'a pas déterminé la manière de le conférer, de sorte que le rite de l'ordination est différent chez les Latins et chez les Orientaux. Pour le sacrement de mariage, aucune matière, aucune forme n'a été déterminée par le Christ. De plus, il faut admettre qu'en modifiant la forme du sacrement, on en change substantiellement le rite et on constitue pour ainsi dire un nouveau sacrement. Or, les apôtres ont modifié la forme d'au moins un sacrement, celui de baptême qui se conférait d'abord au nom de Christ, et qui, ensuite, fut conféré au nom de la Trinité. Id., *ibid.* Nous donnons ces raisons des Salmanticenses pour ce qu'elles valent, mais pour montrer que des théologiens fermement attachés aux solutions thomistes n'ignoraient pas les difficultés soulevées — à bon droit d'ailleurs — par la critique moderne. Sur le baptême conféré au nom de Jésus, voir t. II, col. 172. On pourrait ajouter la difficulté provenant de l'addition de l'onction au rite primitif de l'imposition de la main dans le sacrement de confirmation.

2. *Une solution de théologiens catholiques avant le concile de Trente : institution médiate de quelques sacrements.* — Les termes institution médiate, institution immédiate ne se trouvent pas chez les auteurs anciens, mais leurs expressions ont un sens analogue. Saint Thomas, dans les questions controversées sur ce sujet, emploie, pour désigner l'institution immédiate par le Christ, la formule : *instituit per seipsum*, et c'est ainsi qu'il déclare dans le Commentaire sur les Sentences que Jésus-Christ institua *tous les sacrements par lui-même*, bien qu'il ne les ait pas tous promulgués par lui-même et qu'il ait réservé à ses apôtres le soin d'en faire la promulgation. Cf. *In IVum Sent.*, dist. I, q. I, a. 4.

La controverse a porté spécialement sur la confirmation et l'extrême-onction. On trouvera ici l'exposé des opinions pour la confirmation, t. III, col. 1070-1072; pour l'extrême-onction, t. V, col. 1988-1989. On rencontre aussi des hésitations au sujet de la pénitence : voir Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, l. IV, tit. II, c. III; Alexandre de Halès, *Summa*, part. IV, q. LIX, memb. 3; et S. Bonaventure, *In IVum Sent.*, dist. XVII, a. 1, q. III. Deux auteurs du XIVe siècle, Pierre de La Palu et Capréolus, ont parfois été présentés comme partisans, pour la confirmation et l'extrême-onction, d'une simple institution apostolique. Mais c'est à tort, car l'un et l'autre affirment vouloir tenir l'opinion de saint Thomas contre l'opinion d'Alexandre et de Bonaventure. Leur hésitation porte sur un point unique : le saint chrême et l'huile des infirmes doivent-ils, d'institution divine, être bénits par l'évêque; ou bien le pape peut-il autoriser les prêtres à se servir d'huile non bénite ordinaire, sans que pour autant le sacrement devienne invalide. Cf. Pierre de La Palu, *In IVum Sent.*, dist. VII, q. IV, a. 1; Capréolus, *ibid.*, q. II, a. 3.

L'opinion d'une institution des sacrements *par l'Église* (institution purement ecclésiastique) était, même avant le concile de Trente, totalement inadmissible. Et quand on attribue à Alexandre de Halès l'opinion que la confirmation aurait été instituée à un concile provincial de Meaux de 845, cf. *Summa theol.*, l. IV, q. IX, memb. 1, on dépasse peut-être la pensée d'Alexandre. Voici une interprétation probable : *Institutum fuit hoc sacramentum Spiritus Sancti instinctu in concilio Meldensi quantum ad formam verborum et materiam elementarem, cui (ritui) etiam (sicut et ritui antea usitato) Spiritus Sanctus contulit virtutem sanctificandi.* Cf. de Baets, dans *Revue thomiste*, t. XIV, 1906, p. 31.

L'opinion d'une institution des sacrements *par les apôtres* (institution apostolique) semble condamnée par les définitions de Trente, relatives à l'institution des sacrements. Voir ci-dessus, les raisons pour lesquelles l'interprétation d'une institution immédiate s'impose, col. 557. Est-ce à dire, pour autant, que l'opinion de saint Bonaventure et d'Hugues de Saint-Victor soit éliminée par ces définitions conciliaires? Certains auteurs en doutent. Même en interprétant d'une institution immédiate le texte de Trente, il faudrait prouver que l'opinion de saint Bonaventure équivaut à enseigner l'institution médiate. Or, une telle équivalence n'est pas chose certaine. Car une institu-

tion faite par le Saint-Esprit dans les apôtres, en tant qu'organes de la révélation, diffère considérablement de l'institution médiate telle qu'on la décrit habituellement. Ce serait, en réalité, une institution divine immédiate. En parlant strictement, les apôtres seraient, non les auteurs, mais les simples promulgateurs des sacrements et les sacrements institués de cette façon par l'Esprit du Christ agissant dans les apôtres seraient en réalité les sacrements du Christ, tout comme est dite doctrine chrétienne la doctrine tout entière du Nouveau Testament, même celle qui leur fut communiquée par le Saint-Esprit après l'ascension. Cf. Van Noort, *De sacramentis*, t. I, n. 96. Il n'est pas question de rendre droit de cité à une opinion abandonnée aujourd'hui par tous; on explique simplement que l'hypothèse bonaventurienne n'est atteinte ni directement ni indirectement. Le concile de Trente a voulu simplement définir que l'institution des sacrements est de droit divin.

3. *Les solutions des théologiens catholiques après le concile de Trente.* — Après le concile de Trente, tous les théologiens acceptent de parler d'institution immédiate de tous les sacrements par le Christ. Toutefois, il reste encore à résoudre les difficultés historiques — et dogmatiques, par contre-coup — inhérentes aux modifications subies au cours des siècles dans les éléments visibles des sacrements, matière et forme. Voir ces mots, t. x, col. 342. Toutefois, un point de départ plus précis a été fourni à la discussion par le concile de Trente lui-même.

Parlant du pouvoir de l'Église sur les sacrements, le concile a précisé la doctrine officielle en ces termes : « Le concile déclare que l'Église a toujours possédé le pouvoir de statuer ou de modifier, dans la dispensation des sacrements, en respectant leur substance *(salva illorum substantia)*, ce qu'elle juge le plus utile au bien des fidèles ou au respect des sacrements eux-mêmes, selon la diversité des temps, des lieux et des conjonctures. » Sess. XXI, c. II, Denz.-Bannw., n. 931. Avec logique, les théologiens posttridentins estiment qu'il faut rapporter à l'institution immédiate du Christ « la substance des sacrements ». Mais les difficultés et les divergences commencent quand il s'agit de déterminer quelle est la substance des sacrements. Et l'on aperçoit bien vite que, si le texte conciliaire a déplacé quelque peu la question, il ne l'a point résolue, et n'a pas voulu la résoudre. En vue d'esquisser une solution, la théologie catholique distingue l'institution *in individuo, in specie, in genere*. L'institution *in individuo* serait celle dans laquelle le Christ aurait déterminé la « substance » des sacrements jusque dans ses derniers éléments. L'institution *in specie* est celle dans laquelle le Christ aurait déterminé l'*élément sensible*, matière et forme, des sacrements, non pas peut-être jusque dans ses derniers éléments individuels, mais du moins en spécifiant à quels éléments physiques il entendait attacher la signification sacramentelle. Enfin, l'institution *in genere* n'aurait eu en vue que l'élément métaphysique du sacrement, c'est-à-dire le signe efficace de la grâce, quels que soient les éléments physiques auxquels devrait être attaché ce signe, étant supposé par ailleurs que ces éléments, laissés au choix des apôtres ou de l'Église, soient aptes à exprimer cette signification.

Quelques auteurs attaquent cette terminologie : de la déclaration tridentine, disent-ils, il résulte que l'Église ne peut rien retrancher ni ajouter à la substance du sacrement. Le sacrement, institué par Jésus-Christ, est ce qu'il est. A quoi bon parler d'éléments individuels, spécifiques, génériques? Cf. A. Straub, *De Ecclesia Christi*, t. II, Inspruck, 1912, n. 710. Pratiquement cependant, c'est, faute de mieux, à cette terminologie qu'il convient de recourir pour saisir sur le vif les nuances qui séparent les théologiens. Cf. Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VI, n. 219, note 1.

a) Institution « in individuo ». — D'une manière générale, personne ne soutient que le Christ ait institué les sacrements jusque dans leurs derniers éléments individuels. A moins d'attacher de l'importance aux rêveries d'une Catherine Emmerich, on est bien forcé de constater que l'Église grecque observe d'autres rites que l'Église latine dans l'administration de certains sacrements (l'ordre en particulier), et personne cependant ne peut dire que dans l'une ou dans l'autre Église, les sacrements ne sont pas validement administrés. De plus, même dans l'Église latine, les rites de l'administration des sacrements ne sont pas demeurés les mêmes. Autrefois, l'ordination se faisait sans porrection des instruments; aujourd'hui, certains estiment cette porrection comme une partie essentielle du rite.

b) Institution « in specie ». — Les théologiens distinguent entre le baptême et l'eucharistie d'une part, et les autres sacrements d'autre part. En ce qui concerne le baptême et l'eucharistie, tous les théologiens sont d'accord pour affirmer que le Christ les a institués, en déterminant la nature même de leurs éléments sensibles, matière et forme, même *usque in speciem infimam*. C'est-à-dire que, pour la matière du baptême, il a choisi non seulement l'eau *(species)*, mais l'eau naturelle *(species infima)*, et pour la matière de l'eucharistie, non seulement le pain *(species)*, mais le pain de froment *(species infima)*. Quant à la détermination de la forme, il s'agit, non des sons et de l'idiome, mais du sens et de la signification : Jésus parlait en araméen; il n'a jamais entendu attacher à cet idiome la forme des sacrements de baptême et d'eucharistie.

Quant aux sacrements autres que le baptême et l'eucharistie, un certain nombre de théologiens estiment qu'ici encore, l'institution du Christ fut *in specie*, et quant à la matière et quant à la forme. Ainsi Suarez, *De sacramentis*, disp. II, sect. III et S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. VI, n. 12 (et saint Alphonse se place sous le patronage de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LX, a. 5 et ad 1ᵘᵐ). Saint Alphonse cite d'anciens théologiens, dont le plus connu est le continuateur de Tournély, partisans de cette opinion. Cette opinion est présentée non comme une doctrine certaine (comme c'est le cas pour le baptême et l'eucharistie), mais simplement comme une opinion plus probable. Parmi les théologiens plus récents, il faut citer Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VI, n. 222, qui, comme saint Alphonse, s'abrite sous l'autorité de saint Thomas, *loc. cit.*; d'Adrien VI, *De baptismo*, édition romaine de 1522, fol. X, p. 2, col. 1 et 2; de Tolet, *In IIIᵃᵐ part. Summæ S. Thomæ*, q. LXIV, a. 2; de Bellarmin, *Controv.*, *De sacramentis*. l. I, c. XXI; *De ordine*, c. IX, *fine;* de Vasquez, disp. CXXIX, c. V; de Franzelin, *De sacramentis*, th. V, p. 47 (qui admettrait cependant une exception pour l'ordre· cf. note 1); de De Augustinis, *De re sacramentaria*, th. XIII, etc.

Enfin, parmi les contemporains, tiennent cette doctrine : Van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis*, 2ᵉ édit., Rome, s. d. (1931), n. 474 sq.; Lépicier, *De sacramentis in communi*, q. V, appendix II, p. 195-202; Lercher, *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, t. IV, n. 238 sq.; F. Diekamp-Hoffmann, *Theologiæ dogmaticæ manuale*, t. IV, p. 21-23; J.-B. Umberg, S. J., *Systema sacramentarium*, Inspruck, 1930, n. 16-47. Ces auteurs précisent, en général, deux points. Le premier est que l'institution du Christ, pour les cinq sacrements autres que le baptême et l'eucharistie, n'a pas déterminé la forme et la matière *in specie infima*, ἐν ἀτόμῳ. L'institution du Christ doit comporter une

certaine latitude. Van Rossum, *op. cit.*, n. 476. Le second rejoint l'observation de Van Noort à propos de la thèse de saint Bonaventure; voir ci-dessus, col. 549. Le Christ devrait être dit l'auteur immédiat des sacrements, même s'il avait laissé aux apôtres le soin de déterminer la matière et la forme sous l'inspiration du Saint-Esprit. Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 222; Van Rossum, n. 479.

Les arguments invoqués pour prouver cette opinion sont principalement, sinon exclusivement, d'ordre théologique. Umberg considère que cette opinion doit jouir du préjugé favorable « puisque, *a priori*, on peut dire que le Christ a institué les matières et formes des sacrements dans leurs éléments spécifiques, lui qui a institué les sacrements comme des actions-vicaires devant être faites en son nom et en son autorité personnelle pour signifier et produire des effets voulus par lui-même. » *Op. cit.*, n. 47. De plus, la doctrine même de l'Église nous invite à nous y rallier. L'Église, en effet, n'a aucun pouvoir sur la substance même des sacrements : c'est la déclaration même du concile de Trente, sess. XXI, c. II, voir ci-dessus, col. 557. Cf. Umberg, *Die Bedeutung des Tridentinischen « salva illorum substantia »*, dans *Zeitschr. für kathol. Theologie*, t. XLVIII, 1924, p. 161-195. On s'appuie également sur la déclaration de Clément VI (1351) aux catholiques arméniens, Denz.-Bannw., n. 3019; sur les lettres apostoliques de Pie X aux archevêques, délégués apostoliques près des Orientaux (26 décembre 1910), Denz.-Bannw., n. 3035. Le décret *Pro Armenis* d'Eugène IV dit que la confirmation (avec le saint chrême) a été substituée à l'imposition des mains qui appelait l'Esprit-Saint dans les Actes, VIII, 17 : mais Eugène IV, d'accord en cela avec saint Thomas et saint Bonaventure, pense que la venue du Saint-Esprit racontée aux Actes, VIII, 17, n'est pas l'effet d'un sacrement, mais d'un privilège extra-sacramentel. Le décret n'insinue donc aucune substitution réelle d'un rite nouveau au rite primitif. Umberg, *op. cit.*, n. 47. Lépicier invoque l'autorité de Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VIII, c. x, n. 10, et il en conclut même que dans *tous* les sacrements de la Loi nouvelle, *res et verba divinitus determinata sunt, non solum in genere, sed etiam in specie infima. Op. cit.*, p. 196.

Toutefois, cette hypothèse se heurte à de très graves difficultés historiques : Umberg les énumère loyalement. En ce qui concerne le baptême, plusieurs Pères, et d'une autorité incontestable, semblent admettre que la bénédiction de l'eau baptismale est d'une telle importance que sans elle on ne saurait reconnaître à l'eau de vertu sanctificatrice, tout au moins dans le baptême solennel. Cf. dom Touttée dans la note 5 à la IIIe catéchèse de saint Cyrille de Jérusalem, n. 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 430. Pour la validité de la confirmation, outre l'imposition de la main, est requise aujourd'hui l'onction dont il n'est pas question dans l'Écriture (cf. Act., VIII, 17; XIX, 6; Heb., VI, 2). Bien plus, la matière de cette onction doit être l'huile d'olives, probablement mélangée de baume, bénite auparavant par l'évêque et faite sur le front du confirmé en forme de croix. Tous ces éléments étaient absents du rite primitif de la confirmation. Voir à ce sujet la controverse de Puniet-Galtier, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XII, 1911, p. 351 sq.; t. XIII, 1912, p. 257 sq.; 450 sq.; 467 sq. Pour l'extrême-onction, il semble qu'aujourd'hui la bénédiction de l'huile est requise à la validité du sacrement, et l'épître de saint Jacques, V, 14, n'en parle pas. Enfin les rites essentiels du sacrement de l'ordre comportent aujourd'hui la porrection des instruments, qui n'existait pas jadis. Cf. Décret *Pro Armenis*, Denz.-Bannw., n. 701. Ne pourrait-on pas même ajouter que les conditions posées par le décret *Tametsi* à la validité du mariage ont modifié le rite essentiel de ce sacrement? Umberg, *Zur Gewalt der Kirche über die Sakramente*, dans *Der Katholik*, 1915, t. II, p. 25-45.

La solution de ces difficultés d'ordre historique n'est pas facile pour qui enseigne l'institution immédiate des sacrements par le Christ quant à leurs éléments sensibles spécifiques.

Plusieurs solutions ont été proposées.

La plus simple — et la plus radicale — c'est de dire que les modifications apportées au cours des siècles dans les rites sacramentaux n'en atteignent pas la « substance ». Toutes ces modifications sont donc purement accidentelles. Telle est la thèse du cardinal Van Rossum à propos du sacrement de l'ordre, voir ORDRE, t. XI, col. 1317 sq., et des sacrements en général. *De essentia sacramenti ordinis*, n. 479. Thèse admise avec des nuances diverses par les théologiens cités ci-dessus. Ces nuances portent sur la manière d'expliquer les faits historiques concernant les changements apparemment survenus dans l'essence même du rite sacramentel. D'une manière générale on nie donc que ces changements aient atteint l'essence du rite; mais, pour en expliquer la valeur exacte, des divergences se rencontrent entre les auteurs. Dans sa thèse sur le sacrement de l'ordre, Van Rossum ne craint pas d'accuser d'erreur le décret *Pro Armenis*. Voir t. XI, col. 1320. Solution extrême devant laquelle reculent les autres auteurs. Lépicier penche visiblement pour une solution plus douce : dans la confirmation, il n'y aurait eu aucune modification substantielle; dans l'ordre, l'imposition des mains serait seule matière essentielle, la tradition des instruments n'étant nécessaire que de précepte chez les latins. Plus probablement encore, il faut dire que les grecs ont l'équivalent de la tradition des instruments, *etsi hæc non tam patens et explicita existat (!). Op. cit.*, p. 201. Chr. Pesch insinue que, dans la confirmation, « très vraisemblablement » les apôtres ont déjà pratiqué l'onction du saint chrême. *Op. cit.*, t. VI, n. 519. Quant à l'ordre, la seule imposition des mains constitue le rite essentiel; la déclaration d'Eugène IV dans le décret *Pro Armenis* n'a pas d'autre but que d'uniformiser les rites orientaux et les rites latins. Dickamp semble tenir davantage compte des faits historiques. *Op. cit.*, p. 22-23. Tout d'abord, il n'a pas de peine à montrer que le Christ n'ayant pas déterminé la forme de l'absolution, cette forme peut être déprécative (forme orientale) ou indicative (forme latine) sans préjudice de la validité du sacrement. Quant à la matière de l'extrême-onction, c'est l'huile : que cette huile soit bénite par un évêque ou par un simple prêtre ou qu'elle ne le soit pas, c'est, *en soi*, indifférent pour la validité de la matière. Dans le sacrement de l'ordre, la tradition des instruments n'appartient pas probablement à la matière essentielle. Enfin, une probabilité bien établie montre l'onction déjà en usage, dès le début, dans l'administration du sacrement de confirmation.

La meilleure réponse, dans l'hypothèse de l'institution immédiate des éléments spécifiques, nous paraît être celle du P. Umberg, *Zur Gewalt...*, dans *Der Katholik*, 1915, t. II, p. 25 sq., complétée par *Die Bedeutung...*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, t. XLVIII, 1924, p. 161-195. Le Christ aurait institué tous les sacrements dans leurs éléments spécifiques. Les matières et formes des sacrements indiquées par la sainte Écriture ont toujours été conservées spécifiquement les mêmes dans l'usage de l'Église; bien plus, ces matières et formes indiquées par la sainte Écriture ont été déterminées spécifiquement par le Christ lui-même. Mais à certains sacrements, dont la forme et la matière ont été déterminées par le Christ, l'Église semble avoir

ajouté quelques éléments nécessaires à leur validité. Le principe de solution des difficultés est que « substance » et « valeur » des sacrements répondent à des concepts équivalents. Les additions ecclésiastiques sont de simples conditions de valeur mais n'affectent pas la substance des sacrements. *Systema sacramentorum*, n. 44-49. Toutefois, une difficulté subsiste : comment de simples conditions apposées par l'Église peuvent-elles engager la validité du sacrement? Cf. Diekamp-Hoffmann, t. IV, p. 23.

c) Institution « in genere ». — C'est précisément pour faire face aux difficultés historiques que bon nombre de théologiens ont émis l'hypothèse d'une institution immédiate de tous les sacrements par le Christ, institution qui ne déterminerait cependant pas, pour chacun d'eux, les éléments spécifiques de la forme et de la matière, mais en laisserait la détermination à l'Église. Un fait est un fait, et les plus belles argumentations spéculatives n'y changeront rien. Si la matière et la forme de tous les sacrements avaient été déterminées spécifiquement par le Christ, elles seraient demeurées *toujours* et *partout* les mêmes. Si donc des changements, mutations ou additions, ont été faits touchant des éléments considérés comme essentiels, c'est que le Christ ne les avait pas spécifiquement déterminés et que la détermination spécifique a dû venir de l'initiative ecclésiastique. Ainsi, tout en sauvegardant la vérité substantielle des sacrements, laquelle dépend de leur institution immédiate par le Christ, on peut admettre que le divin auteur des sacrements a pu laisser à son Église la mission de déterminer quelles paroles, quels éléments matériels pourraient constituer la forme et la matière des sacrements. C'est la thèse exposée assez récemment par le P. Lennerz, S. J., expliquant le *Salva illorum substantia* du concile de Trente. *Gregorianum*, 1922, p. 385-419; p. 524-557 (article écrit en langue allemande).

La thèse a de solides appuis dans la tradition théologique posttridentine. Les premiers théologiens qui l'aient envisagée en fonction de l'expression *salva illorum substantia* ont résolu la difficulté des changements « substantiels » en distinguant l'institution *formelle* et l'institution *matérielle : Huic difficultati... responderi potest, materiam et formam hujus sacramenti* [il s'agit de l'ordre] *eo modo quo a Christo fuit instituta, non posse mutari; Christum tamen non determinasse in individuo materiam et formam* MATERIALITER *sumptas; sed solum voluisse, quod conferretur ordo per aliquod signum sensibile significativum potestatis quæ traditur et per verba hoc ipsum exprimentia.* De Lugo, *De sacramentis in genere*, disp. II, a. 5. Et le théologien jésuite invoque ici l'autorité d'Innocent IV que nous avons citée à l'article ORDRE, col. 1333. Même distinction entre institution formelle par le Christ et choix matériel des éléments répondant à cette institution chez les Salmanticenses, *De sacramentis in communi*, disp. VI, dub. I, n. 8; cf. disp. II, dub. IV, n. 64 sq.; disp. III, dub. III, n. 31; chez Gonet, à propos du sacrement de l'ordre, disp. II, a. 3, n. 57 (la tradition des instruments ne diffère que *materialiter* de l'imposition des mains); chez Billuart, à propos du mariage et de l'ordre, *De sacramentis in communi*, dissert. I, a. 5, obj. 3. Mais ces auteurs présentent leur solution avec si peu de souplesse qu'on serait tenté de les ranger encore parmi les partisans de l'opinion précédente.

Les théologiens plus récents, devant les affirmations incontestables de l'histoire, ont apporté plus de nuances dans leurs réponses.

Une première solution est proposée par de Smet, *De sacramentis in genere*, Bruges, 1926, n. 71 sq. (ancienne édition, n. 94 sq.). Cet auteur accepte de retenir l'idée d'une institution immédiate par le Christ des éléments spécifiques des sacrements, à condition d'ajouter que cette détermination, tout au moins pour quelques sacrements, ne soit pas sans admettre des variations et additions possibles. Il admet également qu'on puisse se contenter, pour certains sacrements, d'une détermination purement générique des éléments sensibles. On peut vraisemblablement rapprocher de cette solution celle du P. d'Alès, dont on a rapporté l'essentiel à l'article ORDRE, col. 1331. Voir aussi, du même auteur, *Salva illorum substantia*, dans *Ephemerides theologicæ lovanienses*, 1924, p. 497-504.

Une autre solution, à peine différente de la précédente, consiste à dire purement et simplement que certains sacrements ont été institués immédiatement par Jésus-Christ, non dans leurs éléments spécifiques, mais uniquement dans leur signification générique : « Le décret [du concile de Trente, *salva illorum substantia*] invite à distinguer de l'institution du Christ, qui, par nature, est immuable, la détermination précise de la matière et de la forme qui, sans détriment de la substance du rite, peut s'adapter aux temps et aux lieux. L'institution du Christ est un acte personnel et immédiat du Seigneur, à qui seul appartient de lier la grâce divine à un rite sensible permanent. La détermination de la matière et de la forme *in ultima specie* a pu être abandonnée à l'Église, agissant à la fois comme interprète infaillible du Christ, pour marquer les bornes de son institution, et comme mandataire fidèle de sa volonté pour régler les modalités du rite, dans les limites de cette institution. » P. Pourrat, art. *Sacrement*, dans le *Dictionn. apologétique de la foi cath.*, t. IV, col. 1070-1071. On trouvera des idées analogues chez S. Harent, *La part de l'Église dans la détermination du rite sacramentel*, dans les *Études*, t. LXXIII, p. 315-336. P. Galtier, dont les travaux ont incontestablement établi le fait historique des mutations ou additions dans les éléments « essentiels » des sacrements (*La consignation dans les Églises d'Occident*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, de Louvain, t. XIII, 1912, et *La consignation à Carthage et à Rome*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1911, p. 350 sq.), admet pleinement le pouvoir de l'Église dans la détermination des éléments spécifiques que le Christ a laissés dans l'indétermination. Voir ici IMPOSITION DES MAINS, col. 1384 sq.; et ORDRE, col. 1323 sq.

On doit citer, dans le même sens, Van Noort, *De sacramentis*, t. I, n. 101; F. Schmid, *Die Gewalt der Kirche bezüglich der Sakramente*, dans *Zeitschr. für kath. Theologie*, t. XXXII, 1908, p. 43-54, 254-288; J. de Guibert, *Chronique de théologie*, dans *Revue pratique d'apologétique*, t. XIX, 1914, p. 211-227; A. d'Alès, *L'essence du sacrement de l'ordre*, dans *Recherches de science religieuse*, t. X, 1919, p. 116-136; J. de Guibert, *Le décret du concile de Florence pour les Arméniens*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, 1919, p. 81-95, 150-162, 193-215; J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes*, Paris, 1925, p. 403-404; Th. Spáčil, *Doctrina theologiæ Orientis separati de sacra infirmorum unctione*, dans *Orientalia christiana*, t. XXIV, 2e part., 1931, p. 146-155, etc.

A cette thèse, si favorablement accueillie par les théologiens contemporains auxquels les exigences de l'histoire n'échappent pas, L. Billot a donné un relief spécial, en raison de l'explication théologique qu'il y apporte. Ce théologien précise qu'« il suffit que l'institution divine atteigne l'élément constitutif du sacrement sous la raison générale de signe symbolique par ailleurs apte à exprimer une signification sacramentelle certaine (par exemple la transmission d'un pouvoir sacré), tout en abandonnant à une autorité compétente le choix de la matière et de la forme

considérées dans leurs éléments individuels. Et ainsi, à l'uniformité qui est de rigueur pour ce qui relève de l'institution divine, savoir pour ce qui est du signe sacramentel considéré comme tel formellement, pourra se trouver jointe une réelle diversité, toute matérielle, dans les éléments qui constituent ce signe. » *De sacramentis*, t. I, th. II, ad 1um. L'édition de 1924, p. 37, note 1, ajoute ces considérations qui ne sont pas inutiles pour faire comprendre l'explication et la dégager des critiques qui n'ont point manqué de l'assaillir : « Supposons un exemple : le Christ aurait simplement institué que dans l'Église existerait un rite sacramentel signifiant la communication du pouvoir sacerdotal avec la grâce correspondante, mais sans déterminer ce que serait ce rite dans son élément individuel et laissant aux apôtres le soin de choisir tel ou tel signe cérémoniel, apte d'ailleurs à cette signification. Or Pierre, supposons-le encore, aurait choisi en Occident la tradition des instruments du sacrifice et Jean, en Orient, l'imposition des mains, l'un et l'autre rite étant parfaitement apte à figurer la transmission du pouvoir du ministre au sujet. En de telles conjonctures, le choix fait par Pierre ou celui fait par Jean aurait été *une simple condition* qui, une fois posée, permettrait à l'institution divine d'obtenir son plein effet et de conférer (au rite choisi) tout ce qui constitue le signe sacramentel comme tel. » L'explication est excellente et n'a pas encore été, croyons-nous, suffisamment soulignée.

Cette explication satisfaisante montre qu'il n'est point nécessaire de recourir à l'hypothèse d'un développement de l'implicite à l'explicite, comme la formule P. Pourrat dans *La théologie sacramentaire* : « Le Sauveur n'aurait-il pas institué quelques sacrements à l'état implicite? Ne se serait-il pas contenté d'en poser les principes essentiels, desquels, après un développement plus ou moins long, seraient sortis les sacrements pleinement constitués? N'aurait-on pas, dans cette conception des origines des sacrements, l'explication de cette conscience explicite, relativement tardive, que l'Église a eue de certains de ses sacrements? Si donc il est permis, à la suite de Newman, de proposer une troisième hypothèse, ou plutôt de modifier un peu l'hypothèse de l'institution immédiate *in genere*, on peut dire que le Christ a institué immédiatement tous les sacrements; mais tous les sacrements n'ont pas été donnés à l'Église par le Sauveur pleinement constitués. Sur plusieurs, particulièrement essentiels au christianisme, le baptême et l'eucharistie par exemple, le Christ s'est expliqué complètement, si bien que l'Église, dès l'origine, a eu pleine et entière conscience de ces rites sacramentels. Quant aux autres, le Sauveur en a posé les principes essentiels; le développement devait montrer aux apôtres et à l'Église ce que le Maître a voulu faire. Jésus, en effet, ne pouvait pas tout dire à ses apôtres : *Non potestis portare modo*. De même qu'il a laissé à l'Esprit-Saint le soin de faire connaître explicitement à l'Église le dogme catholique révélé, ainsi il a pu confier à ce même Esprit la mission de dévoiler toutes les richesses de l'institution sacramentelle, lorsque les besoins de la société chrétienne grandissante l'exigeraient. On comprend alors pourquoi l'Église, d'après le témoignage de l'histoire, n'a pas eu, tout à fait dès l'origine, une conscience *pleine et entière* de quelques sacrements. La formule dont nous nous servirons pour énoncer cette doctrine assurément complexe, est celle-ci : Jésus a institué immédiatement et *explicitement* le baptême et l'eucharistie; il a institué immédiatement, mais *implicitement* les cinq autres sacrements. » *Op. cit.*, p. 273-274.

P. Pourrat explique lui-même que sa formule est trop absolue, car le degré d'implicitation n'est pas le même pour les cinq sacrements. Malgré cette restriction opportune, son explication a été critiquée. On lui a reproché d'invoquer à tort le patronage de Newman, de ressusciter dans l'intention implicite l'institution médiate, indirectement condamnée par le concile de Trente. Cf. Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 223, p. 98 (édit. de 1914); J. Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus*, Fribourg-en-B., 1912, p. 365 sq. Ces appréciations visiblement exagérées reçoivent une utile mise au point par de Smet, *op. cit.*, n. 98 (ancienne édition).

4. *Conclusion : trois principes de solution qu'il ne faut pas perdre de vue.* — Les hésitations et les divergences des théologiens proviennent vraisemblablement de ce qu'un certain nombre d'auteurs ne considèrent pas assez complètement trois principes théologiques qui s'imposent en la matière.

a) Premier principe. — C'est qu'il ne faut pas raisonner sur les sacrements en général d'après les principes qui peuvent, en toute rigueur, s'appliquer au baptême ou à l'eucharistie. D'excellents auteurs, comme Franzelin, *De sacramentis*, p. 187, n. 3, et Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. VI, Paderborn, 1906, p. 55 sq., ont voulu arguer de la détermination par le Christ des éléments spécifiques de l'eucharistie pour « démontrer » que les autres sacrements avaient été institués de même. Les analogies théologiques ne sauraient être invoquées devant des faits historiques précis. Et même, en soi, avant de les accepter, il faudrait démontrer qu'elles existent au point de justifier les déductions qu'on en veut tirer. Or, nous l'avons constaté, toute la théologie sacramentaire a été hésitante, incomplète, jusqu'au XIIe siècle, précisément parce que les Pères de l'Église et les auteurs ecclésiastiques ont senti que leurs conceptions ne pouvaient guère s'appliquer qu'au baptême et à l'eucharistie. Ou, pour mieux dire, il n'y eut de théologie sacramentaire qu'à propos du baptême et de l'eucharistie. A partir du XIIIe siècle, la systématisation scolastique a voulu uniformiser la notion du sacrement quel qu'en fût l'élément sensible. La doctrine hylémorphique (matière et forme des sacrements) n'a pas peu contribué à inciter les théologiens à une systématisation qui, forcément, comportait de regrettables assimilations. Tout en reconnaissant le bien fondé de cette doctrine, il faut en affirmer le caractère *très largement analogique* quand on l'applique aux différents sacrements. Voir MATIÈRE ET FORME, t. X, col. 351. Il n'est pas même certain théologiquement que « les sacrements de la Loi nouvelle se composent de choses (matière) et de paroles (forme) comme d'éléments *intrinsèques* et *constitutifs de leur essence*. » Col. 339. L'opinion scotiste n'a jamais été condamnée et admet que pour certains sacrements, seule la forme ou seule la matière, appartient à l'essence. *Ibid.* Il faut donc se montrer extrêmement large et se tenir en garde contre l'à-priorisme de certaines généralisations thomistes.

b) Deuxième principe. — C'est qu'il est contraire, non seulement à l'esprit, mais encore à la lettre du concile de Trente de vouloir y trouver un argument en faveur de l'institution immédiate des éléments spécifiques de tous les sacrements sans exception : « On écrit souvent sur la discussion au concile de Trente comme si l'on y avait examiné directement la valeur de chacune des théories (des anciens scolastiques sur l'institution des sacrements) et pris une décision en conséquence. La vérité est que les procès-verbaux ne portent pas trace d'une pareille attitude... Le premier projet écartait résolument, ainsi que le portait le programme général du concile, les questions controversées entre catholiques. D'autre part, puisque c'est à l'initiative d'un franciscain, Richard du Mans,

qu'est due la mise à l'ordre du jour de la doctrine de l'institution (cf. *Conc. Trid.*, édit. Ehses, t. v, p. 845), il y a peu de vraisemblance qu'il ait cherché à provoquer la condamnation des deux illustres docteurs de son ordre, Alexandre et saint Bonaventure. Ce qu'on a voulu nettement frapper, c'est l'erreur niant l'origine divine des sacrements et leur refusant tout rapport avec l'œuvre de Jésus-Christ, pour en faire un *figmentum humanum.* » F. Cavallera, *Le décret du concile de Trente sur les sacrements en général*, dans *Bulletin de Toulouse*, 1914, p. 416.

L'expression *salva illorum substantia* de la session XXI, c. II, n'apporte aucune lumière qui permette de dirimer la controverse entre partisans, pour certains sacrements, de l'institution *in genere* et partisans de l'institution *in specie.* Il s'agit ici uniquement d'affirmer le pouvoir de l'Église dans la dispensation des sacrements. Déjà la question avait été amorcée de très loin au canon 13, de la VIIe session, des sacrements en général. Anathème est porté contre quiconque « dit que les rites reçus et approuvés dans l'Église catholique et qui sont en usage dans l'administration solennelle des sacrements, peuvent être sans péché ou méprisés ou omis, selon qu'il plaît aux ministres, ou être changés en d'autres nouveaux, par tout pasteur des églises, quel qu'il soit. » Voir plus loin, col. 612. Toutefois le concile se garde bien de légiférer sur la validité ou l'invalidité des sacrements ainsi administrés. Au c. III de l'extrême-onction, le concile déclare que « l'Église romaine... n'observe, dans l'administration de cette onction, *en ce qui touche à la substance même du sacrement*, que ce qui a été prescrit par le bienheureux Jacques. » Denz.-Bannw., n. 910. Mais le c. II de la session XXI formule une doctrine positive; il distingue la substance des éléments constitutifs du sacrement et tout ce qui est accidentel. L'Église déclare qu'elle ne peut exercer son autorité que sur l'élément accidentel. Mais *elle ne dit pas en quoi consiste « la substance » des sacrements.* Elle ne dit pas surtout qu'il y a, dans tous les sacrements et pour chacun d'eux, équivalence parfaite entre « forme et matière » et « substance ». La conception hylémorphique ne doit pas être appliquée aux sacrements avec cette rigueur métaphysique. Et partant, on doit se défier de toute systématisation qui possède cette équivalence à sa base. Or, c'est là précisément le point de départ de l'opinion qui, dans l'institution immédiate des sacrements par le Christ, ne peut concevoir qu'une institution des éléments sensibles spécifiques.

Dans son premier article *Salva illorum substantia* (*Gregorianum*, 1922, p. 385-419), le P. Lennerz montre que les théologiens du temps du concile étaient partagés entre les deux opinions et n'enseignaient pas, pour tous les sacrements, l'institution divine *in forma specifica.* Il cite : de Lugo (p. 387), au sujet des changements introduits dans la matière et la forme du sacrement de l'ordre; Jean Eck (p. 390), au sujet du baptême *in nomine Jesu;* Albert Pighi (p. 391), au sujet du sacrement de l'ordre; Jean Gropper (p. 392), au sujet des modifications apportées dans l'administration du baptême (baptême des petits enfants, baptême des cliniques); le cardinal Gaspard Contarini (p. 396), au sujet des changements et additions dans la matière de la confirmation. Si Melchior Cano (p. 397) semble adopter des formules plus rigides, il n'en est pas de même de Pierre Soto (p. 400 sq.) qui écrit expressément : *Ubi de modo tradendi hanc potestatem (ordinem) non est certum aliquid institutum a Christo, potest Ecclesia constituere quibus vel verbis vel actibus vel signis aliis in ejusmodi traditione utendum sit. De institutione sacerdotum*, lect. IV, édit. de Dillingen, 1558, fol. 344 *b*. Ruard Tapper (p. 403) approuve, lui aussi, l'enseignement probable des docteurs catholiques qui affirment *ab apostolis quædam sacramenta ex Christi commissione et suggestione Spiritus ejus esse instituta et alterata in forma et materia. Explicatio articulorum venerandæ facultatis sacræ theologiæ generalis studii Lovaniensis*, Louvain, 1555, a. 3, t. I, p. 3. Et très expressément il déclare que la confirmation fut instituée *saltem in genere*, a. 12, p. 230. Par contre, Dominique Soto (p. 411 sq.) est partisan de l'institution *in forma specifica*, au point que, pour lui, l'imposition des mains dans l'ordination primitive ne fut qu'un sacramental, tandis que, seule, la tradition du calice et de l'hostie fait partie de l'essence du sacrement. Et il faut en dire autant de l'imposition de la main et de l'onction dans la confirmation. *In IV*um *Sent.*, dist. XXIV, q. I, a. 4. Jean Slotan, O. P. (p. 415), est, au contraire, partisan des variations et changements introduits par l'Église dans la forme et la matière de certains sacrements, *Disputationum adversus hæreticos*, Cologne, 1558, p. 322.

Dans son second article (*Gregorianum*, 1922, p. 524-557), le P. Lennerz, s'inspirant des actes du concile, montre que l'intention du concile n'a jamais été de dirimer par la formule *salva illorum substantia* la controverse entre partisans de l'institution *in genere* et l'institution *in specie* et qu'on ne saurait déduire de la formule conciliaire l'institution *in specie.* L'article montre enfin comment l'une ou l'autre explication se concilie avec la doctrine du concile.

c) Troisième principe. — Il donne la clé de cette double conciliation. Ou plutôt, il s'agit ici moins d'un principe que d'une considération théologique propre à résoudre les difficultés. On a vu plus haut, voir col. 533, que Jean de Saint-Thomas enseigne que l'être propre des sacrements réside essentiellement dans la signification que leur attache la volonté du Christ, en les destinant à produire la grâce qu'ils signifient. Cette destination surnaturelle à produire la grâce attachée à la signification que leur confère la volonté du Christ, voilà, à proprement parler, ce sur quoi porte l'institution du Christ : *Esse causativum (gratiæ) potest dupliciter accipi, uno modo quantum ad* DESTINATIONEM *ipsius sacramenti ut sit causa, quia videlicet cum ex se non habeat causare gratiam, ex institutione Christi Domini habent sacramenta* ESSE DESTINATA *ad causandam illam.* Mais, pour produire en fait la grâce, comme instruments de la passion du Sauveur, l'être intentionnel qui constitue proprement l'être sacramentel ne suffit plus : le sacrement doit, sous ce rapport, renfermer un élément sensible capable de recevoir l'influence instrumentale nécessaire à la production de la grâce. *Alio modo quantum ad susceptionem influxus physici instrumentalis, quem recipiunt sacramenta a Christo Domino et virtute passionis ejus. Quantum ad hoc secundum, esse causativum gratiæ, aliquid reale est, et competit sacramentis ratione sui materialis...* Sous le premier aspect, nous avons l'essentiel du sacrement, conforme à l'institution qu'en a faite le Christ, parce que cette institution ne vise pas seulement à déterminer les signes de la grâce, mais à déterminer les signes productifs de la grâce et, en raison de leur élément matériel, doués de la causalité instrumentale nécessaire à cette production. *Quoad primum vero essentiale est sacramento secundum talem institutionem ejus, quia institutio Christi Domini non solum fuit destinare signa gratiæ, sed destinare signa causativa gratiæ et participativa causalitatis instrumentalis ratione sui materialis.* Et ainsi, nous pouvons conclure que l'élément sensible des sacrements qui reçoit l'influx instrumental pour produire la grâce, n'est pas, en dernière analyse, la raison quidditative et essentielle du sacrement; ce qui est essentiel dans le sacrement, en raison même de l'institution du Christ, c'est que le signe sacramentel, institué par Jésus,

s'attache à un élément capable de recevoir cet influx et de produire la grâce : *esse destinata ut causant, essentiale ipsis* (sacramentis) *est ex vi institutionis Christi Domini.* Jean de Saint-Thomas, disp. XXII, a. 1, n. 16.

On constate, par cette analyse d'un concept sacramentel assez peu étudié jusqu'aujourd'hui, en quel sens nouveau pourrait être orientée l'explication du *salva illorum substantia* et, partant, de l'institution immédiate des sacrements par le Christ. Cette institution immédiate porterait directement sur l'être intentionnel qui, au sens de Jean de Saint-Thomas, constitue l'élément formel du sacrement et, par voie de conséquence, sur l'*aptitude* de l'élément matériel (forme et matière) à signifier sacramentellement la grâce et à recevoir l'influence instrumentale de la passion du Sauveur pour produire cette grâce. Dans cette conception, la détermination matérielle, physique, pourrait-on dire, de l'élément sensible et réel du sacrement devient une question secondaire, n'entrant pas nécessairement, quand le Christ ne l'a pas faite lui-même, dans la « substance » du sacrement.

Mais pour admettre cette solution, il faut délibérément abandonner la notion du sacrement uniquement composé d'un élément formel et d'un élément matériel. Cette notion est exacte, mais incomplète; et il faut reprendre l'assertion du dominicain espagnol, d'une double composition dans tout sacrement : de l'être intentionnel émané de la volonté du Christ et de l'élément sensible et, dans l'élément sensible, des paroles (forme) et des choses (matière). Voir Jean de Saint-Thomas, ci-dessus, col. 533 et a. 1, dub. II, n. 36.

V. Dogme et théologie de la causalité sacramentelle. — L'étude de l'Écriture, voir col. 495-498, et de la Tradition, col. 498-527, montre que l'efficacité des sacrements dans la production de la grâce est une vérité qui va puiser aux meilleures sources dogmatiques. Aussi les grands auteurs du XIIe siècle qui ont fourni les premières formules générales d'une théologie sacramentaire n'hésitent pas à déclarer, en termes équivalents ou exprès, que les sacrements « contiennent la grâce invisible et spirituelle » (Hugues de Saint-Victor, voir col. 529), qu'ils sont « la forme visible de la grâce invisible contenue en eux et conférée par eux, n'étant pas seulement doués de signification, mais encore d'efficacité à son endroit » (*Summa sententiarum*, voir ci-dessus, col. 547). Pierre Lombard emploie même le mot de cause : *sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratiæ Dei, et invisibilis gratiæ forma, ut ipsius imaginem gerat et* CAUSA *existat. IV Sent.*, dist. 1, n. 2 (voir col. 530). Le terme « cause de la grâce » est donc entré dans la terminologie catholique. Mais il reste à faire la proposition authentique de la causalité des sacrements; et les théologiens auront encore à analyser les aspects théologiques de cette causalité. Nous verrons successivement : 1° les premiers tâtonnements des théologiens dans l'exposé et l'explication du dogme de la causalité sacramentelle; 2° les négations hérétiques et les définitions du concile de Trente; 3° les systèmes explicatifs des théologiens posttridentins.

I. Les premiers tâtonnements des théologiens dans l'exposé et l'explication du dogme de la causalité des sacrements. — On se ferait illusion en s'imaginant les scolastiques du Moyen Age — saint Thomas y compris — attachés à des systèmes aux contours bien déterminés. Nous n'en sommes encore, au XIIIe siècle, qu'à une période de tâtonnements où, jusqu'au sein de la même école théologique ou famille religieuse, les affirmations disparates se rencontrent. Plusieurs florilèges de textes relatifs à la causalité des sacrements chez les anciens théologiens ont été récemment édités, qui sont une démonstration de cette vérité : Willibrord Lampen, O. F. M., *De causalitate sacramentorum juxta scholam franciscanam*, Bonn, 1931; M. Gierens, S. J., *De causalitate sacramentorum..., textus scholasticorum principaliorum*, Rome, 1935; H.-D. Simonin, O. P., et G. Meersseman, O. P., *De sacramentorum efficientia apud theologos ord. prædicatorum (1229-1276)*, Rome, 1936.

1° *Avant saint Thomas.* — 1. *Guillaume d'Auvergne* († 1249). — Tout comme Hugues de Saint-Victor, l'auteur de la *Summa sententiarum* et Pierre Lombard, Guillaume se contente d'affirmer en général l'efficacité sacramentelle par rapport à la grâce, tout en rappelant que l'auteur de la grâce est Dieu seul, lequel, en l'occurrence, est présent par sa vertu, et opère dans le sacrement. *Si quis autem quæsierit utrum sanctificatio ex aqua sit, sciendum est quod non, sed ex solo Deo datore, qui invocatus ad hoc adest et assistit et operatur intus ad similitudinem et proportionem ejus quod aqua habet operari exterius. De sacramentis in speciali*, t. I, Paris, 1674, col. 418 *b*. Cf. Gierens, *op. cit.*, p. 24.

2. *Prévostin.* — Il distingue entre *opera operantia* et *opera operata*, cette dernière expression étant réservée aux sacrements et sacrifices. Les sacrements justifient en ce sens qu'ils contiennent la grâce qui justifie : *attribuitur continenti, quod est contenti, nam sacramenta* [*sunt*] *vasa gratiarum. Summa, Cod. Erlangen 253*, fol. 48 *b*, c. I, cité dans Fr. Gillmann, *Zur Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre*, p. 10 sq.; Gierens, p. 27. Cette dernière formule est empruntée à Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. I, part. IX, c. IV : *Vasa sunt spiritualis gratiæ sacramenta; ...non ergo ad hoc instituta sunt sacramenta ut ex eis esset quod in eis esset. P. L.*, t. CLXXVI, col. 322.

3. *Guillaume d'Auxerre* († vers 1230). — Chez lui, même conception du sacrement, « vase de la grâce », *sacramenta justificant tanquam medicinalia vasa, quia in ipsis sacramentis datur gratia.* Toutefois, nous trouvons chez ce théologien une affirmation non déguisée de l'efficacité instrumentale du sacrement : *sacramenta justificant, non ergo solus Deus.* Si les sacrements n'avaient pas une action réelle dans la sanctification des âmes, l'effet sanctificateur ne serait pas attaché à telle matière déterminée : *sicut baptismus si fieret in alio liquore quam in aqua, non prodesset.* Quelle explication donner de l'efficacité propre au sacrement comme tel ? Guillaume propose un système déjà nettement accusé : *Gratia contenta in sacramentis justificat; unde sacramenta non justificant tanquam causa efficiens, sed tanquam causa materialis.* C'est la théorie de la « causalité dispositive » qui commence à s'affirmer. Dans le baptême, la disposition à la grâce est le caractère : *character baptismalis est causa integræ gratiæ materialis...; est summa et consumptissima præparatio materialis ad infusionem gratiæ.* C'est en transposant au caractère ce que le pseudo-Denys dit du baptême lui-même *(De divinis nominibus*, c. IV, § 10, *P. G.*, t. III, col. 716), que Guillaume construit son système. Cf. F. Brommer, *Die Lehre vom sakramentalen Charackter in der Scholastik*, Paderborn, 1908, p. 50, note 1. Voir les textes de Guillaume, dans Gierens, *op. cit.*, p. 27-29.

4. *Alexandre de Halès.* — La théorie de la causalité dispositive va prendre avec lui un singulier relief, grâce à la théorie de l'*ornatus animæ*, qui est l'effet direct et immédiat du sacrement. [Nous faisons ici abstraction de la question critique de l'attribution à Alexandre de cette partie de la *Summa theologica* qui pourrait avoir pour auteur Guillaume de Méliton ou un autre franciscain.] Voici l'essentiel de la théorie : *Respondeo sine præjudicio melioris sententiæ, opinando dico, nihil asserendo, quod sacramenta sunt*

causæ alicujus effectus in anima, non dico solum « disponendo » sed « efficiendo »; efficiunt enim simpliciter, characterizando et ornando. Unde dico, quod singula sacramenta aliquo modo ornant animam vel imprimendo characterem, vel alio modo signando, et hujusmodi ornatus sive signationis sunt sacramenta causa efficiens. Mais, par delà cet effet direct et immédiat, les sacrements produisent la grâce. A quel titre? Repoussant l'explication d'une condition *sine qua non*, tout au plus bonne à expliquer l'efficacité des sacrements de l'ancienne Loi, Alexandre recourt à l'explication d'une disposition appelant ou produisant la grâce : *Sine præjudicio melioris sententiæ dicendum est, quod sacramenta sunt causæ per modum materialis disponentis vel efficientis, large sumendo. Disponunt enim hominem et aptiorem reddunt ad gratiæ susceptionem, et etiam gratiam infusam ad operandum expeditiorem. Unde sunt causa gratiæ, non quantum ad esse, sed quantum ad inesse modo convenientiori sive conformiori, et quantum ad modum operandi expeditiorem.* Il faut donc dire qu'en même temps que le sacrement agit sensiblement sur le corps, une vertu spirituelle produit la sanctification de l'âme, appelée par la bénédiction sacramentelle, forme spirituelle atteignant l'âme et la disposant à la grâce : *actio sacramenti ut est sacramentum non est per sensibilem qualitatem in se, sed per virtutem formæ intelligibilis, quæ est benedictio, qua agit disponendo, ut tali facta intinctione vel inunctione circa corpus, fiat a virtute spirituali talis sanctificatio in anima.* Cette vertu spirituelle n'appartient pas par nature à l'élément corporel du sacrement; mais c'est une vertu surnaturelle qui lui est communiquée par la passion du Christ. En un bref et saisissant raccourci, Alexandre fait la synthèse de sa doctrine sur la causalité sacramentaire : *Deus justificat sicut causa efficiens separata; gratia justificat sicut causa conjuncta et in hoc ordine fides et charitas dicuntur justificare. Sacerdos vero dicitur justificare sive sanctificare ministerio; sacramenta vero dicuntur justificare sive sanctificare disponendo; mandata vero dicuntur justificare dirigendo et in hoc ordine est lex justificans; opera vero dicuntur justificare exercitio. Summa theologica*, part. IV, q. v, a. 5. Les textes dans W. Lampen, *op. cit.*, p. 6, 17; Gierens, *op. cit.*, p. 30-33.

5. *Saint Bonaventure.* — Il reprend encore la comparaison du vase contenant la grâce. C'est par leur intermédiaire que la sanctification passe dans l'âme; c'est en ce sens que « les sacrements de la Loi nouvelle sont causes de la grâce et font ce qu'ils figurent. » *In IVum Sent.*, dist. I, part. I, a. 1, q. III. Dans la question suivante (IV), Bonaventure établit le mode de causalité. Il rappelle une première opinion — celle d'Alexandre de Halès — selon laquelle les sacrements renferment une vertu créée, par laquelle ils influent sur l'âme et possèdent une causalité s'exerçant différemment selon leur objet. Par rapport à la grâce sanctifiante, ils sont cause *sina qua non;* par rapport à l'impression d'un caractère ou d'un ornement dans l'âme, ils sont cause *efficiente;* par rapport à la vertu qu'ils possèdent pour diminuer la concupiscence ou revigorer les puissances de l'âme, ils sont cause *dispositive*. Cette disposition est, non du côté de Dieu, mais du côté de l'âme : *non disponit a parte agentis, qui est Deus, sed a parte suscipientis, quod est anima.* La raison dernière d'un tel système, c'est que la grâce est créée *ex nihilo;* donc le sacrement ne dispose pas à la grâce *ratione ejus ex quo, sed ratione ejus in quod recipitur.* Nous retrouverons cette conception à la base de toute opinion préconisant la causalité dispositive.

Mais Bonaventure, sans réprouver cette explication, en propose une autre qu'il estime meilleure et prend à Guillaume d'Auvergne. Dans le sacrement il n'y a aucune vertu ni efficiente, ni dispositive par rapport à la grâce; mais il y a une assistance divine. Dieu agit donc en même temps que le sacrement, tout comme à Naaman le Lépreux, Élisée ordonna de se laver dans l'eau du Jourdain et simultanément Dieu opéra la guérison du malade. La vertu du sacrement n'est donc pas une qualité qui s'y adjoint, mais un simple rapport à la production de la grâce par Dieu et ce, en raison de l'institution divine, *ex tali pactione Dominus astrinxit se quodam modo ad dandam gratiam suscipienti sacramentum; astringit enim quodam modo Deum ad conferendum, et ideo dicitur habere virtutem ad efficiendum et etiam disponendum.* W. Lampen, *op. cit.*, p. 22, 25-26; cf. Gierens, *op. cit.*, p. 34-35.

Le *Breviloquium*, part. VI, c. I, résume bien la pensée du Docteur séraphique : *Postremo, quoniam per hujusmodi signa sensibilia, divinitus instituta, gratia Spiritus Sancti suscipitur et in eis ab accedentibus invenitur, hinc est, quod hujusmodi sacramenta dicuntur gratiæ vasa et causa, non quia gratia in eis substantialiter contineatur nec causaliter efficiatur, cum in sola anima habeat collocari et a solo Deo habeat infundi, sed quia in illis et per illa gratiam curationis a summo medico Christo ex divino decreto oporteat hauriri, licet Deus non alligaverit suam potentiam sacramentis.* W. Lampen, *op. cit.*, p. 4.

On le voit, ici encore la doctrine est commandée par la thèse d'une création proprement dite de la grâce.

6. *L'école dominicaine.* — L'école dominicaine nous offre déjà, à cette époque, d'intéressants représentants. Voir H.-D. Simonin et G. Meersseman, *De sacramentorum efficacia apud theologos ordinis prædicatorum*, p. 3-57.

a) Roland de Crémone († 1259). — Il dépend à coup sûr de Guillaume d'Auxerre. Pour lui, les sacrements ne causent la grâce qu'en tant qu'ils disposent l'âme à la réception de la grâce : *Deus justificat creando gratiam in anima; sacramenta justificant aptando animam ad receptionem sacramentalis rei, id est gratiæ. Unde sacramenta sunt causa materialis adaptans justificationis. In IVum Sent.*, dist. I, *op. cit.*, p. 2-3.

b) Hugues de Saint-Cher († 1263). — Il emploie des formules assez générales que les écoles les plus divergentes pourraient s'approprier : *sacramenta novæ Legis efficiunt quod figurant, et justificant... id est : Deus per illam vim, quam dat sacramento, efficit quod sacramentum figurat.* Et comme conclusion : *Quod solus Deus justificat, verum est : auctoritate; sacerdos autem : ministerio; sacramentum vero : causaliter, sacramentum dico novæ Legis, quia sacramenta veteris Legis tantum occasionaliter... In IVum Sent.*, dist. I, *op. cit.*, p. 8-9.

c) Richard de Fishacre († 1248). — Il propose une solution apparentée à celle de Guillaume d'Auvergne et de saint Bonaventure (deuxième opinion) : *Justificationis factæ in anima tota causa immediata efficiens est Deus Trinitas.* Le sacrement est dit cependant faire ce qu'il figure parce que, sans eux, Dieu n'agirait pas. L'exemple de la guérison de Naaman est repris pour l'expliquer. La relation qui existe entre l'eau du baptême et la justification dépend de la volonté divine : *fœdus ergo quod pactum est inter Deum et homines in sacramentis est. In IVum Sent.*, dist. I, *op. cit.*, p. 16-18.

d) Robert de Kilwardby († 1278). — Il rappelle tout d'abord — comme saint Bonaventure — les deux opinions courantes, indiquant, comme le Docteur séraphique, la seconde comme plus probable. Puis il propose une troisième explication qui lui paraît plus simple et suppose deux sortes de justifications : l'une extérieure, effet du sacrement, l'autre intérieure, effet de la foi dont le sacrement est l'occasion, ces deux justifications ayant d'ailleurs Dieu comme cause efficiente. *Sacramenta, quia assimilant hominem divinæ voluntati, justificant, sed non ut causa efficiens, sed ut*

formatis. Deus enim est principalis causa, et ipse est efficiens respectu utriusque, quia fidem agit intra per seipsum, sacramentum extra per ministrum. C'est donc à la présence de la foi, excitée dans l'âme par la réception des sacrements, que Dieu intervient et justifie intérieurement l'homme. Quant aux petits enfants qui ne peuvent encore éprouver les mouvements de la foi, la foi de l'Église catholique et des autres suffit à justifier l'intervention divine en leur faveur. *Ipse [Deus] ad præsentiam fidei in aliis et actualis susceptionis sacramentorum operatur per semetipsum spiritualiter habitualem justitiam interius in ipsis parvulis. In IVum Sent.*, dist. I, *op. cit.*, p. 28, 30.

c) Albert le Grand. — Il semble incliner vers une causalité efficiente par mode de disposition : *sacramentum est causa ut disponens in subjecto et est dispositio quæ est necessitas, quantum in se est.* Seule, la fiction du sujet peut empêcher la disposition d'aboutir à l'effet *(res)* du sacrement. *In IVum Sent.*, dist. I, B, a. 6, q. II, ad 1um. H.-D. Simonin, *op. cit.*, p. 53 ; Gierens, *op. cit.*, p. 38.

f) Hugues de Strasbourg. — Il se rapproche beaucoup de Guillaume d'Auvergne, de Bonaventure (deuxième opinion) et de Richard de Fishacre. Les sacrements sont dits vases et cause de grâce, *non quod in eis gratia substantialiter contineatur vel causaliter efficiatur, cum in sola anima habeat collocari et a solo Deo infundi, sed quia in illis et per illa gratiam curationis a summo medico Christo oportet hauriri, licet non alligaverit potentiam suam sacramentis... Compendium theologiæ*, l. VI, c. IV, dans *Alberti M. opera omnia*, édit. Borgnet, t. XXXIV, p. 203; H.-D. Simonin, *op. cit.*, p. 56.

7. *Appréciation générale.* — Si nous mettons à part l'opinion personnelle de Richard de Kilwardby, qui semble au premier abord un prélude lointain à la doctrine sacramentaire de Luther, on constate, dans l'ensemble des théologiens qui ont précédé saint Thomas, les deux grands courants signalés déjà par plusieurs d'entre eux, notamment par saint Bonaventure : d'une part, ceux qui accordent aux sacrements la vertu de produire dans l'âme une disposition à la grâce; d'autre part, ceux qui, recourant à l'explication de l'assistance divine présente dans le sacrement, enseignent qu'en vertu du pacte divin, chaque fois que le sacrement est administré Dieu confère directement la grâce. Les premiers paraissent les précurseurs de la causalité dispositive; les seconds s'apparentent aux futurs tenants de la causalité morale. Observons toutefois que saint Bonaventure comme Alexandre de Halès et, plus tard, Richard de Médiavilla et Duns Scot sont représentés comme ayant enseigné une causalité improprement dite de condition *sine qua non.* On l'a vu, pour les deux premiers auteurs cités, on le verra plus loin pour les deux autres, l'assertion est contestable. Cf. Henriquet, *De causalitate sacramentorum juxta codicem autographum S. Bonaventuræ*, dans *Antonianum*, 1933, p. 377 sq.; P. Remy, *La causalité des sacrements d'après saint Bonaventure*, dans les *Études franciscaines*, 1930, p. 324 sq.

2° *Saint Thomas d'Aquin.* — Il convient d'exposer les textes avant les discussions exégétiques auxquelles ils donnent lieu.

1. *Exposé des textes.* — *a)* Dans le *Commentaire des Sentences*, l. IV, dist. I, q. I, a. 4, saint Thomas répond à diverses questions touchant la causalité des sacrements.

Tout d'abord, tous sont obligés de confesser que les sacrements de la Loi nouvelle sont, au moins d'une certaine manière, cause de la grâce. Rejetant l'opinion qui considère le sacrement simplement comme une condition *sine qua non*, saint Thomas s'arrête à l'explication des auteurs qui envisagent, dans l'âme, un double effet sacramentel : l'un, *sacramentum et res*, c'est-à-dire le caractère ou, dans les sacrements n'imprimant pas de caractère, un ornement de l'âme; l'autre, *res sacramenti*, c'est-à-dire la grâce. Par rapport au premier effet, le sacrement extérieur est cause efficiente, mais par rapport au second, il ne produit dans l'âme qu'une disposition appelant nécessairement la grâce, à moins que le sujet n'y mette obstacle.

La première opinion est rejetée par saint Thomas parce qu'elle ne lui semble pas suffisamment tenir compte de la notion de causalité : le rapport existant entre le signe extérieur et l'effet de la divine miséricorde dans l'âme ne dépendant que de la volonté divine, ne confère au sacrement aucune causalité véritable. Le sacrement demeure un signe et rien qu'un signe, tout comme le denier en plomb donné en échange d'une somme d'argent. L'autre solution est *magis theologis et dictis sanctorum conveniens.* Elle répond mieux à la notion de la causalité instrumentale, qui est celle des sacrements. L'instrument, en effet, mû par la cause principale, atteint toujours un effet supérieur à l'effet qu'il produirait naturellement, soit la perfection dernière produite par la cause principale, soit une disposition à cette perfection. Or, dans la justification, Dieu est la cause principale et ne se sert des sacrements que comme d'instruments dont la nature même de l'homme montre la convenance. L'action propre de ces instruments, envisagés comme causes naturelles, est une action purement extérieure sur le corps : ablution, onction, etc. Mais, en tant qu'instruments de la divine miséricorde, les sacrements atteignent un premier effet dans l'âme elle-même, le caractère ou quelque chose d'analogue. Quant au dernier effet, qui est la grâce, *non pertingunt etiam instrumentaliter, nisi dispositive, in quantum hoc ad quod instrumentaliter effective pertingunt est dispositio, quæ est necessitas, quantum in se est, ad gratiæ susceptionem.* Id., sol. 1.

La suite des questions abordées renforce l'impression que saint Thomas enseigne ici la « causalité dispositive ». Dans la première opinion rejetée, la vertu sacramentelle n'est qu'une simple relation à l'effet surnaturel attaché par Dieu à la réception du sacrement; dans la seconde, c'est un être réel, mais incomplet, motion reçue de la cause principale et qui ne fait qu'y passer pour atteindre son effet. Id., sol. 2. L'efficacité de cette vertu a trois sources : l'institution du Christ, comme cause principale agissante; la passion du Christ, comme cause méritoire; la foi de l'Église reliant l'instrument à l'agent principal. Sol. 3. C'est en raison de cette motion qui passe dans le sacrement qu'on peut dire des sacrements qu'ils contiennent la grâce. Ainsi la grâce est dans le sacrement comme dans sa cause instrumentale dispositive : *sacramentum etiam instrumentaliter non attingit directe ad ipsam gratiam, sed dispositive* (sol. 4), tandis que l'« intention » ou « vertu » qui dirige l'action sacramentelle est dans le sacrement comme dans son sujet. *Ibid.*, ad 1um. C'est en ce sens qu'il faut interpréter la comparaison des sacrements « vases » de la grâce. *Ibid.*, ad 2um. Enfin, la grâce produite par les sacrements est dite grâce *sacramentelle;* elle se diversifie selon la diversité des défauts que doivent corriger les sacrements. Elle n'est pas séparable de la grâce qui accompagne les vertus et les dons, laquelle est une sorte de continuation de la grâce sacramentelle. Sol. 5.

Dans la dist. V, q. I, a. 2, saint Thomas expose comment les ministres du sacrement coopèrent à l'œuvre de sanctification dont Dieu est la cause efficiente. Il ne s'agit pas d'une coopération dont l'efficacité emprunterait sa valeur à l'œuvre accomplie par le ministre lui-même, *ex opere operante*, mais d'une coopération dont la valeur est tout entière *ex opere*

operato. C'est la coopération du ministère, dont saint Paul a dit : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi* (I Cor., IV, 1).

b) Dans les *Questions disputées*, même doctrine, avec cependant quelques nuances de précisions sur les rapports de la « disposition » causée par le sacrement à l'effet dernier produit par Dieu dans l'âme. Dans le *De veritate*, q. XXVII, a. 4, après avoir exclu l'opinion de la condition *sine qua non*, saint Thomas s'attache à démontrer que les sacrements de la Loi nouvelle *aliquid ad gratiam habendam operantur*. Or, ni le sacrement, ni aucune créature ne peut donner la grâce par une action propre; c'est donc par une *action instrumentale* que les sacrements opèrent dans la production de la grâce... Comme tout instrument, le sacrement possède une double action; l'une répondant à sa forme propre, comme laver et oindre, l'autre exercée en vertu de la forme de l'agent principal, Dieu, et c'est justifier... Cette vertu reçue de l'agent principal n'a qu'un être incomplet, motion spirituelle dans un être matériel; mais elle élève le sacrement jusqu'à l'effet produit par Dieu, jusqu'à la grâce. Toutefois les sacrements ne produisent la grâce que *per modum instrumentorum disponentium*. Ad 3um. Et c'est dans le même sens que l'« illumination » de l'âme par la grâce est une œuvre proprement divine, à laquelle cependant peuvent coopérer les créatures, *instrumentaliter et dispositive*. Ad 9um.

Le *De potentia* apporte une précision intéressante au sujet de la coopération instrumentale qu'une simple créature peut apporter à Dieu dans une œuvre de création. Quelque chose peut être dit créé de deux façons. Certains êtres sont créés sans aucune matière présupposée, ni *dans* laquelle *(in qua)*, ni *de* laquelle *(ex qua)* soit produit l'être créé : à une telle création, la nature ne peut coopérer dispositivement. Certains êtres sont créés, mais *dans* une matière présupposée : l'âme humaine, par exemple. Or, du côté de cette matière dans laquelle se réalise l'œuvre créatrice, la nature peut agir *dispositivement*, sans cependant atteindre la substance même de l'être créé; ainsi les sacrements agissent instrumentalement et dispositivement. Ad 7um et ad 8um.

c) La question *quodlibétale XII*, q. X, ne parle plus de causalité dispositive, mais simplement de causalité instrumentale; mais saint Thomas ajoute ici une comparaison tirée de la causalité instrumentale de l'humanité du Christ dans l'accomplissement des miracles, pour faire comprendre la notion d'*instrumentum conjunctum* dans le sacrement : *Duplex est virtus : scilicet propria et instrumentalis, ...et sic sacramenta habent virtutem spiritualem instrumentalem ad spiritualem effectum, quia, cum sacramentum adhibetur cum invocatione divina, efficit hunc effectum. Et hoc est conveniens, quia Verbum, per quod omnia sacramenta habent virtutem, habuit carnem et fuit Verbum Dei; et sicut caro Christi habuit virtutem instrumentalem ad faciendum miracula propter conjunctionem ad Verbum, ita sacramenta per continuationem ad Christum crucifixum et passum efficaciam habent.* Cf. *Summa cont. gent.*, l. IV, c. XLI.

d) La *Somme théologique*, du moins dans la III^a pars, q. LXII, où se trouve exposée la doctrine de la causalité sacramentelle, est muette sur la causalité dispositive. La matière est traitée en six articles.

a. Les sacrements de la Loi nouvelle sont-ils causes de la grâce? (a. 1). — Après avoir, comme dans le *Commentaire* et le *De veritate*, exclu la première opinion qui fait des sacrements de la Loi nouvelle de simples signes de la grâce, saint Thomas accueille la seconde opinion qu'il illustre de ses considérations habituelles sur la causalité principale et la causalité instrumentale. Les sacrements de la Loi nouvelle sont *cause* de la grâce, en tant qu'*instruments* mus par la vertu divine; et c'est en tant qu'instruments de la puissance divine qu'ils atteignent l'âme. Voir surtout l'ad 2um.

b. La grâce sacramentelle ajoute-t-elle quelque chose à la grâce des vertus et des dons? (a. 2). — Nous verrons plus loin, col. 585, l'évolution de la pensée de saint Thomas à ce sujet. Notons toutefois ici qu'au lieu de faire des grâces sacramentelles des dispositions à la grâce habituelle, comme il semble le faire ailleurs : *In IV^{um} Sent.*, dist. I, q. I, a. 4, sol. 1, et *De veritate*, q. XXVI, a. 7, saint Thomas ne fait ici de la grâce sacramentelle qu'un complément de la grâce habituelle. Serait-ce un indice d'évolution de la causalité dispositive à la causalité dite perfective?

c. Les sacrements contiennent-ils la grâce? (a. 3). — La grâce n'est pas contenue dans le sacrement simplement comme dans un signe, mais aussi comme dans une cause. Étant causes instrumentales de la grâce, les sacrements de la Loi nouvelle contiennent la grâce d'une manière plus spéciale que les sacrements de la Loi ancienne, qui étaient de simples signes. Toutefois, ils la contiennent non sous une forme parfaite et permanente qui ne saurait exister que dans la cause principale, mais sous la forme passagère et imparfaite propre à la vertu instrumentale. « Au fond, cela revient à dire que dans le sacrement se trouve une vertu qui va à causer la grâce. » Th. Pègues, *Commentaire littéral*, t. XVII, p. 99. On sait que l'expression *continent gratiam* a été canonisée au concile de Trente, sess. VII, can. 6. Voir col. 606.

d. Les sacrements renferment-ils une vertu, cause de la grâce? (a. 4). — Ceux qui admettent que les sacrements causent la grâce par une sorte de concomitance, ne peuvent concevoir d'autre vertu sacramentelle que la vertu de la puissance divine « coassistante », laquelle opère directement l'effet sacramentel. Mais, si le sacrement est vraiment cause instrumentale de la grâce, il faut lui accorder une vertu instrumentale proportionnée à la nature de l'instrument, vertu ne possédant qu'un être incomplet, sorte de mouvement spirituel transitoire, vertu que Dieu ordonne à la production d'un effet spirituel (ad 1um) et dont le sujet est l'élément sensible composé de paroles et de choses unies dans l'unité du sacrement. Ad 4um.

e. Enfin, les sacrements agissent en tant qu'instruments unis (instrumentum conjunctum) à l'humanité du Christ et, par l'humanité, à la divinité, « de sorte que la vertu salutaire dérive de la divinité du Christ par son humanité jusque dans les sacrements eux-mêmes » (a. 5).

2. *Discussions sur la pensée de saint Thomas.* — Saint Thomas étant le « maître commun », il est tout naturel que les partisans des systèmes plus récents invoquent son patronage. On verra plus loin, col. 614 et sq., quels sont ces systèmes. Nous ne pouvons ici qu'indiquer les grandes lignes des arguments à l'aide desquels chacun prétend s'abriter sous l'égide de saint Thomas.

Les partisans de la *causalité physique* font observer que saint Thomas n'admettant pas l'explication de l'efficacité des sacrements comme conditions *sine quibus non* de la grâce et rejetant la comparaison du denier de plomb, signe convenu pour recevoir une somme d'argent, exclut par là la théorie moderne de la causalité morale; qu'en comparant la causalité sacramentelle à la causalité de l'humanité du Christ, saint Thomas ne peut concevoir qu'une causalité physique; que les exemples de causalité instrumentale cités par saint Thomas (causalité instrumentale de la hache, du bâton), et que les expressions même dont il se sert pour désigner la vertu sacramentelle à la manière d'un mouvement physique ne peuvent se comprendre que dans le sens de la causalité physique.

Cf. Hugon, *La causalité instrumentale en théologie*, Paris, 1907, p. 118 sq., mais surtout p. 132-142; *Tractatus dogmatici*, t. III, 9e édit., p. 74-75; J. Bucceroni, *Commentarius de sacramentorum causalitate*, Paris, 1884; B. Lavaud, *Saint Thomas et la causalité physique instrumentale de la sainte humanité et des sacrements*, dans la *Revue thomiste*, 1927, p. 292 sq.; *La thèse thomiste de la causalité physique de la sainte humanité et des sacrements se heurte-t-elle à d'insurmontables difficultés ? ibid.*, p. 405 sq.; cf. A. Teixidor, *De causalitate sacramentorum*, dans *Gregorianum*, 1927, p. 76 sq.

Les partisans de la *causalité morale* ou de la causalité intentionnelle se réfèrent aux textes qui présentent la vertu sacramentelle comme se rattachant à la passion du Christ, dont le mérite opère dans les sacrements, ou encore à l'ordination divine, à la foi de l'Église et qui en propres termes la dénomment vertu spirituelle ou intentionnelle. Voir H. Bouessé, *La causalité efficiente instrumentale de l'humanité du Christ et des sacrements chrétiens*, dans la *Revue thomiste*, 1934, p. 370-393; M. Gierens, *Zur Lehre des hl. Thomas über die Kausalität der Sakramente*, dans *Scholastik*, 1934, p. 321-345; Franzelin, *De sacramentis*, th. XI, scholion I; Chr. Pesch, *Prælectiones theologicæ*, t. VI, n. 166.

Mais on a cru découvrir une évolution dans la pensée de saint Thomas qui, dans les ouvrages de jeunesse, surtout dans le *Commentaire sur les Sentences*, aurait enseigné une causalité simplement dispositive, le sacrement ne produisant immédiatement qu'une disposition à la grâce, pour se rétracter, au moins implicitement, dans la *Somme théologique*, en y enseignant une causalité perfective, atteignant la grâce elle-même. C'est là l'enseignement de Cajétan : *Quidquid enim, secundum aliorum opinionem ut probabiliorem dixerit auctor in IVum Sent., hoc in loco, secundum propriam sententiam, longe altius sensit, expresse ponens gratiam gratum facientem... a Deo principaliter et a sacramento instrumentaliter effici. Comment. in Sum. theol. S. Thomæ*, IIIa, q. LXII, a. 1. Interprétation contestée par Silvestre de Ferrare, *Comment. in S. Thomæ Aquinatis Summam contra gentiles*, l. IV, c. LVII. Voir les textes dans Gierens, *op. cit.*, p. 102, 103, n. 73, 74. A l'encontre de cette interprétation, on fait valoir également que la causalité dispositive sacramentelle n'est pas absente de la *Somme théologique*. Ainsi, IIIa, q. LXIII, a. 4, saint Thomas affirme que « le caractère est dit une disposition à la grâce » ou encore, ce qui revient au même, *res et sacramentum*, *ibid.*, a. 3, ad 2um. D'ailleurs, la doctrine générale n'est-elle pas affirmée dans la Ia, q. XLV, a. 5 : *Causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium* DISPOSITIVE *operatur ad effectum principalis agentis.* A cette instance, les meilleurs interprètes de saint Thomas, notamment Bañez, *In Iam Sum. S. Thomæ*, q. XLV, a. 5, concl. 4, et Jean de Saint-Thomas, *De sacramentis*, disp. XXIV, n. 323 sq., répondent que l'expression *dispositive operari* ou *causare* ne doit pas faire illusion : elle signifie simplement *instrumentaliter agere*, et n'est pas du tout synonyme de *dispositionem operari. Dispositionem operari* est une locution qui appartient évidemment à la causalité dispositive et, dans la *Somme*, saint Thomas, tout en affirmant que le caractère est une disposition à la grâce, n'a pas écrit que le sacrement ne causait pas la grâce immédiatement et que son efficacité s'arrêtait au caractère : « Tous les philosophes enseignent, en effet, que, dans la causalité instrumentale, l'action de la cause principale ne passe pas seulement par l'instrument : elle sort, à la lettre, de l'instrument : *non transit per instrumentum, sed exit ab instrumento.* Or, pour que l'action de la cause principale sorte de l'instrument, il faut qu'elle y pénètre, il faut qu'elle y trouve comme une sorte de point d'insertion, où elle rejoigne l'instrument lui-même, ou plutôt où elle se conjoigne à lui, afin de tirer de lui l'action qu'elle veut produire. *Dispositive operari* ne marque rien de plus que l'opération de l'instrument, cette action dispositive que la cause principale requiert jusque dans son propre exercice. » *Ami du clergé*, 1926, p. 62. Ainsi donc l'expression *dispositive operari* des *Questions disputées* et de la *Somme théologique* ne saurait infirmer en rien l'existence d'une évolution profonde dans la pensée de saint Thomas.

L'existence d'une telle évolution est confirmée par ce fait — qui est à la base de toutes les conceptions anciennes de la causalité sacramentelle — que les théologiens antérieurs à saint Thomas professaient une création proprement dite de la grâce dans l'âme. Or, à une création proprement dite aucun instrument créé ne peut concourir, sinon d'une manière dispositive dans la matière où se produit la création. C'est la thèse du *Commentaire sur les Sentences*. Dans la *Somme*, saint Thomas rejette, pour expliquer la production de la grâce dans l'âme, l'idée d'une création proprement dite. Cf. Ia-IIæ, q. CX, a. 2, ad 3um; q. CXII, a. 1, ad 1um et ad 2um. L'expression : *dispositionem operari* convient à la conception d'une production de la grâce par manière de création proprement dite; *dispositive operari* convient à la conception d'une production de la grâce qui implique la création de *l'homme tout entier* dans la vie surnaturelle. Cf. Ia-IIæ, q. CX, *loc. cit.* Sur cette évolution de la pensée de saint Thomas, voir Pègues, *Revue thomiste*, 1904, p. 352 sq.; *Commentaire littéral*, t. XVII, p. 68 sq.; Nepveu, *De causalitate sacramentorum*, dans *Divus Thomas*, 1904, p. 23 sq.; Unterleidner, *Controverse thomiste : l'effet immédiat des sacrements*, dans la *Revue augustinienne*, 1908, p. 193 sq.

Dans cette explication de la pensée de saint Thomas arrivée à son dernier stade l'expression *dispositive operari* ne saurait être opposée à l'opinion qu'on a appelée, d'un terme d'ailleurs très contestable, la causalité *perfective*, c'est-à-dire atteignant la grâce elle-même. C'est ce que font opportunément observer les PP. Simonin et Meersseman dans leur récent recueil *De sacramentorum efficacia apud theologos ord. præd.*, p. VIII. Ces auteurs n'admettent que difficilement une évolution de la pensée même de saint Thomas; ils envisageraient plus volontiers une simple évolution dans la terminologie. Dans le *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas relie modestement son opinion à celle qui était alors en vigueur touchant la causalité des sacrements. Ensuite, approfondissant davantage sa propre pensée, le Docteur angélique a su se dégager d'une terminologie défectueuse et abandonner la distinction primitivement adoptée entre disposition à la grâce et grâce elle-même. Id., *loc. cit.*

A l'opposé, nous trouvons l'opinion de Billot qui, pour revendiquer le patronage de saint Thomas à sa théorie de la causalité dispositive intentionnelle, s'efforce de démontrer que saint Thomas a toujours tenu l'opinion d'une causalité sacramentelle se terminant immédiatement à une *dispositio prævia*, le *res et sacramentum. De sacramentis*, t. I, th. VII. Bon nombre des disciples de ce théologien se sont ralliés à cette manière de voir. Citons au hasard : Van Noort, de Smet, Horace Mazzella, Hervé, Van Hove (*La doctrine du miracle chez saint Thomas*, p. 148-159), Van der Meersch.

3° *Après saint Thomas d'Aquin.* — 1. *Dans l'école dominicaine.* — Quelles que soient les divergences d'interprétation touchant la pensée de saint Thomas, il reste acquis qu'un grand progrès a été réalisé par

lui dans l'explication théologique de la causalité des sacrements : l'*application à cette causalité de la notion philosophique de cause instrumentale.* Sans doute, on rencontre l'expression *causa instrumentalis* appliquée à l'eau du baptême dans une glose de la fin du XIIe siècle sur les *Sentences* de Pierre Lombard. Cf. H. Weisweiler, *Eine neue frühe Glosse zum vierten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (en l'honneur de Mgr Grabmann), t. I, Munster, 1935, p. 381-382. Mais saint Thomas a approfondi le concept de cause instrumentale et en a fait une application heureuse aux sacrements. Désormais ce concept sera pour ainsi dire le point d'appui de toute la théologie sacramentaire.

a) Annibal. — Nous le retrouvons chez Annibal († 1272), l'auteur du *Commentaire sur les Sentences* attribué autrefois à saint Thomas avec la mention *ad Hannibaldum.* L'auteur soutient encore l'ancienne opinion de la causalité simplement dispositive, mais y adapte la notion d'instrument : *Duplex est causa gratiæ : una principalis, quæ causat et efficit gratiam, alia ministerialis, quæ disponit ad gratiam, et sic sacramentum, ut est instrumentum divinæ misericordiæ, est causa gratiæ, quia instrumentaliter causat dispositionem necessariam... In IVum Sent.*, dist. I.

b) Pierre de Tarantaise (Innocent V, † 1276).— Il s'en tient à la même conception : les sacrements sont les instruments de la divine miséricorde; en tant qu'instruments, ils produisent un effet que par eux-mêmes ils ne pourraient naturellement atteindre; par la vertu divine qui leur est communiquée, ils impriment dans l'âme « une disposition à la grâce ». *In IVum Sent.*, dist. I, a. 6. *Dicendum quod causant influendo non ipsam gratiam sed dispositionem gratiæ, non tamen ut agens principale, sed instrumentale.* Obj. 6a.

c) Rainier de Pise († vers 1340). — Il enseigne encore la causalité dispositive : *Solus Deus est principalis causa gratiæ effectiva, sacramenta autem nec creant gratiam nec de potentia materiæ eam educunt, sed causa gratiæ sunt instrumentalis dispositiva; disponunt enim animam instrumentaliter ad hoc, ut ei gratia infundatur. Pantheologia, De sacramentis*, t. II, Venise, 1585, p. 895. Et la raison de cette disposition à la grâce est toujours cherchée dans l'impossibilité de concevoir une action instrumentale créée dans la production de la grâce qui procède de Dieu seul. Id., *ibid., De gratia*, c. I, p. 994 sq.

d) Noël Hervé († 1323). — Il distingue trois opinions : la première enseigne que les sacrements sont causes *sine qua non :* en raison d'un décret divin, à la réception du sacrement correspond la collation de la grâce. La seconde affirme que les sacrements, par eux-mêmes, ne produisent pas la grâce, qui est l'effet de la vertu divine présente dans l'application du sacrement. Le troisième opinion, à laquelle l'auteur se rallie, est que les sacrements agissent pour produire la grâce *instrumentaliter et dispositive.*

Pour exposer son sentiment, Hervé distingue l'agent principal et l'instrument. L'effet répondant à l'activité de ces deux causes n'est pas le même : *quoddam est agens disponens attingens dispositionem, qua subjectum disponitur ad principalem effectum sicut mollificans ceram agit dispositive ad sigillationem, et aliud est agens attingens ad principalem effectum, sicut imprimens sigillum facit sigillationem.* L'exemple de la cire et du sceau fait mieux comprendre la pensée de l'auteur. Et voici l'application de la doctrine à la causalité sacramentelle : *Sic... sacramenta sunt causa gratiæ dispositive, quia se. effective attingunt ad dispositionem ad gratiam, quæ est caracter vel ornatus, non autem quod attingant immediate effective ipsam essentiam gratiæ.* Ce que le sacrement produit immédiatement dans l'âme, c'est donc uniquement le caractère ou l'ornement qui appellent la grâce. C'est toujours la théorie du *res et sacramentum*, disposition à la *res sacramenti. In IVum Sent.*, dist. I, q. I, § 1. Cf. Gierens, *op. cit.*, p. 85, 87.

e) Capréolus († 1444). — Faisant écho à *Pierre de La Palu* († 1342) (ce dernier dans *In IVum Sent.*, dist. 1, q. I), il explique le sens des dernières assertions de saint Thomas (*De veritate*, q. XXVII, a. 4, et *Sum. theol.*, IIIa, q. LXII, a. 1) où il n'est plus question de disposition. On pourrait croire que saint Thomas enseigne que les sacrements atteignent effectivement quoique instrumentalement, la grâce elle-même. *Sed intelligendum est quod pertingunt ad gratiam sacramentalem effective, ad gratiam vero gratum facientem solum dispositive, ut exposuit Petrus de Palude. Defensiones theologiæ Divi Thomæ Aquinatis*, l. IV, dist. I-III, q. I, a. 1, édition Paban-Pègues, p. 4 *a*. Cette assertion de Capréolus fait écho à la position prise par saint Thomas dans le *Commentaire*, relativement à la grâce sacramentelle. Elle est insoutenable par rapport aux assertions de la *Somme théologique.* Voir col. 503 sq.

f) Cajétan. — Il rejette expressément cette assertion. Son commentaire de la pensée de saint Thomas mérite d'être cité intégralement :

« Le sacrement atteint instrumentalement la grâce sacramentelle, et il n'est pas nécessaire de recourir à une disposition préalable. Quoi qu'en ait dit, en effet, notre auteur dans le quatrième livre des Sentences, d'après l'opinion « plus probable » d'autres théologiens, ici, dans la *Somme*, exprimant sa propre pensée, bien plus profonde, il déclare expressément que la grâce sanctifiante, par laquelle l'homme devient membre du Christ et qui nous rend participants à la nature divine, est produite par Dieu principalement, par le sacrement instrumentalement. Telle est bien l'intention de saint Thomas; elle apparaît jusque dans le titre de la question, cette question se distinguant de la question suivante en ce qu'ici on traite de l'effet principal du sacrement qui est la grâce et que là on traite de l'effet secondaire qui est le caractère... Et nous avons une confirmation dans l'article suivant de cette même question : la grâce sacramentelle n'y est pas présentée comme une disposition (à la grâce sanctifiante), mais, comme il apparaîtra, elle n'ajoute aucun don habituel à la grâce sanctifiante elle-même. »

Et Cajétan de réfuter le fondement de la causalité dite dispositive :

« On objecte que nulle créature ne peut même instrumentalement créer. Je concède la vérité de cette assertion; mais précisément *je nie que la grâce soit à proprement parler créée.* »

Et, avec tout le respect que l'on doit à une opinion commune *(pro reverentia tamen communis dicti)*, le théologien dominicain met au point la part de vérité que renferme cette opinion :

« Quand on parle de l'action qui cause la grâce, on peut en envisager un double aspect. Ou bien il s'agit du changement qui survient en l'âme, de non agréable devenant agréable à Dieu, et c'est ici que le sacrement exerce instrumentalement son action. Ou bien il s'agit de la production immédiate de la grâce, où il se mêle quelque chose de la création *(creatio ibi aliquo modo immiscetur)*, et c'est là le terme immédiat de l'action divine. » *In Sum. theol. S. Thomæ*, IIIa, q. LXII, a. 1.

La grâce est « concréée », ou mieux le sujet justifié reçoit de Dieu une sorte de nouvelle création élevant sa nature à un état supérieur. Tout ce qui, en cette œuvre de transformation, appartient à cette transformation du sujet dans lequel l'action divine s'exerce, relève instrumentalement de l'action sacramentelle. Cf. M.-H. Laurent, *La causalité sacramentaire d'après le commentaire de Cajétan sur les Sentences*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, 1931, p. 77 sq.

g) Silvestre de Ferrare († 1528). — Il attaque vivement cette interprétation du cardinal dominicain.

Pour lui, la grâce est créée, en toute propriété du terme, et il en revient à l'ancienne explication de la causalité dispositive. Le sacrement produit le caractère instrumentalement : le caractère n'est pas produit *ex nihilo*, mais par une transformation de l'âme, dans laquelle le libre arbitre entre pour une grande part, en tant qu'il est disposition à la grâce. Mais, d'autre part, il faut rejeter l'interprétation de Capréolus relative à la grâce sacramentelle qui ne saurait être une disposition à la grâce sanctifiante. *Commentarius in S. Thomæ Aquinatis Summam contra gentiles*, l. IV, c. LVII.

Malgré la vive attaque du Ferrarais, l'école dominicaine suivra désormais, presque exclusivement, le chemin tracé par Cajétan. Jusqu'à Cajétan, l'interprétation commune de saint Thomas était dans le sens d'une causalité dispositive, sans qu'il soit question de causalité physique ou morale. A partir de Cajétan, la causalité physique, mal dénommée perfective, sera l'opinion courante de la famille dominicaine. Nous devons cependant, au moment du concile de Trente, signaler deux exceptions, celles de Martin de Ledesma et celle de Melchior Cano qui, à grand renfort d'arguments, non négligeables d'ailleurs, proposent l'explication de la *causalité morale*.

h) Martin de Ledesma. — Il distingue les causes naturelles (physiques) et les causes morales : *morales autem appello causas liberas, quæ scilicet libere movent.* Sans controverse possible, il faut attribuer à l'efficacité de la puissance divine la production de la grâce et des vertus dans l'âme. Comme cause principale, Dieu agit ici à la manière des causes naturelles (physiques). Mais la passion du Christ, dont les sacrements dérivent et tirent toute leur efficacité, n'agit que d'une manière morale dans la production de la grâce : le sang du Christ ne saurait atteindre la grâce par une action naturelle. Certes, les sacrements sont les instruments du Christ pour achever notre rédemption et nous conduire à la grâce et à la gloire. Mais c'est à la manière des causes dont l'influence est d'ordre moral : *Sacramenta novæ Legis sunt causæ morales gratiæ et non naturales et sic intelligitur a concilio Florentino et Tridentino quod continent gratiam et eam digne suscipientibus conferunt. Continere dicuntur sacramenta gratiam, non ut causa naturalis continet suum effectum, sed ut causa moralis, ut crumena dicitur continere captivi redemptionem, quia continet pecuniam... Et sicut crumena administrans pecuniam redemptionem confert, ita sacramentum confert gratiam et pretium redemptionis applicans.* L'auteur reconnaît d'ailleurs que, dans cette explication, les sacrements ne sauraient être conçus comme atteignant la grâce elle-même. *Fratris Martini Ledesmii theologi instituti prædicatorum... primus Thomus qui etiam Prima IV nuncupatur*, q. III, a. 1, édition de Coïmbre, 1555, p. 37 *b*-38 *b*. Cf. Gierens, *op. cit.*, p. 106-108.

i) Melchior Cano. — De grandes affinités relient sa doctrine à celle de Ledesma : même explication, mêmes arguments. Il serait hérétique de dire que le sang du Christ, sa passion, son humanité n'ont pas été de véritables causes de notre justification et de la grâce en notre âme. Ainsi serait-ce manifestement une erreur de nier l'efficacité instrumentale des sacrements relativement à notre salut. Mais il ne s'agit que de causes morales. *Quemadmodum si ego essem apud Turcas captivus, et eum qui daret pecunias redemptionis, videlicet pretium, et manum qua pecunias porrigeret et pecunias etiam ipsas, quæ sunt instrumenta ad redimendum, redemptionis causas esse, non naturales quidem, sed morales, nemo sanæ mentis ibit inficias.* Et, tout comme Ledesma, Melchior Cano se réfère à saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XLVIII, a. 6; q. XLIX, a. 2; q. LVI, a. 1; q. LXII, a. 4. *Relectio de sacramentis in genere*, dans *Opera*, Padoue, 1762, p. 441 sq. Cf. Gierens, *op. cit.*, p. 108-111.

2. *Dans l'école franciscaine.* — *a) Richard de Médiavilla.* — Il est à peine postérieur à saint Thomas puisqu'il écrit son *Commentaire sur les Sentences* entre 1284 et 1298. Cf. Hocédez, *Richard de Middleton*, Louvain, 1925, p. 55. Sur la causalité des sacrements, il suit fidèlement saint Bonaventure. Après avoir rapporté l'opinion de la causalité instrumentale dispositive, dans laquelle le sacrement est conçu *sicut attingens quamdam dispositionem ad gratiæ susceptionem*, il s'arrête à la seconde opinion, *quæ videtur intelligibilior*, d'après laquelle les sacrements de la Loi nouvelle produisent la grâce, *quia ex institutione divina semper divina virtus in digne suscipientibus ea efficit eam; pro tanto ergo dicuntur conferre gratiam, quia semper habent concomitantem virtutem divinam gratiam conferentem.* C'est donc par cette institution, cette ordination divine que s'explique la vertu sacramentelle, et non par une vertu transitoire passant par le sacrement pour atteindre l'âme du sujet. Un argument invoqué par Richard, contre la causalité dispositive est la transsubstantiation. Quelle disposition préalable peut-on imaginer dans la transsubstantiation? *In IVum Sent.*, dist. 1, a. 4, q. II. Cf. W. Lampen, *op. cit.*, p. 33-36.

b) Guillaume de Ware. — De Guillaume de Ware, le maître de Duns Scot, le *Commentaire sur les Sentences* n'est pas édité. Nous le citons d'après le texte de W. Lampen, p. 37-45. Pour Guillaume, pas de causalité dispositive : si le sacrement pouvait créer dans l'âme une disposition nécessaire à la grâce, *gratia non esset gratia, ...sed naturalis forma.* Il faut donc tenir fermement l'opinion contraire : la vertu sacramentelle n'a d'efficacité que conséquemment à la volonté divine et aux dispositions prises par Dieu et à l'action extérieure du ministre : *Deus, qui est principale agens, sic voluit et disposuit, quod solum haberet effectum in illo, super quod dirigitur intentio sacerdotis conferentis vel in materia illa, ad quam dirigitur intentio, ideo quantumcumque illa virtus attingit istum hominem vel illum baptizandum vel hanc hostiam consecrandam vel illam, nunquam baptizatur nisi ille super quem dirigit sacerdos seu baptizans suam intentionem nec aliqua hostia consecratur nisi illa super quam fertur intentio sacerdotis. In IVum Sent.*, dist. I.

c) Jean Duns Scot. — Son opinion sur la causalité sacramentelle a été exposée ici, t. IV, col. 1909-1910. Le *florilegium* de W. Lampen complète ce qui a été dit alors. Scot traite la question dans le commentaire *In IVum Sent.*, dist. I *(Opus oxoniense)*, *Opera*, Paris, 1894, p. 139 sq. Dans une première partie (Lampen, p. 46-55), Scot montre que les sacrements ne sauraient posséder, même selon un être imparfait et transitoire, une vertu divine les rendant aptes à produire instrumentalement soit la grâce, soit la disposition de la grâce : ce serait, en effet, affirmer la possibilité d'une coopération instrumentale de la créature au terme même de la création, la disposition prochaine appelant la grâce étant elle-même une forme simplement surnaturelle, qui ne peut être tirée de la puissance naturelle du sujet. Reprenant les arguments de Richard, Scot insiste à son tour sur l'impossibilité de concevoir pareille disposition dans le sacrement d'eucharistie, soit qu'on envisage le sacrement déjà pleinement réalisé par la consécration, soit qu'il s'agisse de l'acte même de la consécration. Comment dire que les paroles atteignent la transsubstantiation? Et, d'une manière plus générale, où placer la vertu instrumentale dans les paroles qui se succèdent sans que les précédentes laissent une « disposition » dans les suivantes? Comment concevoir que l'action d'un instrument composé de multiples paroles et de bien d'autres

éléments matériels puisse produire *in instanti* la disposition préalable à la grâce? Sur ces thèmes généraux, Scot module des variations multiples avec une ironie subtile et souvent déconcertante.

Voici maintenant la reconstruction positive de Scot. La présence de Dieu dans le sacrement n'ajoute rien à la présence affirmée par tous les philosophes *per præsentiam, per potentiam, per essentiam.* Il faut donc qu'elle vienne d'un autre principe. Ce n'est pas du sacrement, qui ne saurait être cause déterminant Dieu à agir. Donc, c'est en suite d'une détermination de la volonté divine qui en a disposé ainsi et s'est engagée devant l'Église à produire tel effet attaché au sacrement. Comment dire cependant que les sacrements soient causes de la grâce? Non pas parce qu'ils ont une action par rapport à la grâce ou à la disposition immédiate à la grâce, puisque grâce et disposition à la grâce ne peuvent être produites que par création. Mais la réception du sacrement constitue la disposition immédiatement requise pour l'infusion par Dieu de la grâce, et ce, non par la production d'une autre disposition intermédiaire entre le sacrement et la grâce, non en vertu d'un rapport naturel ou intrinsèque du sacrement à la grâce, mais simplement en raison de l'ordre imposé par la volonté de Dieu, agent principal. *Ipsum sacramentum sive susceptio sacramenti est talis dispositio immediata, non causans aliam medium inter se et gratiam; ergo ipsa potest dici aliquomodo causa activa vel instrumentalis respectu gratiæ... Hæc propositio... : « omnis dispositio necessitans ad formam... potest dici quodammodo causa activa sive causa instrumentalis » respectu formæ conceditur, quando ex natura sua vel aliquo intrinseco vel ordinatione naturali alicujus agentis superioris necessitat ad formam : non sic est hic, sed tantum necessitat ex ordinatione voluntatis agentis Dei.* Lampen, *op. cit.*, p. 55-56.

On le voit, Scot, sans en avoir déjà trouvé le mot, est un véritable précurseur de la causalité morale. Il semble donc que c'est bien à tort qu'on l'ait fréquemment rangé parmi les partisans des sacrements, conditions *sine quibus non* de la grâce. C'est à cette conclusion, d'ailleurs, que sont parvenus A. O'Neill, *La causalité sacramentelle d'après le Docteur subtil*, dans *Études franciscaines*, 1913, p. 141 sq., et R.-M. Huber, *The doctrine of Ven. John Duns Scotus*, dans *Franciscan studies*, n. 4, New-York, 1926.

3. *Éclectiques et nominalistes.* — *a) Henri de Gand* († après 1292), auquel Duns Scot se réfère à plusieurs reprises, propose une explication, à première vue originale, mais qui en réalité se rapproche ou de la causalité simplement morale ou même de la simple condition *sine qua non.* L'explication consiste à comparer l'union de Dieu au sacrement à l'union hypostatique de la divinité et de l'humanité dans l'incarnation. Dans l'incarnation, « la divinité existant dans la chair du Christ par la grâce d'union guérissait les lépreux au contact de la main de Jésus ». Ainsi, les sacrements de la Loi nouvelle *sunt causa gratiæ instrumentaliter, non quia aliquid agunt in producendo gratiam plus quam sacramenta V. L., sed quia Deus ut existens est in ipsis ad tactum eorum circa illos, quibus administratur, confert gratiam creando eam in ipsis. Et per hunc modum dicuntur esse instrumenta creativa gratiæ...* *Quodlibetum* IV, q. XXXVII, Paris, 1518, fol. 149 v° sq. Dans Gierens, *op. cit.*, p. 92-93.

b) Durand de Saint-Pourçain († 1332). — Il accentue encore l'explication dans le sens de la condition *sine qua non : in sacramentis non est aliqua virtus causativa gratiæ..., sed sunt causa sine qua non confertur gratia, quia ex divina ordinatione sic fit quod recipiens sacramentum recipit gratiam, nisi ponet obicem, et recipit gratiam non a sacramento, sed a Deo. In IV^um Sent.*, dist. I, q. IV.

c) L'école nominaliste. — Dans son ensemble, elle s'attache à l'explication de la condition *sine qua non.* Voir ici, pour Gabriel Biel, t. II, col. 822.

Quant à Pierre d'Ailly, il admet nettement que les sacrements ne sont causes qu'*improprement dites : Dupliciter potest aliquid dici causa. Uno modo proprie, quando ad præsentiam esse unius, virtute ejus et ex natura rei sequitur esse alterius, et sic ignis est causa caloris. Alio modo improprie, quando ad præsentiam esse unius sequitur esse alterius, non tamen virtute ejus, nec ex natura rei, sed ex sola voluntate alterius; et* SIC CAUSA SINE QUA NON *dicitur causa... Sacramenta N. L. primo modo non sunt causæ effectivæ gratiæ, sed bene secundo modo, improprie. In IV^um Sent.*, q. I, c. 1, concl. 3^a; cf. Occam, *In IV^um Sent.*, dist. I, q. I, 2°.

4° *Conclusion générale.* — Jusqu'au début du XVIe siècle, les systèmes modernes sur la causalité des sacrements n'existent pas encore, du moins sous la forme précise et avec les expressions aujourd'hui reçues. Cependant la période de tâtonnements et de préparation que nous avons étudiée permet de dégager, sous le sens dogmatique (qui s'affirme de plus en plus, surtout à partir de saint Thomas qui lui a donné une impulsion exceptionnelle avec la doctrine de la causalité instrumentale et de l'*ex opere operato*), diverses tendances théologiques, qui toutes prétendent conserver le dogme acquis de la causalité sacramentelle en l'expliquant de différentes manières.

Trois tendances s'affirment principalement : la première dans l'ordre chronologique, épouse d'une façon simple, trop simple serait-on tenté de dire, les contours de la doctrine universellement reçue au Moyen Age du triple aspect du sacrement : *sacramentum tantum, res et sacramentum, res sacramenti* (voir plus loin, col. 621). Dans tout sacrement, il faut considérer un effet intermédiaire entre le sacrement extérieur et la chose intérieure du sacrement, la grâce : c'est la réalité sacramentelle du caractère ou de l'*ornatus animæ*, disposition préalable à la grâce.

Puis, devant les difficultés que présente cette théorie de la causalité dispositive pour expliquer l'efficacité réelle des sacrements, et surtout après l'évolution qui s'est produite, sinon dans la pensée, du moins dans les formules de saint Thomas, nous voyons s'affirmer, après des hésitations et des tâtonnements dans l'école dominicaine, la célèbre théorie de la causalité immédiate de la grâce par les sacrements. Cajétan en est l'initiateur. On la retrouvera plus tard sous le nom de causalité physique perfective, deux expressions assez peu propres à en faire comprendre le sens profond.

Enfin, en réaction contre les difficultés, apparentes ou réelles, de l'explication thomiste, surgit avec Scot et reprise plus tard par Ledesma et Cano, l'explication, tout d'abord dénommée de la *pactio divina*, disposition, ordination divine, ensuite plus simplement appelée *causalité morale.* L'école franciscaine a préparé cette évolution et les travaux récents de Henriquet et de Rémy pour saint Bonaventure, de O'Neil et de Huber pour Duns Scot, ont heureusement mis en relief les liens étroits de parenté qui unissent l'ancienne opinion franciscaine et la théorie moderne de la causalité morale. La raison métaphysique qui a séparé les deux grands courants est, du côté des partisans de la *pactio divina* et de la causalité morale, l'impossibilité de concevoir une causalité instrumentale dont l'effet se terminerait à la « création » de la grâce; du côté des partisans de la causalité immédiate de la grâce, la possibilité d'expliquer la production de la grâce dans l'âme autrement que par voie de création pure et simple. En tout cas le progrès incontestable qui s'est fait dans les esprits, quant à ce problème de la « créa-

tion » de la grâce, a été le coup de mort pour la théorie de la causalité dite dispositive :

« Il conviendrait... de ne pas oublier que la théorie de la causalité dispositive a une histoire dont nous ne pouvons pas la détacher : elle est entrée dans l'existence, et elle s'y est soutenue par le moyen d'une théorie particulière sur l'infusion de la grâce dans l'âme. Pour les anciens théologiens, la grâce est créée dans l'âme. On ne dira donc pas que les sacrements la produisent directement et immédiatement : dire que les sacrements produisent la grâce directement et immédiatement revient à dire qu'ils la créent, et nous savons, d'autre part, que nulle cause créée ne peut servir d'instrument dans une œuvre de création. Que devaient faire les théologiens devant la rigueur de cette déduction? Beaucoup d'entre eux avaient pris un parti qui n'était pas bon : puisque les sacrements ne peuvent servir, comme instruments, à la production de la grâce, ils en conclurent que les sacrements n'étaient pas causes, mais conditions de la grâce. Ainsi prit jour la théorie de la causalité occasionnelle. Celle-ci apparut, en effet, trop faible, trop minimiste, expression imparfaite et inadéquate des textes traditionnels : tout en maintenant l'idée de la création de la grâce, il fallait, quand même, renforcer l'idée de la causalité sacramentelle. Dans le grand embarras où se perdit un moment la théologie pour mettre d'accord deux choses qui lui paraissaient, à la réflexion, de plus en plus éloignées, un exemple favorable fut trouvé : c'est celui de la génération humaine. L'âme humaine n'était-elle pas créée, elle aussi? Et cependant refusait-on au père une certaine influence dans sa production? De son acte résulte, au contraire, dans l'organisme, la disposition dernière qui nécessite la création de l'âme : son intervention ne va pas plus loin, mais elle va jusque là. Pourquoi n'admettrait-on pas qu'il en est de même de la causalité sacramentelle? Il semble qu'il y ait correspondance parfaite dans les deux cas. De même que l'âme humaine échappe à la causalité du père, ainsi la grâce échappe, elle aussi, à la causalité du sacrement : leur création les place, l'une et l'autre, au-dessus du monde créé; mais, en retour, de même que le père dépose dans l'organisme une disposition qui nécessite l'âme, ainsi le sacrement dépose dans l'âme une disposition qui nécessite la grâce : *dispositio, quæ est necessitas, quantum in se est, ad gratiæ susceptionem.* Tous les scrupules des théologiens étaient apaisés. La causalité dispositive représentait une formule suffisante, une formule honorable, la seule en tout cas qui fût possible, si l'on admettait la création de la grâce. Que suit-il de là? — Il suit de là que la causalité dispositive vaut ce que vaut la création de la grâce. Si la grâce n'est pas créée, la causalité dispositive devient une chimère : elle n'a eu de raison d'être que dans l'hypothèse de la création de la grâce; celle-ci étant trouvée fausse, celle-là demeure sans soutien. Ainsi touchons-nous du doigt l'explication du progrès qui s'est accompli dans l'esprit de saint Thomas quant à la causalité dispositive : aussi longtemps qu'il a cru à la création de la grâce, saint Thomas a cru à la causalité dispositive; il a abandonné la causalité dispositive, dès qu'il eut abandonné la création de la grâce. » *Ami du clergé*, 1926, p. 63.

L'école franciscaine, surtout après Scot, Martin de Ledesma et Melchior Cano se retournant, pour éviter la difficulté, vers l'hypothèse de la *pactio divina* ou de la causalité morale a-t-elle été plus heureuse? N'est-elle pas retombée, sans le vouloir, dans tous les inconvénients de la causalité occasionnelle? C'est ce que la théologie postérieure au concile de Trente examinera.

II. LES NÉGATIONS HÉRÉTIQUES ET LES DÉFINITIONS DU CONCILE DE TRENTE.— 1° *Avant le protestantisme : les premières décisions de l'Église relatives au dogme de l'efficacité sacramentelle.* — Sous des formes bien diverses, le dogme de l'efficacité sacramentelle a été attaqué depuis les premiers siècles. La querelle des rebaptisants en pourrait peut-être fournir un premier exemple; celle des réordinations un autre, encore qu'il ne faille pas trop insister sur cet aspect. Les négations des vaudois et des cathares quant à l'efficacité des sacrements administrés par des prêtres pécheurs; plus tard encore, les assertions de Wicleff et de Hus sur des points analogues obligeront l'Église à formuler sa pensée plus nettement, soit par la condamnation expresse des erreurs avancées, soit dans une proposition positive de la doctrine. Sans refaire ici l'histoire de ces erreurs qu'on trouve ailleurs dans les différents articles de ce dictionnaire, il sera utile de récapituler brièvement les premières décisions de l'Église relatives au dogme de l'efficacité sacramentelle.

1. *Les formules générales.* — *a)* A propos du baptême, le concile de Carthage de 418 anathématise ceux qui voudraient prétendre qu'en baptisant les petits enfants en rémission des péchés, on emploie une formule fausse, les enfants n'héritant pas d'Adam le péché originel. Il faut croire, au contraire, avec l'Église que les petits enfants sont vraiment baptisés en rémission des péchés, cette régénération les purifiant des souillures contractées par eux dans la génération. Can. 2. Denz.-Bannw., n. 102. Le baptême a donc une réelle efficacité à l'égard du péché originel.

b) Le IIe concile d'Orange (529) déclare dans la profession de foi finale qu'après *la grâce reçue par le baptême*, tous les baptisés peuvent et doivent, avec le secours et la coopération du Christ, remplir, s'ils veulent fidèlement y travailler, les devoirs qui importent au salut de leur âme. Denz.-Bannw., n. 200.

c) La lettre d'Innocent III à Ymbert d'Arles (1201), insérée aux *Décrétales*, l. III, tit. III, 42, *Majores*, jette le blâme sur ceux qui prétendent que le baptême est conféré inutilement aux enfants, disant que la foi ou la charité et les autres vertus ne peuvent leur être infusées, même en tant qu'*habitus*, parce qu'ils sont incapables de consentir. Denz.-Bannw., n. 410. La même décrétale indique que le baptisé, même ne recevant pas la grâce *(rem sacramenti)* en raison d'une fiction qui s'y oppose, reçoit néanmoins en certains cas le caractère. Id., n. 411. De ces documents on doit conclure que le sacrement par lui-même opère un effet dans l'âme.

d) Dans la profession de foi imposée aux vaudois, le même Innocent III les oblige à reconnaître une véritable efficacité aux sacrements administrés par un prêtre pécheur. Et il ajoute que le baptême ouvre le ciel aux enfants qui l'ont reçu, s'ils viennent à mourir avant d'avoir commis d'autres péchés; que tous les péchés, tant le péché originel que ceux volontairement commis sont remis par le baptême. Denz.-Bannw., n. 424. Contre les mêmes hérétiques, le IVe concile du Latran, sous le même pape, enseigne l'efficacité de l'eucharistie quant à la transsubstantiation du pain au corps, du vin au sang (du Christ); l'utilité pour le salut du baptême convenablement conféré par qui que ce soit; la possibilité de réparer par la pénitence les chutes commises après la réception du baptême. Denz.-Bannw., n. 430. Toutes expressions qui marquent bien que les sacrements opèrent salutairement en l'âme du chrétien.

e) Grégoire IX renouvelle contre les cathares et autres hérétiques les mêmes condamnations; donc promulgue de nouveau la doctrine de la valeur des sacrements dûment administrés. Denz.-Bannw., n. 444.

2. *Les formules plus directes.* — *a)* Le *concile de Vienne* publie une déclaration sur l'efficacité du baptême dans l'âme des petits enfants, approuvant l'« opinion » qui enseigne qu'aux enfants comme aux adultes *est conférée dans le baptême la grâce informante avec les vertus.* Denz.-Bannw., n. 483.

b) Le concile de Florence prélude d'une façon plus complète aux canons de Trente. Tandis que les documents précédents ne s'occupent guère que de l'efficacité du baptême, le décret *Pro Armenis* envisage, avant toute déclaration particulière à chaque sacrement, une déclaration sur les sacrements en général. L'instruction pratique aux Arméniens est empruntée presque textuellement à l'opuscule *De articulis fidei et Ecclesiæ sacramentis* de saint Thomas d'Aquin. A l'article

ORDRE, voir t. XI, col. 1316, nous avons dit quelle autorité il semblait convenable d'attacher à ce document auquel le concile de Trente s'est référé si souvent et sans restriction.

Novæ Legis septem sunt sacramenta videlicet baptismus, confirmatio, eucharistia, pænitentia, extrema unctio, ordo et matrimonium, quæ multum a sacramentis differunt antiquæ Legis. Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant : hæc vero nostra et continent gratiam, et ipsam digne suscipientibus conferunt.	Il y a sept sacrements de la Loi nouvelle : savoir, le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage, qui diffèrent beaucoup des sacrements de l'ancienne Loi. Ceux-là, en effet, ne causaient pas la grâce, mais ils la préfiguraient simplement comme devant être donnée par le Christ. Nos sacrements, au contraire, et contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui les reçoivent dignement.
Horum quinque prima ad spiritualem uniuscujusque hominis in seipso perfectionem, duo ultima ad totius Ecclesiæ regimen multiplicationemque ordinata sunt. Per baptismum enim spiritualiter renascimur : per confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide; renati autem et roborati nutrimur divina eucharistiæ alimonia. Quod si per peccatum ægritudinem incurrimus animæ, per pænitentiam spiritualiter sanamur; spiritualiter etiam et corporaliter, prout animæ expedit, per extremam unctionem; per ordinem vero Ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter, per matrimonium corporaliter augetur.	De ces sacrements, les cinq premiers sont ordonnés à la perfection spirituelle de chaque homme considéré individuellement; les deux derniers, au gouvernement et à l'accroissement de l'Église entière. Par le baptême, en effet, nous renaissons spirituellement; par la confirmation, nous recevons un accroissement de grâce et sommes fortifiés dans la foi; ainsi appelés à une vie nouvelle et fortifiés, nous sommes nourris par l'aliment divin de l'eucharistie. Que si, par le péché, nous tombons dans une maladie de l'âme, c'est la pénitence qui nous guérit spirituellement; l'extrême-onction pareillement nous guérit spirituellement et même corporellement, si c'est utile à l'âme. L'ordre permet à l'Église d'être gouvernée et spirituellement multipliée, tandis que le mariage pourvoit à l'accroissement du nombre de ses membres.
Hæc omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia : quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum.	Tous ces sacrements ont leur achèvement en trois éléments, à savoir : les choses comme matière, les paroles comme forme, et la personne du ministre qui les confère, avec l'intention de faire ce que fait l'Église. Si l'un de ces éléments fait défaut, le sacrement n'est pas conféré.
Inter hæc sacramenta tria sunt : baptismus, confirmatio et ordo, quæ characterem, id est, spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur. Reliqua vero quatuor characterem non imprimunt et reiterationem admittunt. Denz.-Bannw., n. 695.	Parmi ces sacrements il y en a trois, le baptême, la confirmation et l'ordre, qui impriment dans l'âme, d'une manière indélébile, un caractère, c'est-à-dire un signe spirituel, distinctif des autres hommes. En conséquence ils ne peuvent être réitérés dans la même personne. Les quatre autres sacrements n'impriment pas de caractère et admettent la réitération.

Cet exposé conciliaire est un excellent résumé de toute la théologie sacramentaire, telle que le magistère ordinaire de l'Église l'a empruntée à saint Thomas. L'énumération des sept sacrements, voir ci-dessus, col. 536; l'affirmation de la causalité des sacrements de la Loi nouvelle, c'est-à-dire des sacrements institués par Jésus-Christ, par rapport à la production de la grâce, *continent et conferunt*, en opposition avec le rôle des sacrements de l'ancienne Loi qui ne faisaient que préfigurer la grâce à venir. Suit l'exposé de la convenance du septénaire en conformité avec les exigences de la vie spirituelle de l'homme considéré soit comme individu, soit comme membre de l'Église, voir ci-dessus, col. 538. Le concile reprend ensuite, *brevissima formula* selon son expression, la doctrine de la matière et de la forme, du rôle du ministre et de la nécessité pour lui de l'intention de faire ce que fait l'Église.

Enfin se trouve affirmée la doctrine catholique du caractère imprimé par trois sacrements qui, par là même, ne peuvent être réitérés.

En parlant non seulement du caractère, mais encore de la grâce conférée par les sacrements à ceux qui les reçoivent dignement, le concile touche à la question des effets des sacrements et des conditions requises dans le sujet pour recevoir ces effets salutaires. Voir plus loin.

La question des sacrements est également touchée au concile de Florence dans le décret *Pro jacobitis*. On y affirme tout d'abord la cessation, depuis la venue du Christ, des sacrements de l'ancienne Loi et l'institution des sacrements du Nouveau Testament. Cette affirmation générale tend à réprouver, en particulier, l'usage de la circoncision et à proclamer la nécessité de recourir au baptême pour la régénération de l'âme même des petits enfants, lesquels doivent être régénérés le plus tôt possible après leur naissance, en raison des dangers que court souvent leur existence. Denz.-Bannw., n. 712.

c) Bien que chronologiquement les sessions reconnues du concile de Constance soient antérieures au concile de Florence, nous rappelons seulement ici les condamnations portées contre Wicleff et Hus, en raison de l'affinité de la doctrine de ces deux hérétiques avec les erreurs de Luther. Sans doute cette affinité est encore assez lointaine; car Wicleff et Hus ne nient pas l'efficacité des sacrements en général; leur erreur ne vise qu'un cas particulier, celui du ministre administrant un sacrement en état de péché mortel : *Si episcopus vel sacerdos exsistat in peccato mortali, non ordinat, non consecrat, non conficit, non baptizat.* Prop. 4, Denz.-Bannw., n. 584. A cette proposition font écho un certain nombre d'erreurs de Jean Hus, où la doctrine de l'Église sur les sacrements est ou explicitement ou implicitement attaquée. Cf. prop. 8, 22, 24, 25, 30; Denz.-Bannw., n. 634, 648, 650, 651, 656. Mais c'est surtout dans l'interrogation 22 proposée aux wicleffistes et aux hussites (bulle *Inter cunctas*, 22 février 1418) qu'on retrouve la pensée du concile de Constance : *Utrum credat, quod sacerdos cum debita materia et forma et cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, vere conficiat, vere absolvat, vere baptizet, vere conferat alia sacramenta?* Denz.-Bannw., n. 672.

2° *Les doctrines protestantes visées par le concile de Trente.* — Le titre de ce paragraphe montre quel en est l'objet. Nous n'envisageons pas ici l'exposé synthétique de la doctrine protestante sur l'efficacité des sacrements. Cet exposé a été fait à RÉFORME, t. XIII, col. 2062-2068. En bref, la justification n'étant que l'imputation faite au pécheur par Dieu des mérites du Christ, en raison de la foi-confiance que l'homme pécheur manifeste à l'égard du Sauveur, le rôle des sacrements est très minimisé. Pour les protestants, les sacrements sont des rites extérieurs, signes des promesses divines, et dont l'unique effet est d'exciter dans les âmes la foi justifiante. Par eux-mêmes, ils n'opèrent pas plus que les sacrements pré-chrétiens.

Le 17 janvier 1546, le cardinal Cervino, deuxième président du concile, proposa à l'examen de l'assemblée les erreurs recueillies dans les livres des héré-

tiques, touchant les sacrements en général. *Conc. Trid.*, édit. Ehses, t. v, p. 835-836. Sur le nombre (1), voir col. 536.

2. — Sacramenta non esse necessaria, et sine eis ac eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam adipisci.	Les sacrements ne sont pas nécessaires; sans eux, même sans les désirer, les hommes, par la foi seule, peuvent obtenir la grâce de Dieu.

L'erreur ici signalée touche directement à la nécessité des sacrements. Sans doute l'Église catholique ne professe pas que tous les sacrements sont également nécessaires; mais ici l'erreur protestante affirme qu'aucun sacrement n'est nécessaire. Et par là, indirectement, se trouve attaqué le dogme de l'efficacité sacramentelle. La proposition signalée donne la raison même pour laquelle les réformateurs nient la nécessité des sacrements, c'est qu'ils ne sont efficaces que par la foi et donc que, sans eux, les hommes, par la foi seule, peuvent obtenir la grâce de Dieu.

Les Actes du concile ne donnent ici aucune référence : cette erreur se confond d'ailleurs avec l'erreur fondamentale du protestantisme en matière de justification. Mais certaines rédactions des Actes substituent à cet article 2 la rédaction suivante, où se reflète une pensée de Mélanchthon :

Orationes et applicationes et eleemosynæ verissime posse dici sacramenta.	Les prières, les afflictions les aumônes peuvent, en toute vérité, être appelées sacrements.

Mélanchthon en effet avait écrit : *Cur non addimus orationem, quæ verissime potest dici sacramentum; habet enim mandatum Dei et promissiones plurimas et collocata inter sacramenta quasi in illustriori loco invitat homines ad orandum... Possent hic numerari etiam eleemosynæ, item afflictiones, quæ et ipsæ sunt signa, quibus addit Deus promissiones... Apologia confessionis*, a. 14, dans J.-Th. Müller, *Symbolische Bücher*, p. 204. Mélanchthon donne lui-même la raison de son assertion : signes des promesses divines, prières, afflictions, aumônes ont, par la foi, la même efficacité que les sacrements.

3. — Nullum sacramentum esse alio dignius.	Aucun sacrement ne l'emporte sur un autre en dignité.

Luther : *Deinde et sacramentum vel primum esse sanxerunt* (sc. catholici baptismum), *cum tamen sacramenta nulli ministrare nisi sacerdotibus permittant, nec ullum sacramentum altero dignius esse possit, cum omnia constant verbo Dei. De instituendis ministris Ecclesiæ, ad senatum Pragensem, Œuvres*, édit. de Weimar, t. xii, p. 181.

La doctrine catholique, on le verra plus loin, admet un ordre de dignité ou d'importance entre les sacrements. Pour les protestants, il n'en saurait être ainsi : l'efficacité sacramentelle dépendant uniquement de la foi du sujet, tous les sacrements sont également opérants ou inopérants, également utiles ou inutiles.

4. — Sacramenta novæ Legis non conferre gratiam, etiam non ponenti obicem.	Les sacrements de la Loi nouvelle ne confèrent pas la grâce, même à qui n'y met pas obstacle.

Ici le dogme traditionnel de l'efficacité sacramentelle est directement et explicitement nié.

Luther : *Usitata, sed hæretica sententia est, sacramenta novæ Legis dare gratiam iis, qui non ponunt obicem.* Prop. 1 de la bulle *Exsurge Domine*, Denz.-Bannw., n. 741; sources : *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis novissime damnatorum*, a. 1, Weimar, t. vii, p. 101-103, avec références à : 1) *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518), concl. 7, Weimar, t. i, p. 544; 2) *Adversus execrabilem Antichristi bullam* (1520), a. 1, *ibid.*, t. i, p. 608.

La proposition de la bulle *Exsurge Domine* est ainsi libellée : « C'est une opinion hérétique, bien que commune, que les sacrements de la nouvelle alliance confèrent la grâce sanctifiante à ceux qui n'y mettent point d'obstacle. » Le texte censuré par la Sorbonne complète la pensée luthérienne : « Puisqu'il est impossible que le sacrement soit conféré à d'autres que ceux qui ont la foi ou qui sont dignes. » Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. viii, p. 738, note 1.

Il ne sera pas inutile de relater ici l'assertion de la *Confession* d'Augsbourg, a. 13 : *Damnant illos qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificant. Symbolische Bücher*, p. 42. Cf. *Apologie de la confession*, a. 13 (7), n. 18 : *Damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis. Hæc simpliciter judaica opinio est sentire, quod per cæremoniam justificaremur sine bono motu cordis, hos est sine fide. Ibid.*, p. 204.

5. — Sacramenta nunquam gratiam aut remissionem peccatorum dedisse sed solam fidem sacramenti.	Les sacrements n'ont jamais donné la grâce ou la rémission des péchés, mais la seule foi du sacrement.

Cet article est omis dans les éditions ordinaires des Actes du concile. L'idée qu'il exprime est conforme au système protestant de la justification par la foi seule : on trouve ce texte dans Luther, *Quæstio circularis de origine gratiæ* (1520), n. 7, Weimar, t. vi, p. 471. Cette idée détruit également l'efficacité sacramentelle.

6. — Statim post lapsum Adæ fuisse sacramenta a Deo instituta, in quibus gratia daretur.	Aussitôt après la chute d'Adam, Dieu a institué des sacrements, dans lesquels était donnée la grâce.
(Autre texte) : Etiam ante Christum fuisse collatam in sacramentis gratiam.	Même avant le Christ la grâce fut conférée dans les sacrements.

C'est dire que les sacrements de la Loi nouvelle n'ont pas plus d'efficacité que les sacrements préchrétiens. Luther : *Sacramenta gratiæ Christi passione et morte virtutem esse sortita concedimus, sed non esse talia nisi (in) Novo Testamento, nec statim post lapsum Adæ fuisse negamus. Disp. de origine gratiæ*, n. 1, 2, Weimar, t. vi, p. 471. — Mélanchthon : *Vere fuit baptismus vehi in arca per diluvium; vere fuit baptismus transitus per mare, tametsi Paulus dicat illos in Moyse baptizatos esse* (I Cor., x, 2). *Disp. de baptismo, Corp. reformat.*, t. xii, col. 500.

7. — Sacramentis dari tantummodo gratiam credentibus sibi remitti peccata.	Les sacrements donnent la grâce seulement à ceux qui croient leurs péchés remis.

La Confession d'Augsbourg, a. 13, condamne *illos qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificent, nec docent fidem requiri in usu sacramentorum, quæ credat remitti peccata. Symb. Bücher*, p. 42. — Luther : *Sacramenta Novi Testamenti promittunt omnibus, dant vero solum credentibus gratiam. Disp. de fide infusa et acquisita*, n. 19, Weimar, t. vi, p. 86.

8. — Non dari gratiam in sacramentis semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, sed quando et ubi visum est Deo.	Les sacrements ne donnent pas la grâce toujours et à tous, en ce qui concerne l'action divine; ils la donnent quand et où il plaît à Dieu.

Confession d'Augsbourg, a. 5 : *Per verbum et sacramentum tamquam per instrumenta donatur Spiritus sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis qui audiunt evangelium. Symb. Bücher*, p. 39.

9. — In nullo sacramento imprimi characterem, sed rem fictitiam esse.	Aucun sacrement n'imprime de caractère : le caractère est une fiction.

Luther : *Concedo ut characterem hunc papa imprimat, ignorante Christo. Capt. babyl.*, Weimar, t. VI, p. 567.

10. — Malum ministrum non conferre sacramentum.	Le mauvais ministre ne confère pas le sacrement.

Aucune référence : *hunc errorem*, dit simplement le texte, *tenent anabaptistæ*. Il serait plus exact de renvoyer à l'erreur visée par la bulle *Inter cunctas*, n. 22, Denz.-Bannw., n. 672.

11. — Omnes christianos cujusve sexus habere parem potestatem in verbo et sacramento ministrando.	Tous les chrétiens de l'un et l'autre sexe ont un pouvoir égal pour le ministère de la parole et des sacrements.

Luther : *Omnes christiani habent eamdem potestatem in verbo et sacramento quocumque, et claves Ecclesiæ omnibus sunt communes.* — On trouve dans la *Capt. babyl.*, plusieurs passages où se trouve équivalemment cette assertion, *De sacramento baptismi*, mais surtout *De ordine*, Weimar, t. VI, p. 536-537, 564, 566.

Il semble que le concile de Trente ait emprunté la proposition au texte de la *Determinatio super doctrina Lutheri hactenus revisa*, 15 avril 1521, de la faculté de théologie de Paris. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. VIII, p. 760.

12. — Quemvis pastorem habere potestatem formæ sacramentorum prolongandi et abbreviandi pro arbitrio suo et mutandi.	Tout pasteur a le pouvoir d'allonger, de raccourcir, de modifier à son gré les formes des sacrements.

Cette proposition est donnée, par l'*Antididagma* de Gropper, comme formulée par Bucer, dans son *De reformatione instituenda*, aux habitants de Cologne. Le titre exact de l'ouvrage de Bucer est : *Nostra Hermanni ex gratia Dei arch. Coloniensis et principis electoris... simplex ac pia deliberatio qua ratione christiana et in Verbo Dei fundata reformatio doctrinæ, administrationis divinorum sacramentorum*, etc. L'ouvrage est extrêmement rare : nous n'avons pu le consulter.

13. — Intentionem ministrorum non requiri nihilque agere in sacramentis.	L'intention des ministres n'est pas requise et n'a aucune action dans les sacrements.

Luther : *Quidquid credimus nos accepturos esse, revera accipimus, quidquid agat, non agat, simulet aut jocetur minister. Capt. babyl.*, *De extrema unctione*, Weimar, t. VI, p. 571.

14. — Sacramenta ob solam fidem nutriendam esse instituta.	Les sacrements n'ont été institués que pour alimenter la foi.

Aucune référence indiquée; c'est d'ailleurs la conséquence de la doctrine luthérienne sur la justification.

3° *Les discussions des articles protestants, au concile de Trente.* — 1. *Discussion des théologiens.* — Les discussions des théologiens portent en général sur deux points : qualification à donner aux erreurs; raisons théologiques de cette qualification. Trente-trois théologiens, réguliers et séculiers, y prirent part. La collaboration aboutissait à fournir, dès le 29 janvier 1547, une sélection rationnelle de trois catégories d'articles jugés répréhensibles : ceux qui antérieurement ont déjà été expressément ou équivalemment condamnés et que le concile doit à nouveau purement et simplement condamner; ceux qui méritent d'être condamnés, mais en ajoutant une explication; enfin, ceux qu'il serait préférable de passer sous silence. Un certain nombre de théologiens estimèrent utile d'ajouter d'autres articles concernant les sacrements, articles qui, d'après eux, méritaient condamnation. Ils les énumèrent en quatrième lieu. Voir *Conc. Trid.*, éd. Ehses, p. 863-869.

A la suite de chaque article jugé condamnable, les théologiens indiquèrent les autorités doctrinales qui leur paraissaient justifier la condamnation. De toute évidence, ces indications, très imparfaites, ne sauraient avoir la prétention de tracer, même de loin, les grandes lignes de l'histoire des doctrines. Elles constituent cependant un document d'une réelle valeur et qui témoigne d'un effort très sérieux des membres du concile pour rester fidèles à la ligne de conduite qu'ils s'étaient tracée dans la session IV : ne chercher la vérité qu'à la lumière de l'Écriture et de la Tradition, et en dominant toutes les querelles d'écoles. Aussi les reproduisons-nous en y ajoutant les références exactes trop souvent négligées par le concile et, en ce qui concerne les écrits des Pères, le renvoi à la Patrologie de Migne.

a) Les articles considérés comme condamnables sans discussion, parce que déjà condamnés. — Ce sont ceux qu'on a lus dans la liste précédente, aux n. 4, 5, 7, 8, 10, 11, 12 et 14.

a. L'art. 4 intéresse directement l'objet de ce paragraphe, puisqu'il refuse aux sacrements toute efficacité par rapport à la grâce : *sacramenta novæ Legis non conferre gratiam, etiam non ponentibus obicem.* Contre une telle assertion, les théologiens rappellent les décisions antérieures de l'Église :

Gal., III, 27; conc. de Milève (Carth. XVI), can. 2 (Denz.-Bannw., n. 102); IIe conc. d'Orange, can. 25 (Denz.-Bannw., n. 200); Innocent III, *Decret.*, l. III, tit. XLII, c. 3, *Majores* (Denz.-Bannw., n. 411); IVe conc. du Latran, c. 1, *De fide catholica* (Denz.-Bannw., n. 430); Grégoire IX, contre les cathares, *Decret.*, l. V, tit. VII, c. 15, *Excommunicamus* (Denz.-Bannw., n. 444); conc. de Vienne, *De summa Trinitate et fide catholica* (Denz.-Bannw., n. 482, 483); conc. de Florence, décret *Pro Armenis* (Denz.-Bannw., n. 695); conc. de Trente, sess. VI, c. VI et VII (Denz.-Bannw., n. 798, 799); Eusèbe, *Commentaria in Lucam*, *P. G.*, t. XXIV, col. 544, 553, surtout l'explication de la parabole (XIV, 16 sq.), col. 572 sq.; Basile, *De baptismo*, l. I, c. II, 5-8, *P. G.*, t. XXXI, col. 1533-1540; Jean Chrysostome, *In epist. ad Heb.*, hom. IX, *P. G.*, t. LXIII, col. 75, spécialement col. 61, 77-81 ; *In Gen.*, hom. XXVI (?), *P. G.*, t. LIII, col. 229 sq.; Augustin, *Epist.*, XCVIII, *Ad Bonifacium*, n. 1, *P. L.*, t. XXXIII, col. 359; Hugues de Saint-Victor, *Summa sent.*, tr. IV, c. I; *De sacram.*, I, part. I, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 117, 318.

b. De cet art. 4 doit être rapproché l'article 5 qui déclare que « les sacrements n'ont jamais donné la grâce ni la rémission des péchés, mais seulement la foi du sacrement ».

Contre cet article, les théologiens invoquent les autorités suivantes :

Conc. de Milève, can. 2 ; conc. d'Orange, can. 25, déjà cités ; Jean Chrysostome, *In epist. ad Heb.*, hom. IX, déjà citée; Augustin, caus. I, q. I, c. (54), *Detrahe* (texte tiré de *In Joannis evang.*, hom. LXXX, 3, *P. L.*, t. XXXV, col. 1840).

c. Même remarque pour l'art. 7, où l'on affirme que « la grâce n'est donnée par les sacrements qu'en raison de la foi du sujet en la rémission des péchés ».

Léon X, bulle *Exsurge*, prop. 10 (Denz.-Bannw., n. 750); conc. de Trente, sess. VI, c. IX (Denz.-Bannw., n. 802); Decreti IIa pars, dist. IV, *De consecratione*, c. 34, *Baptismi*.

d. L'art. 8 attaquait, lui aussi, la causalité sacramentelle et, par le commentaire qu'on peut en tirer du texte de Mélanchthon, accordait à la foi seule une véritable efficacité. On peut dire que cette erreur, fondamentale en matière de causalité sacramentelle, était résumée dans la proposition 14 : « Les sacrements n'ont été institués que pour alimenter la foi. »

Les autorités invoquées contre l'art. 8 sont Innocent III au IVe concile du Latran et le concile de Florence, déjà cités.

Contre l'article 11 : Symbole : *Credo... unum baptisma*

in remissionem peccatorum; conc. de Trente, sess. vi, c. vii (Denz.-Bannw., n. 799); S. Grégoire, c. *Multi, De consecratione*, dist. III (lire : causa I, q. I, c. *Multi sæcularium*); S. Basile, *De baptismo*, déjà cité; S. Augustin, *Enarr. in ps. XXXVII* (?), *P. L.*, t. xxxvi, col. 396 sq.

e. Les autres propositions, 10, 11 et 12 concernent les conditions de l'efficacité du sacrement, soit de la part du ministre qui le confère, soit de la part du rite avec lequel le sacrement est conféré. Voir ici Ministre des sacrements, t. x, col. 1776 sq.; Matière et forme des sacrements, t. x, col. 335 et, plus loin, col. 635 sq. Pour les autorités invoquées par le concile, voir notre ouvrage : *Les décrets du concile de Trente*, p. 176.

b) Articles considérés comme condamnables, mais avec une explication justifiant la condamnation. — C'étaient les articles 1, 2, 3, 9, 12.

a. Sur l'art. 1, *Sacramenta Ecclesiæ non esse septem, sed vel plura, vel pauciora quæ vere sacramenta dici possunt*, les actes portent la remarque suivante.

Cet article doit être à coup sûr condamné dans sa première partie. Mais d'aucuns estiment qu'il vaudrait mieux passer sous silence la seconde partie *(vel plura, vel pauciora)* comme on l'a fait à Florence. D'autres, par contre, pensent qu'il doit être condamné intégralement, invoquant : le IVe conc. de Carthage *(Statuta Ecclesiæ antiqua ?)*; le conc. de Constance, sess. xv; (le pseudo-) Denys, *Hier. cœl.*, c. iv (déjà cité); *Ad abolendam, de hæreticis, Decret.*, l. V, tit. vii, c. 9; Augustin, *In Joannis evang.*, tract. cxx, c. ii, *P. L.*, t. xxxv, col. 1953 (Augustin ne parle ici que des sacrements en général. Sur le nombre sept, voir *De Gen. ad lit.*, V, c. v, n. 15, *P. L.*, t. xxxiv, col. 326); Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, I, part. IX, c. v, vi, *P. L.*, t. clxxvi, col. 326-327; cf. II, part. VI, VII, VIII, XI, XV, XVI.

Quelques théologiens développent les analogies du nombre sept; d'autres recherchent dans l'Écriture les textes relatifs aux sept sacrements.

b. L'art. 2 niait la nécessité des sacrements, « les hommes pouvant sans les sacrements, même simplement reçus en désir, obtenir la grâce de Dieu ».

D'après certains théologiens, cet article n'appelle pas une condamnation absolue. Tout d'abord, chaque sacrement n'est pas nécessaire à chaque personne. Ensuite il faudrait ajouter : *esse necessaria in Ecclesia*. D'autres opinent qu'une condamnation absolue est souhaitable. Ils invoquent : conc. de Trente, sess. vi (lire : sess. v), can. 4; sess. vi, c. vi, vii, ix; can. 9, 13, 14 (Denz.-Bannw., n. 791, 798, 799, 802, mais il n'est question que du baptême et de la pénitence); conc. de Laodicée, can. 48 (mais il n'est question que du baptême et de l'onction du chrême céleste), éd. Lauchert, p. 77; (le pseudo-) Clément, *Epist.*, *Ad Julianum* (déjà citée); Augustin, *Contra Faustum* (?); *(De baptismo) contra donatistas*, IV, c. xxiv, n. 31, *P. L.*, t. xliii, col. 174 (formule générale pour déclarer que ce qui a toujours été observé dans l'Église vient d'une tradition apostolique); Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis* (déjà cité).

c. « Aucun sacrement n'est plus digne qu'un autre », disait l'art. 3.

Sous des aspects différents, les sacrements peuvent être plus dignes les uns que les autres : certains théologiens se refusent donc à condamner absolument cet article. Mais d'autres le jugent faux et erroné, déjà condamné dans le Décret, IIIa pars, *De consecratione*, dist. IV, c. 99, *Sine pœnitentia;* Innocent III, *Decret.*, l. III, tit. xli, c. 6, *Epist.*, *Cum Martha;* Melchiade, *Epist. ad episc. Hispaniæ* (déjà citée); le (pseudo-) Denys, *Eccl. hier.*, ii, § I et 3, *P. G.*, t. iii, col. 415 sq.

d. L'art. 9 et l'art. 12 concernent, le premier le caractère, le second l'intention du ministre. Pour les autorités invoquées par le concile, voir *Les décrets du concile de Trente*, p. 182.

c) Un seul article (n. 6) *parut à certains théologiens devoir être passé sous silence.* — Qu'il y ait eu, aussitôt après le péché d'Adam, des sacrements — ceux qu'on appelle les sacrements préchrétiens — personne n'en doutait. Mais que ces sacrements aient conféré la grâce et, par conséquent, aient eu la même efficacité que les sacrements de la Loi nouvelle, voilà ce qui pouvait être mis en discussion. On faisait remarquer que certains théologiens scolastiques avaient admis que le mariage était, dès la chute d'Adam, véritable sacrement conférant la grâce, que la maladie du péché ayant toujours existé, il convenait que des remèdes aient été toujours préparés; qu'enfin, plusieurs rites ou signes de réconciliation avaient été donnés par Dieu aux patriarches, à Noé l'arc-en-ciel, à Abraham la circoncision, à Moïse, la verge. D'autres théologiens opinèrent en sens contraire que la doctrine du Maître des Sentences et des grands théologiens du Moyen Age exigeait la condamnation absolue de cet article, puisque, d'une part, la grâce ne peut être conférée avant la venue de celui qui la donne, Jésus-Christ, que, d'autre part, les sacrements ont tous été institués par Jésus-Christ et qu'enfin le concile de Florence avait, en somme, déjà réprouvé cet article en affirmant que « les sept sacrements de la Loi nouvelle différaient beaucoup des sacrements de la Loi ancienne. Ceux-ci, en effet, *ne causaient pas la grâce, mais la figuraient simplement comme devant être donnée par la passion du Christ;* ceux-là, c'est-à-dire nos sacrements et contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui les reçoivent dignement. » Décret *Pro Armenis*, Denz.-Bannw., n. 695. Voir ci-dessus, col. 595, et plus loin col. 606.

En fait, cet article fut retenu et fit l'objet direct du can. 2.

d) En ce qui concerne *d'autres articles à ajouter* à ceux qui avaient été proposés, les théologiens s'arrêtèrent à trois : « Tous les sacrements n'ont pas été institués par le Christ. » « Les sacrements sont seulement les signes et les marques de notre profession de foi ou encore les symboles de nos bonnes œuvres. » « Il n'existe pas de sacrements dont ne fasse mention l'Écriture. » La première et la troisième de ces erreurs ont déjà été étudiées ici, col. 554-556.

2. *Discussion des Pères.* — La discussion des articles par les Pères du concile commença le 8 février, mais n'apporta guère de lumières nouvelles. Pour l'intelligence du texte qui devait finalement être adopté dans les canons, il est cependant utile de signaler les modifications demandées par les évêques. *Conc. Trid.*, éd. Ehses, t. v, p. 971-972.

a) Sur les articles catalogués dans la première classe. — Les évêques demandèrent modification de l'art. 5 : *per sacramenta nunquam gratiam aut remissionem peccatorum datam fuisse, sed per solam fidem sacramenti.*

Dans l'art. 11, suppression de *parem*, pour ne pas laisser croire que tous les chrétiens ont un pouvoir réel, quoique inégal à celui des prêtres pour administrer les sacrements.

En ce qui concerne l'art. 7, ne pas le condamner absolument : celui qui reçoit un sacrement doit croire qu'il obtiendra par lui la rémission de ses péchés; ce qui est vrai notamment du baptême et de la pénitence.

Dans l'art. 8, supprimer la finale : *sed quando et ubi visum est Deo.*

Enfin, quelques Pères demandent une correction à l'art. 10 : *ministrum qui est in peccato mortali, non conferre sacramenta.* De plus, d'autres remarquent qu'on ne peut condamner cet article sans apporter quelque précision : si le ministre mauvais administre le sacrement d'une façon correcte, il ne nuit pas à sa validité; il en serait autrement s'il l'administrait mal. On tint compte de ces observations dans la rédaction du canon 12.

b) Sur les articles placés dans la deuxième classe. — A propos de l'art. 1, plusieurs Pères estiment que le

concile de Florence, en déterminant qu'il y a sept sacrements, a déjà enseigné qu'ils ne sont ni plus ni moins.

A propos de l'art. 2, *sacramenta non esse necessaria*, on pourrait peut-être ajouter *ad salutem hominum*.

Dans l'art. 9, il conviendrait d'ajouter que le caractère est imprimé dans trois sacrements : baptême, confirmation, ordre.

Enfin, en ce qui concerne l'a. 13, relatif à l'intention du ministre, certains acceptent que l'article, tel qu'il est, soit condamné; mais d'autres préfèrent une autre rédaction : *nullam intentionem ministrorum esse necessariam*, à condition de supprimer les derniers mots : *nihilque agere in sacramentis*. En réalité, en effet, l'intention n'agit pas *dans* le sacrement.

c) Quant aux articles, placés en troisième lieu par les théologiens, comme devant être passés sous silence, les Pères demandent *unanimement* que l'art. 6 soit rétabli et condamné, puisqu'il a été condamné à Florence.

A la fin des condamnations, certains évêques voudraient ajouter ces mots ou d'autres semblables : *Damnat prælerea sacrosancta synodus omnes alios articulos, si qui alii ab hæreticis circa prædicta sacramenta asseruntur...*

d) En ce qui concerne les trois articles ajoutés par les théologiens, les Pères sont d'avis de les omettre. Le second a déjà été réprouvé dans la condamnation de l'art. 4, *sacramenta non conferre gratiam* ou encore, selon d'autres, dans la condamnation de l'article prescrivant la réitération du baptême. Quant au troisième, il vaut mieux l'omettre, car sa condamnation insinuerait que nous avons quelque sacrement dont l'Écriture ne parle pas, alors qu'en réalité il n'existe aucun sacrement dont l'Écriture ne fasse mention, au moins d'une manière implicite.

4° *Les canons du concile de Trente.* — A la VII[e] session, qui s'occupa des sacrements, il n'y eut point, comme dans les sessions V et VI et comme dans les sessions qui devaient suivre, de chapitres doctrinaux, exposant l'enseignement officiel de l'Église, mais toute l'œuvre conciliaire se borna à infliger des anathèmes aux doctrines jugées hérétiques.

Les canons sont au nombre de treize. Leur rédaction fut distribuée aux Pères le 27 février et, dans la congrégation générale du 28, le cardinal Cervino expliqua pour quelles raisons on avait adopté cette présentation et aussi pourquoi certaines propositions dont on avait demandé la condamnation avaient été écartées. On avait retenu simplement les principales erreurs, les autres devant être réprouvées en bloc dans la condamnation des livres hérétiques.

Les modifications apportées au projet furent minimes. Pour faciliter le travail de comparaison, nous reproduisons d'abord le texte du projet quand il présente quelque différence; ensuite le texte définitivement adopté avec sa traduction. Les *italiques* attireront l'attention du lecteur sur les modifications intervenues. Nous pensons faire œuvre utile en transcrivant tous les canons à la suite, même ceux qui ne se rapportent que peu ou point au dogme de l'efficacité des sacrements; on aura ainsi la pensée intégrale du concile avec la facilité de se reporter aux autres articles du dictionnaire ou aux autres paragraphes de cet article.

Can. 1. — Si quis dixerit, sacramenta novæ Legis non fuisse omnia a Jesu Christo instituta, aut esse plura vel pauciora quam septem, videlicet *baptismus, confirmatio, eucharistia, pænitentia, extrema unctio, ordo et matrimonium*, aut etiam *aliquid* horum septem non esse vere et proprie sacramentum, A. S.

Si quis dixerit, sacramenta novæ Legis non fuisse omnia a Jesu Christo *Domino nostro* instituta, videlicet baptis*mum*, confirmatio*nem*, Eucharis*tiam*, pæniten*tiam*, extre*mam* unctio*nem*, ordi*nem* et matrimonium; aut etiam ali*quod* horum septem non esse vere et proprie sacramentum, A. S.

Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle n'ont pas été tous institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou qu'il y en a plus ou moins de sept, savoir : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage; ou que quelqu'un de ces sept n'est pas proprement et véritablement un sacrement, qu'il soit anathème.

Voir le commentaire de ce canon, col. 551.

Can. 2. — Si quis dixerit ea ipsa novæ Legis sacramenta a sacramentis antiquæ Legis non differre, nisi quia cæremoniæ sunt aliæ et alii ritus externi, A. S.

Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle ne sont différents des sacrements de la Loi ancienne qu'en ce sens que les cérémonies et les rites extérieurs sont différents; qu'il soit anathème.

Ce canon condamne la doctrine des articles luthériens affirmant qu'après la chute d'Adam, la grâce était conférée aux hommes par des sacrements institués par Dieu et qu'en somme le baptême de Jean valait celui de Jésus-Christ. Les théologiens avaient demandé qu'on passât sous silence ces articles. Plus avisés, les Pères se prononcèrent pour l'acceptation d'une formule qui, tout en respectant les opinions scolastiques, frapperait l'hérésie luthérienne. La bonne formule fut trouvée grâce aux évêques de Porto et de Bitonto, formule purement négative et qui se contente d'interdire l'assimilation des sacrements de l'ancienne Loi et des sacrements de la nouvelle.

D'une part, en effet, on ne peut pas nier, sous l'ancienne Loi, l'existence de « sacrements », rites, signes, ayant une efficacité dans l'ordre spirituel. Le mot existe déjà dans les *Tractatus Origenis*. La chose est expliquée par saint Augustin. Ce saint docteur « s'appesantit sur le rôle des sacrements dans l'ancienne Loi et enseigne avec force que la circoncision constitue le remède institué par Dieu pour guérir le péché originel. S'il ne méconnaît pas et met au contraire en relief les multiples différences entre les sacrements de chaque alliance, il les rapproche plus qu'il ne les oppose et fournit des données essentielles d'où la scolastique tirera de multiples développements sur la nécessité, la valeur, le nombre des sacrements de l'ancienne Loi. » Cavallera, *Bulletin de Toulouse*, 1914, p. 418.

Mais, par conséquent, d'autre part, dissemblance des deux sortes de sacrements.

Les théologiens scolastiques cherchent à préciser l'efficacité respective de chaque sorte de sacrements par rapport à la grâce. C'est là surtout qu'il affirment à la fois les ressemblances et les dissemblances des sacrements de l'ancienne et de la nouvelle Loi. Trois documents antérieurs à Trente reflètent cette théologie. Innocent III, dans sa décrétale contre les cathares (*Decret.*, pars III[a], tit. XLII, c. 3) assimile les effets de la circoncision à ceux du baptême. Voir le texte art. CIRCONCISION, t. II, col. 2524. Le décret *Pro jacobitis* déclare que les rites sacrés de l'Ancien Testament, sacrifices, sacrements, cérémonies,... *mediatorem Dei et hominum, Jesum Christum D. N... præsignarunt.* Denz.-Bannw., n. 711. Le décret *Pro Armenis* affirme absolument et sans distinction que les sacrements de la nouvelle Loi diffèrent beaucoup de ceux de l'ancienne, qui *non causabant gratiam sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant.* En dehors de cette affirmation assez vague, toute liberté existait chez les théologiens catholiques concernant le nombre des sacrements de l'ancienne Loi et la manière dont, par eux, l'homme recevait la grâce.

Les novateurs n'ayant conservé la doctrine de

l'existence de sacrements dans l'ancienne Loi que pour leur assimiler complètement ceux de la nouvelle et enlever à ceux-ci leur caractère de signe efficace de la grâce, il fallait que le concile, après avoir affirmé l'existence des sept sacrements, entendus au sens propre et véritable, interdît de leur assimiler les sacrements de l'ancienne Loi et de dire que toute leur dissemblance résidait dans la dissemblance des cérémonies extérieures.

Le canon rédigé en ce sens ne fut pas remanié et le texte du projet est identique au texte définitif.

Can. 3. — S. q. d. hæc septem sacramenta ita esse *omnibus modis* inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, A. S.

Si quis dixerit hæc septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, A. S.	Si quelqu'un dit que ces sept sacrements sont tellement égaux entre eux, qu'il n'en est aucun de plus digne que l'autre, en quelque manière que ce soit, qu'il soit anathème.

L'article visé par ce canon avait été placé par les théologiens parmi ceux qu'il ne fallait condamner qu'avec explication. Plusieurs Pères avaient insisté également pour qu'on déclarât *quomodo sacramenta sint alia aliis digniora. Conc. Trid.*, t. v, p. 971. Seripandi fit observer que c'était l'affaire des théologiens, non du concile, de donner ces explications. Même l'expression *omnibus modis* du projet, laquelle était une ébauche d'explication, dut disparaître. Au fond, le canon replacé en face des erreurs qu'il condamne, est parfaitement clair : il s'agit de réprouver l'erreur protestante qui n'attribue de valeur aux sacrements que par la foi qu'ils provoquent dans l'âme. Chaque sacrement a sa signification et son efficacité particulière : les sacrements ne sont donc pas égaux entre eux; il existe toujours un aspect sous lequel ils peuvent être comparés. Cet aspect peut être celui de la dignité interne (pour l'eucharistie, par exemple), de la nécessité, de la réitération possible, de la relation spéciale qu'ils ont avec les vertus. Cf. Chr. Pesch, *Præl. dogm.*, t. vi, p. 85. Il n'était donc pas opportun de nommer un sacrement plutôt qu'un autre, puisque ces considérations diverses pouvaient s'appliquer à tous.

Can. 4. — S. q. d. *hujusmodi* sacramenta non esse in Ecclesia ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci, A. S.

Si quis dixerit sacramenta *novæ Legis* non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem a Deo gratiam justificationis adipisci, *licet omnia singulis necessaria* non *sint*, A. S.	Si quelqu'un dit que les sacrements de la nouvelle Loi ne sont pas nécessaires au salut, mais sont superflus; et que, sans eux ou sans le désir de les recevoir, les hommes, par la seule foi, obtiennent de Dieu la grâce de la justification, bien que tous ne soient pas nécessaires à chacun, qu'il soit anathème.

On voit les modifications subies par le texte. Ce canon est dirigé contre ceux qui affirment que « les sacrements ne sont pas nécessaires et que sans même leur désir, l'homme par la seule foi peut obtenir de Dieu la grâce ». Voir n. 2, col. 601.

La première forme du canon condamnait cet article en y ajoutant quelques précisions. Il fallait, pensaient certains théologiens, auxquels se ralliaient plus d'un Père, spécifier qu'il s'agissait de l'économie actuelle de l'Église et juger de la nécessité absolue ou relative des sacrements en fonction de cette économie. D'où les additions *in Ecclesia* et *ad salutem necessaria.* Toutefois l'incise *aut eorum voto* marquant suffisamment la nécessité relative des sacrements dans l'Église, on finit par supprimer ces deux mots. L'addition de *justificationis* à *gratiam* semblait inopportune à quelques-uns, étant donné que la grâce conférée par le sacrement n'était souvent qu'une augmentation de grâce. Néanmoins, *justificationis* fut maintenu, les enseignements sur la justification ayant suffisamment éclairé ce point. Enfin, pour bien marquer la différence de nécessité pour chaque sacrement pris en particulier, certains sacrements étant indispensables pour *esse*, d'autres seulement pour *bene esse*, les uns *ratione sui*, les autres *ratione præcepti*, tels pour les *individus*, tels autres pour la *société*, la finale *licet omnia singulis necessaria non sint* fut opportunément ajoutée.

On retrouve ici un écho de l'enseignement de saint Thomas, IIIa, q. lxv, a. 4.

Can. 5. — S. q. d. hæc sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, A. S.	Si quelqu'un dit que ces sacrements ont été institués uniquement pour nourrir la foi, qu'il soit anathème.

Ce canon condamne l'erreur placée sous le n. 14, col. 599. Il n'y eut pas discussion : l'erreur, en effet, est si manifeste qu'elle entraînait sa condamnation. Le texte du projet ne fut pas même remanié. Le mot important est ici *solam.*

Can. 6. — S. q. d. sacramenta non continere gratiam, quam significant aut gratiam ipsam rite et digne suscipientibus non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptæ per fidem gratiæ vel justitiæ, et notæ quædam christianæ professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, A. S.

S. q. d. sacramenta *novæ Legis* non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non *ponentibus obicem* non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptæ per fidem gratiæ vel justitiæ, et notæ quædam christianæ professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, A. S.	Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle ne contiennent pas la grâce qu'ils signifient ou qu'ils ne confèrent pas cette grâce à ceux qui n'y mettent pas d'obstacle, comme s'ils étaient seulement des signes extérieurs de la justice ou de la grâce reçues par la foi, ou de simples marques distinctives de la religion chrétienne, par lesquelles les hommes distinguent les fidèles des infidèles, qu'il soit anathème.

Cet anathème frappe l'erreur classée la première parmi celles qu'il faut condamner absolument, n. 1, col. 600, cf. col. 597. Mais cette erreur n'a pas fourni seule le thème du canon. Il faut aussi se reporter à l'art. 2 de la série ajoutée par les théologiens, voir col. 602. Cet article avait été signalé, du moins dans sa première partie, par Miranda, O. P. Voir *Conc. Trid.*, t. v, p. 848. La commission chargée de rédiger le canon tint compte des deux erreurs et les réunit dans le texte que nous avons rapporté.

Deux modifications importantes furent faites au premier texte. Tout d'abord le mot *sacramenta* employé seul présentait l'inconvénient de paraître trancher la question de l'efficacité des sacrements de l'ancienne Loi que le can. 2 avait voulu passer sous silence. Par l'adjonction *novæ Legis*, on coupait court à toute difficulté. Ensuite l'expression *non ponentibus obicem* plus technique prit la place de l'expression *rite et digne suscipientibus*, qui avait pris la place de *non ponenti obicem* (au singulier), mais qui semblait exiger des dispositions personnelles pour tous les sacrements : ce qui est inexact pour le baptême reçu par les nouveau-nés.

Il est donc indubitable que ce canon atteint directement l'erreur protestante de la justification par la foi seule, laquelle, par le fait même, rend inopérante l'action des sacrements. Les sacrements ne sont pas de simples signes de la grâce ou de la justice reçue par

la foi, ou encore de simples marques distinctives des fidèles par rapport aux autres hommes. Mais ils *contiennent vraiment*, comme la cause contient l'effet, *et confèrent la grâce* qu'ils signifient, à tous ceux qui ne mettent pas d'obstacle à leur action. On retrouve ici une confirmation authentique de la doctrine traditionnelle du *signe efficace*. Voir col. 498-536. Mais il s'agit, précisons-le, d'obstacle à l'infusion de la grâce, non d'obstacle à la réception valide du sacrement lui-même. Cf. Van Noort, *De sacramentis*, t. I, n. 42. Indirectement, ce canon permet de rectifier l'opinion de certains théologiens scolastiques, notamment de Durand de Saint-Pourçain, *In IV^{um} Sent.*, dist. I, q. IV, qui considéraient les sacrements comme de simples *conditions* de la grâce.

Ce canon prépare les canons suivants sur la « causalité sacramentelle ». Il s'inspire du décret *Pro Armenis : nostra (sacramenta) et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt.* Denz.-Bannw., n. 695.

Can. 7. — Si quis dixerit, non dari gratiam *in* hujusmodi sacrament*is* semper et omnibus, qui ea suscipiunt, quantum est ex parte Dei, sed aliquando *tantum* et aliquibus, A. S.

S. q. d. non dari gratiam *per* hujusmodi sacrament*a* semper et omnibus *quantum est ex parte Dei, etiam si rite ea suscipiant*, sed aliquando et aliquibus, A. S.	Si quelqu'un dit que la grâce, quant à ce qui est de la part de Dieu, n'est pas donnée toujours et à tous par ces sacrements, encore qu'ils soient reçus avec les conditions requises; mais que cette grâce n'est donnée que quelquefois et à quelques-uns, qu'il soit anathème.

Ce canon vise les erreurs de la prop. 8, col. 598. Les corrections faites au premier texte apparaissent si bien fondées qu'il est inutile d'insister.

Can. 8. — S. q. d. per ipsa *sacramentorum opera nullo modo* conferri gratiam, sed solam fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere, A. S.

S. q. d. per ipsa *novæ Legis sacramenta ex opere operato non* conferri gratiam, sed solam fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere, A. S.	Si quelqu'un dit que, par les mêmes sacrements de la nouvelle Loi, la grâce n'est pas conférée par l'œuvre même accomplie; mais que seule la foi aux promesses de Dieu suffit pour obtenir la grâce, qu'il soit anathème.

1. *La rédaction du canon.* — Il semble bien que ce canon vise les erreurs, n. 4 et 7, col. 597-598. La première proposition avait été d'emblée et sans hésitation classée parmi les propositions hérétiques à condamner absolument. La seconde, bien que considérée comme hérétique, suscita néanmoins quelques observations, car la foi est une condition requise pour que le sacrement, surtout quand il s'agit du baptême et de la pénitence, puisse être fructueux. C'est à la suite de ces observations qu'on formula le canon 8 tel que nous l'avons lu dans le projet.

Toutefois, l'expression *per ipsa sacramentorum opera*, reproduite de Luther (et c'est la raison pour laquelle quelques-uns la voulaient maintenir) ne parut pas très heureuse. L'évêque de Bitonto proposa *per sacramenta* ou *per sacramenta ex opere operato* (*Conc. Trid.*, t. V, p. 989); celui de Badajoz : *per usum sacramentorum* ou *per opus operatum sacramentorum* (Pacensis, p. 989); le général des dominicains : *per ipsa sacramenta* ou *vi aut virtute ipsorum sacramentorum* (p. 990); celui des servites : *ex vi sacramentorum* (id.); l'évêque de Feltre soit *per sacramenta*, comme l'avait demandé le cardinal de Jaen (p. 986), soit l'addition *tanquam instrumenta* (p. 987). Finalement la commission préparatoire s'arrêta au texte pourvu des expressions, moins élégantes sans doute, mais plus techniques, *non ponentibus obicem* et *ex opere operato.* Ce fut, dit à juste titre le P. Cavallera, « tout profit pour l'exactitude et la netteté doctrinale ». *Bulletin de Toulouse*, 1915, p. 26.

2. *L'expression « ex opere operato ».* — Ce canon est d'une importance exceptionnelle; en ce qu'il consacre définitivement et officiellement la fameuse formule : *ex opere operato*, qui marque le caractère de l'action sacramentelle. Les controverses relatives aux ordinations simoniaques et, plus généralement, aux sacrements administrés par des ministres indignes, ont amené, dans la théologie catholique, l'emploi des formules *ex opere operato* et *ex opere operantis*. Si l'action du ministre comme telle peut être répréhensible et coupable, le résultat de cette action, l'œuvre elle-même accomplie dans l'âme du sujet qui a reçu le sacrement est bonne : c'est l'*opus operatum*. Voir, sur cette formule, OPUS OPERATUM, t. XI, col. 1084.

Le canon précité ne fait que consacrer une tradition théologique de trois siècles. Dans le premier texte proposé à l'approbation conciliaire, l'expression *ex opere operato* manquait. Nous venons de voir comment la discussion y amena les Pères, au grand profit de l'exactitude et de la netteté doctrinale. Le sens conciliaire de cette expression ressort des canons qui précèdent et préparent le can. 8. Tout d'abord, le concile avait établi, can. 2, que les sacrements de la Loi nouvelle diffèrent des sacrements de l'ancienne Loi. Il déclare qu'ils sont nécessaires et que la foi seule ne suffit pas à obtenir de Dieu la grâce de la justification, can. 4. Il définit que leur utilité ne consiste pas à exciter la foi en nous, can. 5. Enfin le can. 6 prépare heureusement le sens du can. 8 : les sacrements de la Loi nouvelle contiennent la grâce qu'ils signifient et ils la confèrent *ex opere operato*. En parlant explicitement de ceux qui n'apportent pas d'obstacle à la grâce, le concile exprime sa pensée sur l'efficacité *ex opere operato :* il ne s'agit pas d'une sorte d'efficacité magique, indépendante de nos dispositions subjectives, comme les hérétiques l'ont reproché si souvent — et si injustement — à l'Église. A propos du sacrement de pénitence, le concile de Trente repousse cette interprétation aussi fausse qu'injurieuse : « On calomnie indignement les écrivains catholiques en affirmant qu'ils enseignent que le sacrement de pénitence confère la grâce sans aucun bon mouvement de la part de ceux qui le reçoivent; jamais l'Église de Jésus-Christ n'a enseigné ni professé cette erreur. » Sess. XIV, c. IV, Denz.-Bannw., n. 898. Là où sont requises certaines dispositions subjectives, le sacrement ne saurait agir si ces dispositions sont absentes; mais cette condition remplie, il agit par lui-même et non par la foi du sujet qui le reçoit.

L'interprétation théologique de la formule va plus loin et comporte trois précisions que nous avons déjà indiquées à l'art. OPUS OPERATUM, col. 1086.

Une dernière remarque est nécessaire, relativement aux opinions théologiques concernant la nature de la grâce sacramentelle et la causalité des sacrements dans la production de la grâce. On trouvera dans Cavallera, *Bulletin de Toulouse*, 1915-1916, p. 28 sq., 66 sq., l'exposé des opinions théologiques sur ce double sujet, exposé rédigé précisément dans le but de montrer que « le concile de Trente n'a aucunement songé à intervenir au sujet des opinions soutenues par les diverses écoles catholiques ». Tout spécialement en ce qui concerne la causalité des sacrements, après avoir rapporté l'évolution de la pensée théologique sur ce point, le P. Cavallera conclut :

« Cette étude détaillée justifie aisément l'attitude réservée qu'il (le concile) adopte. Les termes employés ne sont pas la propriété d'une école : toutes, depuis le XIIIe siècle où l'on commence à spéculer sur les définitions d'Hugues et de Pierre Lombard admettent que

les sacrements contiennent et confèrent la grâce *ex opere operato*, que c'est *par eux* qu'elle est conférée; elles vont même plus loin et adoptent toutes les termes de *cause* dont le concile s'est abstenu. A s'en tenir aux canons de la VII[e] session, il est donc inexact de soutenir que les expressions employées orientent dans une direction particulière et plus précisément dans le sens de la causalité physique. Ces expressions étaient le patrimoine commun des docteurs catholiques et elles le sont restées. Le concile s'est tenu en dehors de leurs polémiques et ne saurait être à bon droit invoqué en faveur d'aucun système. Il s'est contenté, et cela était et reste l'essentiel, de mettre à l'abri des attaques protestantes le dogme de l'efficacité objective des sacrements de la nouvelle Loi par rapport à la grâce.

Can. 9. — S. q. d. in tribus sacramentis, baptismo sc., confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, *ratione cujus* ea iterari non possunt, A. S.

S. q. d. in tribus sacramentis baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, *unde* ea iterari non possunt, A. S.	Si quelqu'un dit que par les trois sacrements du baptême, de la confirmation et de l'ordre, il ne s'imprime point dans l'âme un caractère, c'est-à-dire une certaine marque spirituelle et ineffaçable, d'où vient que ces sacrements ne peuvent être réitérés, qu'il soit anathème.

Pour comprendre la portée exacte de ce canon, il serait utile de faire une revue de l'histoire de la doctrine du caractère sacramentel. On voudra bien se reporter, pour le détail, soit à l'article du P. Cavallera, *Bull. de Toulouse*, 1915-1916, p. 75 sq., soit ici à l'art. CARACTÈRE, t. II, col. 1698 sq., soit à l'*Ami du clergé*, 1935, p. 737 sq. Il suffit de retenir « qu'à la veille du concile de Trente les seules questions sur lesquelles on fût d'accord étaient l'existence du caractère et son application aux trois sacrements de baptême, de confirmation et d'eucharistie, sa nature de signe spirituel imprimé dans l'âme, sa propriété d'être indélébile et sa connexion avec le fait que ces trois sacrements ne pouvaient être renouvelés. Pour le reste, aussi bien sur la nature intime du caractère que sur son rôle et ses rapports avec l'âme, faute d'indications suffisamment claires dans la tradition, on en était réduit à développer des analogies qui, par leur origine même, prêtaient à des controverses multiples et ne s'imposaient pas à la foi ». Cavallera, *art. cit.*, p. 83.

Les théologiens consulteurs avaient toutefois hésité à condamner comme hérétique la doctrine niant l'existence du caractère sacramentel. Pourtant l'affirmation du caractère sacramentel se trouve déjà dans le concile de Florence : la parenté du texte tridentin et du texte florentin saute aux yeux :

(FLORENCE)	(TRENTE)
Inter hæc, tria sunt : baptismus, confirmatio et ordo, quæ characterem, id est spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur.	S. q. d. in tribus sacramentis baptismo sc., confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, A. S.

L'omission du petit membre de phrase : *a ceteris distinctivum* montre la volonté du concile de Trente de ne retenir que ce qui est hors de toute controverse. Cependant, le décret *Pro Armenis* du concile de Florence n'étant pas une définition proprement dite, on conçoit que certains théologiens aient encore pu, à Trente, éprouver un mouvement d'hésitation. Voir CARACTÈRE SACRAMENTEL, t. II, col. 1698.

Can. 10. — S. q. d. christianos omnes in verbo et *in* omnibus sacramentis *conficiendis et* administrandis *parem* habere potestatem, A. S.

S. q. d. christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem, A. S.	Si quelqu'un dit que tous les chrétiens ont le pouvoir d'annoncer la parole (de Dieu) et d'administrer tous les sacrements, qu'il soit anathème.

Ce canon vise directement l'erreur de Luther, affirmant, dans sa *Captivité de Babylone*, que tous les chrétiens ont des pouvoirs égaux, tant pour prêcher la parole de Dieu que pour administrer les sacrements. Voir ci-dessus, col. 599. Déjà, une proposition appliquant ce principe à l'absolution des péchés avait été réprouvée par Léon X, bulle *Exsurge Domine*, prop. 13, Denz.-Bannw., n. 753. En réalité, c'est l'erreur de tous les anarchistes de l'Église, de tous ceux qui, depuis Montan jusqu'aux vaudois, ont nié les droits et les privilèges de la hiérarchie et du sacerdoce. C'est qu'en effet, dans l'administration des sacrements, l'homme n'agit pas en son nom, mais au nom du Christ qui les a institués et continue à agir par eux, au nom de l'Église à qui le Christ a confié les sacrements comme un bien propre. Il faut donc qu'il soit mandaté, autorisé par le Christ et par l'Église, et c'est l'ordination qui lui donne ce mandat officiel. Voir plus loin, col. 636.

Toutefois, il existe une certaine diversité entre les sacrements. Certains d'entre eux exigent absolument en celui qui les confère une consécration. Quelquefois des circonstances exceptionnelles autorisent un ministre extraordinaire non revêtu de la même dignité et même, comme pour le baptême conféré en cas de nécessité, un simple laïque. De là les distinctions établies par la théologie entre le ministre consacré et le ministre non consacré, le ministre ordinaire et le ministre extraordinaire. Le terme de ministre *ordinaire* est authentiqué par le concile de Trente à propos de la confirmation, can. 3 (Denz.-Bannw., n. 875).

Dans le premier projet on avait inséré le mot *parem* pour mieux répondre au texte de Luther. L'évêque de Bitonto demanda sa suppression, pour ne pas paraître admettre un pouvoir quelconque bien que différent chez tous les chrétiens. *Conc. Trid.*, t. V, p. 925. Catharin obtint le maintien de ce mot (p. 933), mais *parem* disparut finalement sur les instances réitérées de l'évêque de Bitonto et de celui de Porto (p. 986). *Administrandis* avait été demandé par Pelargus (Storck), O. P., pour bien montrer qu'il s'agit à la fois de la prédication et des sacrements. Le mot fut maintenu, mais en revanche on supprima *conficiendis* comme inutile (évêques de Badajoz et de Bitonto, p. 989). La suppression de *conficiendis* fut obtenue sans difficulté; celle de *parem* à la majorité des voix (p. 993). La suppression de *parem*, fait observer Cavallera, aurait dû amener une modification syntaxique : on n'y prit point garde, mais pour bien comprendre le texte actuel, il faudrait le lire ainsi : *in verbum et omnia sacramenta administranda potestatem habere.*

Can. 11. — S. q. d. in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem faciendi quod facit Ecclesia, A. S.

S. q. d. in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem *saltem* faciendi quod facit Ecclesia, A. S.	Si quelqu'un dit que l'intention, au moins celle de faire ce que fait l'Église, n'est pas requise dans les ministres des sacrements, lorsqu'ils les font et les confèrent, qu'il soit anathème.

Ce canon vise la proposition 12 condamnée par la bulle *Exsurge Domine*, Denz.-Bannw., n. 752, et répond aux préoccupations de l'article 13, col. 599. Cet article avait été classé par les théologiens parmi ceux qu'il fallait condamner *cum declaratione*. C'est que, una-

nimes à demander que le ministre ait au moins l'intention de faire ce que fait l'Église, les théologiens affichaient des dissentiments prononcés sur la nature de l'intention requise. Les dissentiments des théologiens mineurs se retrouvèrent chez les évêques. Aussi l'on résolut de s'en tenir à la formule universellement admise et déjà canonisée par le concile de Florence. Ce concile avait déclaré que tous les sacrements « ont leur achèvement en trois éléments, savoir les choses comme matière, les paroles comme forme, et la personne du ministre qui les confère, *avec l'intention de faire ce que fait l'Église.* » Denz.-Bannw., n. 695. La discussion du 1er mars 1547 amena à insérer le mot *saltem.* En proposant ce mot, on entendait ne pas exclure les autres intentions. L'insertion du mot *saltem* fut approuvée dans la séance plénière du 2 mars. Ce fut le seul changement apporté à la formule primitive du canon. Avant le concile de Florence, le concile de Constance avait déjà prescrit sur ce point une interrogation aux wicleffistes. Denz.-Bannw., n. 672. Et auparavant, Innocent III avait noté la nécessité de « l'intention fidèle » pour la validité de la consécration de l'eucharistie à la messe. Denz.-Bannw., n. 424.

Par cette condamnation, l'erreur luthérienne sur l'inutilité de l'intention dans le ministre des sacrements est directement atteinte. Mais, en réalité, c'est toute sa conception sacramentelle qui se trouve réprouvée. Pour Luther, le rite sacramentel n'a pas de valeur propre ou d'efficacité objective. Sorte de prédication évangélique en action, il ne sert qu'à éveiller la confiance dans les promesses de Jésus-Christ. Ce n'est donc pas un acte sacré du Christ qui exige, en celui qui le représente et agit en son nom, un caractère officiel (voir canon précédent), ni même la volonté de se conformer à ses intentions. Le sacrement, ne dépendant que de la foi du sujet qui le reçoit, n'a pas besoin d'être donné au nom du Seigneur. Que le ministre soit prêtre ou laïc, quoi qu'il fasse ou ne fasse pas, qu'il agisse par feinte ou par dérision, si le rite est accompli, une fois la promesse divine suffisamment rappelée à la mémoire de celui qui le reçoit et la foi éveillée dans son âme, l'effet du sacrement est tout entier produit. L'Église, en rappelant (can. 10) la nécessité dans le ministre d'un pouvoir sacré et en opposant ici (can. 11) aux théories protestantes la doctrine de l'intention, fait revivre la vraie notion du sacrement, le rôle nécessaire du ministre, sa mission à elle, mandataire fidèle des volontés du Christ. Sur le développement de ces idées, voir P. Pourrat, *La théologie sacramentaire,* p. 329-358, et ici l'art. Intention, t. vii, col. 2271 sq.

Le concile de Trente n'a rien défini touchant l'intention requise dans le sujet. Il n'y a aucun doute cependant que le concile suppose la nécessité d'une telle intention. Dans la session vi sur la justification, il enseigne que, pour les adultes, cette justification a lieu « par une réception *volontaire* de la grâce et des dons ». C. vii. La justification exige aussi, de leur part, une préparation et, parmi les dispositions préparatoires, le concile énumère : le propos de recevoir le baptême, c. vi. L'intention est donc nécessaire. Mais, dans la session vii sur les sacrements en général, nous trouvons plusieurs allusions qui supposent dans l'adulte des dispositions volontaires, donc une intention. Voir can. 6 : *non ponentibus obicem* et can. 7 : *etiam si rite suscipiant,* col. 606 et 607.

On doit donc déduire du concile de Trente la nécessité d'une intention dans le sujet. Les théologiens préciseront quelle est la nature de cette intention.

Can. 12. — S. q. d. ministrum *etiam* in peccato *et extra gratiam* existentem, *si alioquin* omnia essentialia quæ ad sacramentum conferendum pertinent servaverit, non conferre sacramentum, A. S.

S. q. d. ministrum in peccato *mortali* exsistentem, *modo* omnia essentialia quæ ad sacramentum *conficiendum aut* conferendum pertinent servaverit, non *conficere aut* conferre sacramentum, A. S.	Si quelqu'un dit que le ministre du sacrement qui, tout en étant en état de péché mortel, observe néanmoins toutes choses essentielles requises pour la confection ou la collation du sacrement, ne fait pas ou ne confère pas le sacrement, qu'il soit anathème.

Le canon visait la proposition 10 soumise à l'examen des théologiens mineurs : *Malum ministrum non conferre sacramentum.* Voir col. 599. Depuis longtemps le sens de *malus minister* était fixé. Il s'agit du ministre agissant en état de péché mortel. On le précisa donc. Toutefois, pour mieux distinguer l'indignité morale du ministre, qui n'influence pas la valeur du sacrement, de son insuffisance ministérielle, qui entache l'intégrité de l'action sacramentelle, on ajouta l'incise : *si alioquin omnia essentialia quæ ad sacramentum conficiendum pertinent.* La rédaction définitive apporta une précision de plus, marquant qu'il s'agissait de la confection aussi bien que de l'administration du sacrement.

La doctrine traditionnelle de l'Église trouvait ainsi sa consécration solennelle. Jamais, en effet, cette vérité ne fut mise en doute, à moins qu'on ne prenne pour des doutes théoriques les faits de réordination, ce qui est très contestable, car c'est bien plutôt à l'absence de juridiction qu'était rapportée l'invalidité de certaines ordinations. Les scolastiques, s'appuyant sur la doctrine constante des Pères, ont mis en pleine lumière le principe duquel découle la vraie solution, savoir la place exacte du ministre dans le sacrement, son rôle ministériel, purement ministériel, dans la collation de la grâce : *Minister Ecclesiæ non agit in sacramentis quasi ex propria virtute, sed ex virtute alterius, scilicet Christi, et ideo in eo non requiritur gratia personalis, sed solum auctoritas ordinis per quam quasi Christi vicarius constituitur.* Saint Thomas, *De veritate,* q. xxix, a. 5, ad 3um. Voir plus loin, col. 635-636.

Depuis longtemps cette doctrine était officiellement consacrée. Aux vaudois, Innocent III impose une profession de foi qui les oblige à reconnaître que les sacrements sont valables, « même s'ils sont administrés par un prêtre pécheur ». Denz.-Bannw., n. 424. Jean XXII condamna l'erreur opposée chez les fraticelles. Denz.-Bannw., n. 488. Le concile de Constance réprouva l'erreur similaire de Wicleff, prop. 4. Denz.-Bannw., n. 584, cf. 672. La définition du concile de Trente n'apportait donc aucun élément nouveau au dogme catholique.

Can. 13. — S. q. d. *communes sanctæ romanæ* Ecclesiæ ritus in solemni sacramentorum administratione adhiberi consuetos aut contemni aut sine peccato a *sacerdotibus* omitti aut in novos alios per *quos*cumque ecclesiarum pasto*res* mutari posse, A. S.

S. q. d. receptos et approbatos Ecclesiæ *catholicæ* ritus in solemni sacramentorum administratione adhiberi consuetos aut contemni aut sine peccato a *ministris pro libito* omitti aut in novos alios per *quem*cumque ecclesiarum pasto*rem* mutari posse, A. S.	Si quelqu'un dit que les rites reçus et approuvés dans l'Église catholique et qui sont en usage dans l'administration solennelle des sacrements, peuvent être sans péché ou méprisés ou omis, selon qu'il plaît aux ministres, ou être changés en d'autres nouveaux, par tout pasteur des églises, quel qu'il soit, qu'il soit anathème.

Ce canon vise deux propositions erronées, soumises à l'examen des théologiens, la proposition 12 des sacrements en général, la proposition 11 sur le baptême, ainsi conçue : *Ritus alios in baptismo adhiberi solitos liberos esse, id est sine peccato omitti posse et solam immersionem esse necessariam. Conc. Trid.,* t. v, p. 837. C'est sur la remarque du dominicain Pelargus

(Storck), procureur de Trèves, que l'article concernant le baptême fut amalgamé avec celui relatif aux sacrements en général. Cette fusion permettait d'embrasser la question des rites dans son ensemble. Parmi les remarques faites à la rédaction primitive du canon, il faut noter l'addition de *pro libito*, demandée par l'évêque de Castellamare. C'est pour exclure le cas de nécessité, puisqu'alors, tout mépris faisant défaut, il n'y a pas de péché.

On voudra bien aussi observer avec quelle prudence est rédigé ce canon. La question de l'invalidité du sacrement ainsi administré sans les rites habituels ou avec des modifications introduites par la volonté du ministre n'est pas touchée directement. Le concile n'y viendra qu'à la XXIe session, c. 2, lorsqu'il déclarera quel est le pouvoir de l'Église concernant les changements dans les éléments des sacrements. Il distinguera éléments essentiels et éléments non essentiels. Ici, ce point de vue, que cependant plus d'un Père avait abordé au cours de la discussion, est complètement laissé de côté. Le concile condamne simplement et d'une manière très générale la prétention des novateurs relativement à l'omission, au changement, à la substitution des rites sacramentels : il déclare que de tels empiétements ne peuvent se produire sans péché. Mais il s'abstient de préciser le degré de culpabilité, certains rites n'obligeant pas *sub gravi;* il s'abstient surtout de légiférer sur la validité ou l'invalidité des sacrements administrés dans ces conditions défectueuses, nombre de cérémonies n'ayant aucune influence sur cette validité. En se tenant ainsi dans une prudente réserve, ce canon reflète les préoccupations qui dominèrent les discussions des théologiens et des Pères sur ce sujet.

Il est hors de doute que l'incise *sine peccato* affecte les trois propositions disjonctives du canon, bien qu'elle s'insère uniquement dans la seconde. Nous avons tenu compte de ce fait dans la traduction.

5° *Conclusion dogmatique.* — Nous avons voulu rapporter l'ensemble des canons, afin de donner une vue d'ensemble des définitions tridentines. Plusieurs de ces canons ont déjà reçu leur commentaire dans des articles antérieurs; d'autres recevront plus loin un surcroît d'explication.

Pour nous en tenir au problème qui fait l'objet de ce paragraphe, l'efficacité des sacrements par rapport à la grâce, voici les affirmations dogmatiques qu'on peut recueillir du concile de Trente :

1. La production de la grâce dans l'âme dépend tellement en certains cas des sacrements que, faute de la réception de ceux-ci, en réalité ou au moins en désir, il est impossible à l'homme d'obtenir la grâce. Can. 4. Voir plus loin, *Nécessité des sacrements.*

2. Les sacrements de la Loi nouvelle confèrent la grâce *ex opere operato* à ceux qui n'apportent pas d'obstacle à leur action. Can. 7, 8. Voir OPUS OPERATUM.

3. En conséquence, ils ne sont pas uniquement institués pour provoquer la foi dans l'âme du sujet où la foi agirait seule pour opérer la justification. Can. 5, 6. Voir JUSTIFICATION.

De ces trois notions dogmatiques fondamentales, on doit déduire que les sacrements sont véritablement causes, quoique d'une manière simplement instrumentale, de la grâce. « Contiennent » et « confèrent » la grâce, déclare le concile de Florence, définit le concile de Trente. Le mot « cause » n'existe pas dans les canons concernant les sacrements en général; mais il existe à propos du baptême, *cause* de la justification, et même avec l'épithète *instrumentale* dans la session VI, c. VII : *Justificationis causæ sunt... instrumentalis item : sacramentum baptismi.* Denz.-Bannw., n. 799. Il est donc conforme, non seulement à l'esprit, mais à la lettre du concile de Trente d'affirmer que les sacrements sont de véritables *causes instrumentales* de la grâce.

III. LES SYSTÈMES EXPLICATIFS DES THÉOLOGIENS POSTTRIDENTINS. — Il reste à expliquer le *mode* selon lequel le sacrement, comme cause instrumentale, agit dans la production de la grâce.

1° *La causalité morale.* — 1. *Exposé.* — Excluant, après le concile de Trente, l'interprétation de l'opinion des anciens théologiens franciscains ou nominalistes qui auraient présenté la causalité sacramentelle comme une simple causalité *occasionnelle* (on sait d'ailleurs que pour saint Bonaventure et Duns Scot cette interprétation est contestable et contestée), tous les théologiens catholiques posttridentins, à quelques exceptions près, affirment que les sacrements sont des causes *au moins* morales de la grâce. *En soi*, la causalité morale n'est donc pas exclusive de la causalité dite physique : et il importe de mettre en relief ce point de départ.

La causalité morale réside essentiellement en ce que « les sacrements sollicitent Dieu à verser lui-même sa vie dans nos âmes, soit en vertu d'un pacte divin, à la manière dont le billet rappelle au débiteur son obligation, soit, comme on l'explique aujourd'hui plus communément avec Franzelin, à cause de leur valeur et de leur dignité intrinsèques, parce que ces rites sacrés sont comme des actions de Notre-Seigneur et acquièrent par là une excellence que Dieu doit exaucer ». E. Hugon, *La causalité instrumentale en théologie*, p. 119. On ne peut nier que les sacrements aient une valeur objective, une dignité surnaturelle qui détermine infailliblement à accorder à l'homme, par eux, sa grâce. Les sacrements, en effet, contiennent le prix de la grâce, qui est la vertu de la passion du Sauveur. Comme Rédempteur, le Christ a été une cause morale principale de la grâce; il est donc juste d'affirmer que les sacrements sont causes morales instrumentales (par rapport à Jésus-Christ, cause principale) de la grâce. Cette assertion est commune parmi les théologiens des écoles les plus opposées : *Omnes debent fateri, sacramenta de facto habere causalitatem moralem, sive solam, sive simul cum causalitate physica*, de Lugo, *De sacramentis*, disp. IV, sect. IV, n. 33; *Sententia affirmans illa non solum esse instrumenta physica, sed etiam moralia Christi et Dei, videtur probabilior et communior est in schola Divi Thomæ*, Gonet, *Clypeus, De sacramentis*, disp. III, a. 4, § 1, n. 137. Cf. Chr. Pesch, *Prælect. theologicæ*, t. VI, n. 142. Dans ce qu'elle a d'affirmatif, la causalité morale est donc une doctrine non seulement probable, mais certaine.

Mais, comme doctrine d'école, elle présente un sens exclusif et négatif : les sacrements *ne sont que* causes morales. Toute leur causalité à l'égard de la grâce est épuisée par le fait que la valeur morale des sacrements explique à elle seule la production de la grâce par Dieu. « Ces sacrements sont, en effet, des instruments qui sollicitent efficacement et infailliblement Dieu à donner sa grâce à ceux qui les reçoivent avec les dispositions requises. Vasquez assimile cette puissance de sollicitation du sacrement à celle d'une prière, objectivement efficace; le sacrement serait comme une prière infailliblement efficace par elle-même et indépendamment des mérites du ministre et du sujet. De même que l'humanité du Sauveur, grâce à ses propres mérites, et que les apôtres, à cause de leur crédit près de Dieu, obtenaient, par leurs prières, les miracles qu'ils accomplissaient, ainsi les sacrements, en vertu de la promesse divine, invitent efficacement Dieu à produire les effets sacramentels. Cf. Vasquez, disp. CXXXII, c. V, n. 80-83. Melchior Cano disait mieux peut-être : les sacrements sollicitent Dieu à accorder

sa grâce, parce que le « prix du sang du Christ leur est communiqué ». Et cette communication s'entend fort bien si, comme l'insinue Cano, les sacrements doivent être considérés comme étant moralement les actes du Rédempteur, par lesquels il nous sanctifie. Ces actes participent donc aux mérites que le Sauveur a acquis, par l'effusion de son sang. Cf. *Relectiones de sacramentis*, part. VI, p. 441. Les sacrements ainsi compris, ajoute Cano, contiennent moralement la grâce, puisqu'ils en contiennent le prix : une bourse remplie d'or ne contient-elle pas moralement la délivrance d'un captif, puisqu'il y a en elle le prix de sa rançon? » P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 174-175. Outre Melchior Cano, Martin de Ledesma et Vasquez, on peut encore citer comme patronant cette opinion : de Lugo, *De sacramentis in genere*, disp. IV, sect. IV et V; Tournely, *ibid.*, q. III, a. 2; les théologiens de Wurtzbourg, *De sacramentis in genere*, diss. I, c. II, a. 2, et un grand nombre de théologiens de la Compagnie de Jésus : Lessius, Arriaga, Connick, Hurtado, Becanus, Platel, Antoine, etc.

Au XIXe siècle, Franzelin a senti le besoin d'étoffer davantage la doctrine de la causalité morale des sacrements. On reproche à celle-ci de ne suppeser dans les sacrements qu'une valeur leur provenant *ab extrinseco : Qui actiones sacramentales Christi operationes moraliter esse dicunt, hoc adverbio significant actiones sacramentales non elicitiva, sed ab extrinseco ex delegatione a Christo facta Christi operationes esse.* Stentrup, *Soteriologia*, th. CXXV. Aussi Franzelin insiste-t-il sur la valeur *intrinsèque* communiquée aux sacrements par la passion du Christ : les sacrements sont des actions-vicaires du Christ et par conséquent portent en eux une dignité qui appelle infailliblement l'action de Dieu : *Christus redemptor sacramenta instituit per legatos suos suo nomine et sua auctoritate administranda ad applicationem meritorum suorum pro singulis initiatis; unde consequens est, sacramentis, utpote quæ moraliter sunt actiones Christi ipsius,* INESSE DIGNITATEM SUPERNATURALEM *ex persona et meritis redemptoris, vi cujus dignitatis exigant collationem gratiæ pro initiatis. De sacramentis*, th. XI. Parmi les modernes et contemporains qui s'inspirent de Franzelin, voir Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 141 sq.; De Augustinis, *De re sacramentaria*, th. XVII; G. Lahousse, *Tractatus de sacramentis in genere, de baptismo, de confirmatione*, Bruges, 1899, n. 130; Rath, *Institutiones theologicæ de sacramentis in genere...*, Haaren, 1910, n. 90-103; Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, l. VI, *Sakramentenlehre*, Paderborn, 1906, p. 79 sq.; Sasse, *Instit. theol. de sacramentis Ecclesiæ*, t. I, Fribourg-en-B., 1897, p. 54-83; Einig, *Tract. de sacramentis*, pars Ia, Trèves, 1900, p. 17 sq., etc.

2. *Discussion.* — Le grand argument, on pourrait dire l'unique argument sur lequel s'appuie l'opinion de la causalité morale, ce sont les difficultés inhérentes au système de la causalité physique. On trouvera ces difficultés énoncées par P. Pourrat, *op. cit.*, p. 168-172. Cf. Blondiau, *De causalitate physica, morali, intentionali sacramentorum*, dans *Collationes Namurcenses*, t. XIII (1913-1914), spécialement p. 202-218; Richard, *La causalité instrumentale, physique, morale, intentionnelle*, dans la *Revue néo-scolastique*, 1900, p. 5-31; 266-269. « La raison a toutes sortes de difficultés à concevoir cette activité que posséderait le sacrement, et qui le rendrait capable de produire physiquement un effet transcendant, la grâce. » C'est l'argument invoqué jadis par les partisans de l'ancienne causalité dispositive. Voir col. 578 sq. Aussi proclame-t-on le système de la causalité physique « déroutant pour l'esprit ». Mais, ajoute-t-on, « ce qui est plus grave, c'est qu'il paraît être en opposition avec la doctrine théologique de la reviviscence des sacrements... La théorie de la causalité physique est radicalement impuissante à expliquer ce fait, car la causalité physique exige rigoureusement la coexistence de la cause et de l'effet, et, dans la reviviscence, le sacrement opère la grâce, lorsqu'il n'existe plus depuis longtemps ». P. Pourrat, *op. cit.*, p. 170, 172. Cf. Vasquez, disp. CXXXII, c. IV, n. 41-44; Franzelin, *op. cit.*, th. XI. Enfin, comment le rite sacramentel, qui se compose d'actes et de paroles se succédant peut-il être une cause physique et à quel moment? En somme, on le voit, ce sont les anciens arguments de Scot, à peine rajeunis. Chr. Pesch construit sa thèse en faveur de la causalité morale : 1° *ex defectu argumentorum quibus probatur physica causalitas;* 2° *ex eo quod causalitas physica sacramentorum plane intelligi nequit;* 3° *ex reviviscentia sacramentorum. Op. cit.*, n. 152-165.

Les adversaires de la causalité morale font observer que les difficultés, vraies ou prétendues, attribuées à la causalité physique ne sont pas une raison d'affirmer la vérité de la causalité morale. Sans doute cette dernière explication est facile à saisir; elle ne heurte pas l'imagination et ne demande aucun effort de raison. Mais une doctrine plus facile à comprendre n'est pas toujours une doctrine vraie, surtout quand il s'agit d'un miracle de la toute-puissance divine dans l'ordre surnaturel : *hæc positio*, disait déjà saint Bonaventure, *mihi videtur ad sustinendum facilior; nescio tamen quæ sit verior, quia quum loquimur de his quæ sunt miracula, non multum adhærendum est rationi. In IVum Sent.*, dist. I, part. II, q. IV.

Les objections soulevées contre la causalité morale peuvent se ramener à deux points : la causalité morale ne sauvegarde pas la causalité instrumentale des sacrements; elle leur enlève même toute causalité réelle par rapport à la grâce.

Elle ne sauvegarde pas la causalité instrumentale des sacrements : l'instrument est un intermédiaire entre la cause principale et l'effet, et il ne peut agir que parce que et en tant qu'il est mû par la cause principale. Or, dans l'opinion de la causalité morale, le sacrement n'est pas intermédiaire entre Dieu et la grâce; c'est plutôt Dieu cet intermédiaire puisqu'en raison de la valeur du sacrement, Dieu est infailliblement amené à donner la grâce. D'où il suit que c'est bien plutôt Dieu qui est mû par le sacrement et non pas le sacrement qui est utilisé par Dieu dans la collation de la grâce. Le sacrement serait donc tout au plus une cause méritoire ou impétratoire.

A cette difficulté, Franzelin, *op. cit.*, th. X, répond en affirmant que « le ministre du sacrement est le représentant de Jésus; il agit en son nom, puisqu'il célèbre un rite institué par lui et en se conformant à ses ordres. L'action du ministre est donc moralement une action du Christ même. » P. Pourrat, *op. cit.*, p. 176. Sans doute la causalité du Christ est d'ordre moral; mais la causalité du sacrement, action secondaire et médiate du Christ, sera bien l'intermédiaire entre le Christ et la grâce à obtenir de Dieu. A cette instance, Billot répond fort pertinemment que le mode d'action du sacrement, dans cette conception de la causalité morale participée du Christ, demeure toujours dans l'ordre du *motif* qui pousse Dieu à intervenir, non dans l'ordre de l'*efficience* qui agit sous l'influence de la cause principale. Cf. Billot, *De sacramentis*, t. I, Rome, 1924, th. VII, § 1.

Les adversaires de la causalité morale insistent : dans cette opinion, non seulement la causalité instrumentale est supprimée, mais la causalité tout court. Car cette « dignité intrinsèque » que Franzelin prétend communiquée au sacrement par Jésus-Christ, n'est en réalité qu'une « dignité extrinsèque », puisque tout entière elle vient du Christ, les sacrements ne faisant que représenter à Dieu les mérites du Sauveur. De

sorte qu'en bonne logique on devrait conclure que, dans le système de la causalité morale, les sacrements sont de pures *occasions* de la grâce et non des causes véritables : « Pour ceux qui n'accordent à nos sacrements qu'une efficacité exclusivement morale, Dieu n'est pas seulement la cause efficiente principale; il est l'*unique cause efficiente* de la grâce sacramentelle. Les sacrements concourent médiatement à la sanctification de l'homme, en tant qu'ils sont pour Dieu l'*occasion* de répandre sa grâce dans les âmes. » N. Gihr, *Les sacrements de l'Église catholique*, trad. franç., t. I, p. 96.

On pourrait ajouter un argument subsidiaire tiré de la nature même du sacrement de l'eucharistie. Comment peut-on appliquer au corps réel de Jésus-Christ la théorie d'une simple dignité morale incitant Dieu à donner la grâce au communiant? Il semble que ce soit singulièrement énerver l'enseignement traditionnel concernant l'efficacité de la chair vivifiante du Christ. On trouvera dans Franzelin, *op. cit.*, th. X, coroll. 1, un essai de réponse à cette objection : *caro enim Christi vivifica est et sanctificans non quidem per se et quatenus natura est carnis, sed quia ejus est caro, qui omnia vivificat.* P. 123.

2° *La causalité physique.* — 1. *Exposé.* — Le mot « physique » ne doit pas ici faire illusion; il est employé dans un sens analogique pour indiquer simplement que les sacrements reçoivent de Dieu, cause principale de la grâce, une vertu réelle, quoique spirituelle, lui permettant d'atteindre comme causes efficientes immédiates, quoique simplement instrumentales, la grâce elle-même. Cette opinion « attribue à l'acte sacramentel dûment accompli une véritable efficacité *(vera efficientia)* ou causalité dans le don de la grâce... On reconnaît dans les sacrements de véritables instruments divins qui, par une certaine vertu et activité surnaturelles, opèrent quelque chose dans la communication de la grâce et, par conséquent, exercent une influence immédiate sur la sanctification de l'homme. *Sacramenta N. L. aliquid ad gratiam habendam operantur.* S. Thomas, *De veritate*, q. XXVII, a. 4. Par opposition à l'efficacité morale, cette vertu des sacrements est nommée efficacité *physique;* ce mot, toutefois, ne doit pas être pris comme un synonyme de mécanique.» N. Gihr, *op. cit.*, p. 96-97.

Les partisans de la causalité efficiente instrumentale, dite causalité physique perfective, sont en général tous les thomistes. On l'appelle « perfective » pour la distinguer de l'ancienne théorie « dispositive », qui plaçait l'effet immédiat du sacrement extérieur dans le *res et sacramentum*, caractère ou *ornatus animæ*, disposition à la grâce. Mais nous avons déjà dit combien ce mot était équivoque, puisqu'il est entendu qu'*instrumentaliter operari* ou *dispositive operari* sont synonymes, cette dernière expression n'ayant aucunement le sens de *dispositionem operari*. Voir col. 585.

Parmi les plus célèbres représentants de l'école thomiste jusqu'au XIXe siècle, citons, depuis Cajétan (voir ci-dessus, col. 588) : Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, *In IIIam part. Sum. S. Thomæ*, q. LXII, a. 1, n. 264 (édit. Vivès, t. IX, p. 200); Salmanticenses, *De sacram. in communi*, disp. IV, dub. IV, § 1 (édit. Palmé, Paris, t. XVII, p. 319), qui citent en faveur de l'opinion de la causalité physique tous les anciens tenants de la causalité efficiente dispositive : Capréolus, Hervé, Déza, Pierre de La Palu, Gilles de Rome, Soto, etc.; Silvius, *In IIIam part. Sum. S. Thomæ*, q. LXII, a. 1; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ, De sacram. in communi*, disp. III, a. 2, § 1, n. 33; § 3-5, n. 40-66; Billuart, *De sacram. in communi*, dissert. III, a. 2. Il leur faut adjoindre d'illustres représentants de la Compagnie de Jésus : Suarez, *De sacram. in genere*, disp. IX, sect. II; Grégoire de Valencia, *ibid.*, disp. III, q. III, punct. I; Bellarmin, *De sacram. in genere*, l. II, c. XI et le sorbonniste Ysambert. Gonet nous affirme que le P. Hyacinthe Choquet, O. P. († 1646), comptait déjà à son époque cinquante-trois théologiens remarquables en faveur de cette opinion. *De origine gratiæ*, t. I, Douai, 1628, l. II, disp. VI, c. I. Il n'est donc pas tout à fait exact d'affirmer, avec P. Pourrat, *op. cit.*, p. 173, qu'« un grand nombre d'esprits, et des meilleurs, s'éloignant de l'école thomiste, adoptèrent l'opinion de Melchior Cano, dont le succès grandissait de jour en jour ». D'ailleurs la longue liste de partisans de cette opinion, relevée par les Salmanticenses, *op. cit.*, p. 319, devrait s'allonger, de nos jours, d'une quantité d'autres noms faisant autorité dans le monde théologique : les dominicains Hugon, *Tract. dogmatici*, t. III, *De sacram. in communi*, q. III, a. 2, et *La causalité instrumentale*, p. 118 sq.; Pègues, *Si les sacrements sont causes perfectives de la grâce*, dans la *Revue thomiste*, t. XII, p. 339-356, *Commentaire littéral de la Somme théologique*, t. XVII, p. 62-79 et *Dictionnaire de la Somme théologique*, t. II, p. 1173-1188; B. Lavaud, *Revue thomiste*, 1927, p. 292 sq.; 450; P. Synave, *Vie de Jésus*, édit. de la *Revue des jeunes*, t. II, p. 415 sq.; Marin-Sola, *Divus Thomas*, janvier 1925; Sertillanges, *Les sept sacrements de l'Église*, Paris, 1911, p. 8; Haynal, *Angelicum*, 1927, etc. En dehors de l'école dominicaine, les partisans de la causalité physique sont légion : Bucceroni, S. J., *De causalitate sacramentorum commentarius;* card. Lépicier, *De sacramentis in communi (IIIa part. Sum. S. Thomæ*, q. LXII, a. 4), p. 102, n. 3-17, avec une note sévère (n. 17) pour la causalité morale qui « déroge à la perfection de l'univers »; Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche*, Munster, 1877 (4e édit.), p. 55 sq.; N. Gihr, *op. cit.*, trad. franç., p. 96-99; Casajoana, *Disquisitiones scholastico-dogmaticæ*, t. III, Barcelone, 1890, n. 65-74; Hermann, C. SS. R., *Institutiones theol. dogm.* (7e édit., 1937), n. 1483 (excellent exposé des raisons qui rendent plus probable la causalité physique); Heinrich-Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, t. IX, Mayence, 1901, p. 136-150; Del Val, *Sacra theologia dogmatica*, t. III, Madrid, 1908, n. 53-58; Diekamp-Hoffmann, *Manuale theol. dogm.*, t. IV, p. 42 sq.; Mattiussi, S. J., *De sacramentis animadversiones*, Rome, 1913, p. 26 sq. (excellente mise au point de la doctrine de saint Thomas); J. O'Connell, *De sacramentis Ecclesiæ*, t. I, Bruges, 1933, p. 75-78. Nous passons sous silence les articles de revues.

2. *Discussion.* — *a) Les arguments favorables.* — *a. Cette doctrine est plus conforme à la sainte Écriture.* — Elle enseigne que nous renaissons *de* l'eau *(ex aqua)*, *par* le bain de la régénération, que la grâce et l'Esprit-Saint sont donnés *par* l'imposition des mains, que nous sommes purifiés *par* le bain du baptême *(mundari lavacro)*. Or les particules *ex*, *per*, l'ablatif *lavacro*, par leur sens propre et obvie, dénotent la causalité physique.

b. Cette doctrine est plus conforme aux assertions des saints Pères. — Cf. S. Thomas, q. LXII, a. 4. On a vu plus haut, col. 498-527, comment les Pères enseignent l'efficacité du rite sacramentel. Leurs expressions supportent difficilement l'interprétation de la causalité morale. Voir Hugon, *La causalité instrumentale*, p. 122-125 : « Oratoires, si l'on veut, ces expressions, mais à la condition qu'on ne leur prête pas un sens entièrement étranger à celui qu'elles signifient si naturellement. Tout en recourant aux artifices littéraires et aux métaphores hardies, les Pères entendent bien choisir les images exactes les plus propres à expliquer, à éclaircir le dogme. Pourquoi donc n'emploient-ils que les exemples de la causalité physique? Qu'ils n'aient pas songé à toutes les subtilités de la

vertu instrumentale, nous l'accordons... bien volontiers; mais il est certain aussi qu'ils ont voulu attribuer aux sacrements une réelle et puissante efficacité, et leurs expressions ne désignent que la causalité physique. » E. Hugon, *La causalité instrumentale*, p. 125.

c. Plus conforme à la liturgie. — La liturgie de la bénédiction des fonts, au samedi saint, ne s'explique bien qu'en admettant une causalité physique du baptême; la consécration de l'huile au jeudi saint amène la même réflexion. Cf. Hermann, *op. cit.*, n. 1483.

d. Plus conforme aux déclarations des conciles. — Nos sacrements, disent les conciles de Florence et de Trente, *contiennent* la grâce qu'ils signifient; ils la *confèrent* à ceux qui n'apportent pas d'obstacle; ils la *donnent* par eux-mêmes. Or, la cause morale ne contient pas l'effet à produire; elle sollicite l'agent d'intervenir, mais l'effet réalisé, elle ne l'a pas, elle ne le porte pas, elle ne le donne pas. Les termes de *force*, *vertu* (*vis, virtus;* cf. conc. de Trente, sess. VII, *De baptismo*, can. 1) choisis par les Pères de Trente s'entendent tout naturellement d'une réalité physique; la causalité morale serait mieux désignée par les mots : *valeur, dignité, excellence*, que le concile a cependant écartés. Le c. VII de la VIe session sur la justification est suggestif à cet égard, le concile y distinguant la cause méritoire de la justification de sa cause instrumentale. Le *vi verborum* employé par le concile pour marquer comment s'opère la transsubstantiation est aussi significatif. Voir Hugon, *op. cit.*, p. 127-137. Sans doute, le concile de Trente n'a pas voulu trancher les controverses d'école; mais, voulant affirmer en termes précis la causalité réelle, l'*ex opere operato* du sacrement, il n'a pu se servir que de termes dont le sens obvie ne peut bien s'entendre que dans le système de la causalité physique.

Les théologiens qui veulent tenir la balance égale entre les deux systèmes citent un passage du catéchisme du concile de Trente qui semble indiquer que le mode de causalité des sacrements nous échappe : *Quo autem pacto tanta res et tam mirabilis per sacramentum efficiatur, ut, quemadmodum sancti Augustini sententia celebratum est, « aqua corpus abluat, et cor tangat », id quidem humana ratione atque intelligentia comprehendi non potest.* Mais on oublie trop ce qui suit : *At fidei lumine cognoscimus, omnipotentis Dei virtutem in sacramentis inesse, qua id efficiant, quod sua vi res ipsæ naturales præstare non possunt.* C. I, n. 27. On ne prétend pas que le système de la causalité physique puisse se démontrer autrement qu'à la lumière des enseignements de la foi.

e. Plus appuyée sur la raison théologique. — La causalité physique de certains sacrements, de l'eucharistie notamment, mais aussi de l'ordre et du baptême, apparaît si nettement qu'il est de bon raisonnement théologique de l'étendre aux autres. De plus, on ne voit pas très bien comment le système de la causalité morale peut différencier l'action des sacrements de la Loi nouvelle d'avec l'action des sacrements préchrétiens : « La doctrine thomiste fait nettement ressortir l'économie des deux alliances. Dans l'ancienne, le Christ n'agit que moralement, c'est-à-dire que la grâce est conférée en vue des mérites futurs; donc les sacrements ne doivent être que des causes morales; dans la Loi nouvelle, il existe et agit physiquement; donc les sacrements doivent être des causes physiques. » Hugon, *op. cit.*, p. 145.

b) Les arguments défavorables. — On les trouvera bien résumés et à la fois résolus dans Hervé, *Manuale*, t. III, n. 427.

a. Dans le système de la causalité physique, où le sacrement atteint immédiatement la grâce, on peut se demander où se trouve l'action préalable dispositive qui cependant est requise en tout instrument. — Difficulté à laquelle on a d'avance répondu en distinguant *dispositive operari* et *dispositionem operari*. C'est non dans le terme opéré que se trouve la disposition préalable, mais dans la manière d'opérer que se rencontre l'action dispositive. Cf. Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. III, p. 82, n. XIII.

b. Comment une vertu spirituelle (la vertu communiquée au sacrement par l'agent principal, Dieu) pourrait-elle être reçue en un sujet corporel? — Réponse : il ne s'agit pas d'une puissance, être complet et permanent, mais d'une motion, être essentiellement incomplet et transitoire, qui n'est pas faite pour le sujet matériel dans lequel elle passe, mais pour le terme spirituel auquel elle aboutit. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XXVII, a. 4, ad 5um.

c. Les sacrements sont des entités morales; comment pourraient-ils opérer physiquement. — La meilleure réponse à faire à cette objection est de reprendre le système de Jean de Saint-Thomas sur la constitution du sacrement : l'être moral qui résulte de l'intention du Christ apporte l'unité sacramentelle aux éléments physiques, matière et forme. Par conséquent l'être moral ou de raison se continue dans la réalité par des éléments physiques; aussi l'institution et l'intention du Christ se prolongeant sur les éléments sensibles du sacrement donnent à la vertu instrumentale d'être réelle et physique et d'agir réellement et physiquement sur la production de la grâce. Cf. Billuart, diss. III, a. 2, obj. 1.

d. Le sacrement ne peut plus opérer physiquement, puisqu'il n'existe plus au moment où la grâce est produite. — « Le rite efficace existe dans son terme et dans son complément définitif, lorsque la dernière syllabe est prononcée; la signification de la forme étant simple, bien que tous les mots ne soient pas proférés à la fois, la vertu sacramentelle aussi est simple et produit son effet physique au dernier instant. » Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a^, q. LXXVIII, a. 4, ad 3um.

e. La reviviscence de certains sacrements pose une sérieuse objection à l'encontre de leur causalité physique. Comment opéreraient-ils physiquement, puisqu'ils n'existent plus? — Voir ici REVIVISCENCE, t. XIII, col. 2625-2626.

f. L'objection fondamentale n'est guère touchée par nos auteurs. Il s'agit de la création même de la grâce. Comment une cause créée peut-elle concourir instrumentalement à une création de la grâce dans l'âme? — On a déjà déclaré à plusieurs reprises que ce n'est pas la grâce qui est directement et immédiatement créée par Dieu dans la justification opérée sacramentellement, mais c'est le sujet lui-même de la grâce qui est élevé par Dieu à un état supérieur. C'est dans cette élévation que peut s'exercer l'action instrumentale. Voir col. 586, 588.

Sans doute, toute obscurité n'est pas enlevée du système de la causalité physique. On ne peut nier cependant qu'il ne représente une synthèse remarquable de l'œuvre surnaturelle de la justification et de la sanctification sacramentelles, où il montre « trois facteurs agissant mystérieusement : Dieu, comme cause principale; la sainte humanité de Jésus et le sacrement comme instruments de cette cause principale. Cf. S. Thomas, I^a^-II^æ^, q. CXII, a. 9, ad 2um. Ces facteurs agissent d'une manière semblable, c'est-à-dire effectivement, mais il y a entre eux subordination en même temps que compénétration intime. Il faut, en effet, distinguer entre l'instrument uni à celui qui agit par ce moyen et l'instrument séparé et distinct de l'agent : ce dernier instrument est mis en mouvement par le premier, comme le bâton, par exemple,

reçoit le mouvement de la main de l'homme qui le tient. Or, Dieu est l'auteur et le principe de toute grâce; la sainte humanité du Christ est l'instrument séparé et subordonné; il faut donc que la vertu salutaire découle de la divinité de Jésus-Christ par le moyen de son humanité et pénètre les sacrements. Cf. IIIª, q. LXII, a. 5. Ainsi Jésus-Christ exerce, comme Dieu et comme homme, une action différente au point de vue de la production de la grâce sacramentelle : en tant que Dieu, il agit principalement ou par autorité; par son humanité, il n'y agit pas seulement comme première cause méritoire, mais encore comme cause efficiente quoique instrumentale. De la sorte, par les sacrements comme par autant de canaux, la vertu de la passion du Sauveur ou, ce qui revient au même, les mérites de la rédemption, arrivent jusqu'à nous; car les sacrements de l'Église empruntent leur efficacité tout spécialement à la passion du Christ dont la vertu nous est unie en une certaine manière par la réception des sacrements. C'est pour signifier ce mystère que Jésus-Christ, attaché à la croix, laissa échapper de son côté entr'ouvert de l'eau et du sang : l'eau figure le baptême, le sang figure l'eucharistie — et, entre les sacrements, le baptême et l'eucharistie sont les deux plus excellents. Cf. S. Thomas, IIIª, q. LXI, a. 3; LXII, a. 5. » N. Gihr, *op. cit.*, p. 97-98.

3º *La causalité dispositive.* — Nous avons déjà pu distinguer deux phases dans l'histoire de la causalité dispositive. La première phase serait celle de la préhistoire de la théologie sacramentaire : avant saint Thomas, et même chez quelques auteurs contemporains de saint Thomas et chez saint Thomas lui-même dans le *Commentaire sur les Sentences*, on admet généralement que les sacrements n'atteignent pas la grâce elle-même, mais produisent simplement dans l'âme une disposition nécessitant la production de la grâce. Cette théorie a pour base l'impossibilité de concevoir une coopération instrumentale à la création de la grâce. De plus, elle s'appuie sur la conception tripartite déjà vulgarisée du *sacramentum*, du *res et sacramentum* et de la *res sacramenti; res et sacramentum* étant le seul effet immédiat du sacrement extérieur.

La deuxième phase est celle qu'inaugurent Pierre de La Palu et Capréolus. Voulant affirmer une fidélité rigoureuse aux doctrines exprimées par saint Thomas dans les *Questions disputées* et dans la *Somme*, ces auteurs entendent la *dispositio prævia*, non du caractère ou de l'*ornatus animæ* qui s'identifie avec le *res et sacramentum*, mais de la *grâce sacramentelle* elle-même en tant que distincte de la grâce *gratum faciens*. Mais cette position est elle-même peu conforme aux déclarations de saint Thomas dans la *Somme*, relativement à la nature de la grâce sacramentelle.

La théorie de la causalité dispositive, à laquelle le concile de Trente semblait avoir donné le coup de mort, est ressuscitée au XIXᵉ siècle pour entrer dans une troisième et nouvelle phase, *la causalité dispositive intentionnelle*, qui probablement n'aurait jamais acquis droit de cité dans nos exposés théologiques, si le cardinal Billot ne lui avait accordé son patronage.

Est-ce à dire que la conception de Capréolus soit entièrement disparue? On la retrouve, de nos jours encore, chez quelques auteurs. Del Val opine que les sacrements produisent physiquement et immédiatement *religiosam animæ consecrationem, quæ indirecte seu dispositive necessitat infusionem gratiæ. Sacra theologia dogmatica*, t. III, n. 53 sq. De même, de Bellevue estime que les sacrements produisent physiquement le caractère ou un état d'âme disposant à la grâce. *La grâce sacramentelle ou effet propre des divers sacrements*, Paris, 1900, p. 103 sq. Gonthier en revient même purement et simplement à l'ancienne causalité dispositive de saint Thomas dans le *Commentaire des Sentences. De la causalité des sacrements*, dans *Études*, t. LVIII, p. 213-238; 471-498.

Mais les partisans actuels de la causalité dispositive physique se comptent sur les doigts de la main; la faveur est, chez certains disciples de Billot, à la causalité dispositive intentionnelle.

1. *Exposé de l'opinion d'une causalité dispositive intentionnelle* (Billot). — Le cardinal Billot, tout en déclarant la causalité morale insuffisante, rejette l'efficacité physique. Deux assertions principales résument l'explication de ce théologien. 1. la vertu instrumentale par laquelle opèrent les sacrements n'est pas physique, mais intentionnelle; 2. l'action des sacrements n'atteint pas la grâce elle-même, mais plutôt la disposition qui exige la grâce.

a) La causalité intentionnelle. — Cette causalité imprime ou excite une image, éveille une intelligence, porte une pensée ou un ordre. On signale un exemple de cette causalité dans les paroles par lesquelles le souverain pontife, au consistoire, publie les nouveaux évêques. Non seulement ces paroles signifient la collation de la juridiction épiscopale, mais elles la produisent quant au pouvoir de juridiction. C'est une sorte de causalité *per modum imperii* analogue à la causalité qui accompagnait les paroles du Christ lorsqu'il commandait aux vents et à la tempête ou qu'il présentait aux éléments créés sa volonté pour accomplir en eux des miracles. On aurait tort d'expliquer l'efficacité des sacrements par une vertu physique, sorte de motion les animant au moment où ils produisent leur effet; il suffit d'une motion intentionnelle s'originant à l'institution du Christ. De plus, et précisément parce que la motion instrumentale du sacrement est d'ordre intentionnel, son terme immédiat ne saurait être la grâce elle-même, mais un titre exigitif de la grâce, titre dont la réalité est elle-même, non pas d'ordre physique, mais d'ordre intentionnel et moral, quoique néanmoins constituant un être très réel. Ce titre exigitif de la grâce joue donc le rôle de disposition. Et c'est en ce sens que saint Thomas aurait enseigné que le sacrement agit *instrumentaliter dispositive.*

L'auteur montre la cohérence de son système avec la nature même du sacrement. Les sacrements sont des signes, dont l'action propre — manifester les concepts de l'intelligence — est d'ordre intentionnel. L'action instrumentale des sacrements doit donc se trouver dans la même ligne et dans le même ordre : *significando causant.* S. Thomas, *De veritate*, q. XXVII, a. 4, ad 13. Ainsi les sacrements, en tant que signes institués par le Christ, manifestent par leur opération propre, c'est-à-dire notifient le décret divin concernant la sanctification du sujet et simultanément, par leur opération instrumentale qu'anime une vertu divine, ils appliquent efficacement ce décret au sujet du sacrement et causent en lui une forme intentionnelle qui est comme une nécessité de recevoir la grâce. Ainsi trois mots résument cette doctrine : cause instrumentale *efficiente, intentionnelle, dispositive.*

L'autorité du maître a rallié à cette conception un certain nombre de disciples : Van Noort, *De sacramentis*, t. I, n. 57 sq.; Bellevue, *La grâce sacramentelle*, Paris, 1900, p. 66 sq.; Manzoni, *Compendium theologiæ dogmaticæ*, t. IV, Turin, 1912, n. 42; De Smet, *De sacram. in genere*, n. 38-40; Richard, *La causalité instrumentale : physique, morale, intentionnelle*, dans la *Revue néo-scolastique*, 1909, p. 20-31; Blondiau, *De causalitate physica, morali, intentionali sacramentorum*, dans *Collationes Namurcenses*, t. XIII, 1913-1914, p. 249; Merchelbach, *De sacramentis sub conditione « Si non es dispositus » non ministrandis*, dans *Revue ecclésiastique de Liége*, 1909, p. 335; Van Hove, *La*

doctrine du miracle chez saint Thomas, p. 148-159. Hurter, *Compendium theol. dogm.*, t. III, n. 244, 265, admet une causalité qu'il appelle physique et qui, à tout bien considérer, se rapproche singulièrement de la causalité intentionnelle de Billot. Quant à De Baets, *De sacramentis in genere*, Gand, 1907, s'il est d'accord avec Billot sur la nature intentionnelle de la causalité sacramentelle, il s'en sépare sur le terme même de l'action instrumentale; cette action serait, non dispositive, mais perfective.

b) Raisons invoquées en sa faveur. — La démonstration de Billot, dans *De sacramentis*, t. I, comporte deux objets : le terme de l'action sacramentelle, à savoir une disposition à la grâce; la nature intentionnelle de la vertu instrumentale.

a. Le terme de l'action sacramentelle est une disposition à la grâce. — Trois arguments sont ici invoqués. D'abord la *signification du sacrement*. Tout sacrement validement administré est un signe pratique complètement vrai. Or le sacrement valide peut exister sans la grâce (le cas de *fiction*). Donc la signification pratique du sacrement n'est pas la grâce en soi, mais quelque chose qui dispose à la grâce.

Ensuite la *reviviscence des sacrements :* cette reviviscence ne peut s'expliquer sinon parce que le sacrement cause d'abord un effet préalable exigitif de la grâce : le *res et sacramentum*, appelant la *res sacramenti*.

Enfin, la nécessité d'établir *un mode uniforme* dans l'explication de la causalité sacramentelle doit nous faire conclure, pour tous les sacrements, au même mode de causalité que dans les sacrements qui « revivent ». Th. VII, § 2.

b. La nature intentionnelle de la vertu instrumentale. — L'auteur reprend d'abord tous les arguments invoqués par les partisans de la causalité morale contre la causalité physique. Puis, positivement, il apporte trois arguments en faveur d'une vertu sacramentelle simplement intentionnelle :

D'abord, l'autorité du concile de Florence : l'*intention* que doit avoir le ministre de faire ce que fait l'Église ne saurait s'accommoder d'une vertu physique. — Ensuite la nature du sacrement, qui est essentiellement un signe, exige une vertu sacramentelle de même ordre, c'est-à-dire intentionnelle. — Enfin, la vertu intentionnelle sauvegarde mieux la dignité du sacrement qui, dans le système de la vertu physique, échappe moins facilement au reproche d'« efficacité magique » que lui attribuent les incrédules et les protestants. *Ibid.*, § 3.

2. *Discussion de cette opinion.* — Les objections ont été multipliées contre la théorie de Billot. Lui-même rapporte et résout sept objections contre la causalité dispositive et sept également contre la vertu intentionnelle. Cf. *op. cit.*, édit. de 1924, p. 128-133, 137-143.

Quoi qu'il en soit des objections de détail et de la difficulté d'accorder une causalité « intentionnelle » avec les assertions de la tradition catholique, il semble bien qu'essentiellement l'objection sérieuse tombe sur l'impossibilité, d'une part, de concevoir une vertu *seulement* intentionnelle et, d'autre part, de s'arrêter à une causalité *simplement* dispositive.

a) « L'explication du P. Billot détruit la vraie notion d'instrument et enlève toute causalité positive aux rites surnaturels. L'instrument doit recevoir, au moment où il est appliqué, une influence qui le fortifie, des énergies nouvelles qui le rendent plus efficace, plus actif, sans quoi il restera condamné à une perpétuelle inertie. L'être intentionnel dont on parle est purement extrinsèque, il ne confère aucune force intérieure à l'instrument : le signe sensible sera donc vide et efficace. L'intention, la députation, ou l'institution du législateur, ne suffisent pas pour appliquer, elles ne donnent que l'*aptitude;* il faut, en outre, une activité intrinsèque, qui tire l'instrument de son état statique et le mette en exercice. Avec la théorie de la vertu intentionnelle, la causalité des sacrements est tout entière dans leur institution; ils n'ont donc pas une causalité nouvelle au moment où ils sont conférés. L'institution et la députation étant déjà faites par Notre-Seigneur, toute l'activité sacramentelle a été posée à l'origine. Leur rôle unique aujourd'hui est de parler à notre esprit : c'est dire qu'ils n'ont plus d'efficacité intrinsèque actuelle; c'est nier la causalité *ex opere operato*, que le docte professeur du Collège romain défend cependant avec tant d'énergie. » E. Hugon, *La causalité sacramentelle*, p. 161. Les exemples donnés par Billot vont à l'encontre de sa thèse : les paroles pontificales au consistoire ne sont pas la cause du pouvoir des évêques; elles manifestent simplement la volonté du pape qui seule confère effectivement la juridiction.

b) S'arrêter à une disposition à la grâce, c'est encore aller directement contre la causalité du sacrement. Personne ne nie, dans la plupart des sacrements, l'existence d'un *res et sacramentum*, signifié extérieurement par le *sacramentum tantum* et qui est à son tour signe de la grâce intérieure, *res sacramenti*. Mais il s'agit de savoir si l'efficacité instrumentale du sacrement a pour terme le *res et sacramentum*, disposition à la grâce. D'après les principes les mieux établis de saint Thomas, « l'activité instrumentale est celle qui coopère à *tout* l'effet de l'agent supérieur; l'action de l'instrument et celle de la cause principale ne se séparent pas, il n'y a qu'une seule passion et qu'un seul terme. Il ne faut donc pas mettre, d'un côté, l'effet instrumental des sacrements et, de l'autre, l'effet propre de Dieu : c'est une seule et même réalité. Si l'on concède que nos rites sont les instruments de Dieu au sens rigoureux du mot, il faut confesser qu'ils atteignent l'effet *total* de la cause principale et le caractère et la grâce. Ainsi l'exige la notion vraie de l'instrument. » Hugon, *op. cit.*, p. 164. Tout ce qu'un vrai thomiste peut concéder à la causalité «dispositive», c'est que les sacrements opèrent dispositivement par rapport à l'action de l'agent principal, ce qui, répétons-le, ne signifie pas une disposition à cette action.

Ces deux arguments paraissent péremptoires. D'ailleurs, depuis le concile de Trente qui affirme que « les sacrements de la Loi nouvelle confèrent *ex opere operato* la grâce », comment oser soutenir qu'ils confèrent *ex opere operato* « une disposition à la grâce ? »

Tout cependant n'est pas à rejeter dans la théorie de Billot : la doctrine de l'*intention* est à retenir. Ne l'avons-nous pas trouvée chez Jean de Saint-Thomas comme expliquant l'être symbolique et sacramentel du rite? Être de raison, être intentionnel, l'institution du Christ, dépendant de sa volonté jadis exprimée, suit le sacrement, le complète, lui donne sa signification et son efficacité jusque dans ses éléments sensibles, nature et forme, auxquels d'ailleurs elle confère l'unité sacramentelle jusque dans son application au sujet par l'intention du ministre, jusque dans la production de la grâce. Et cette part de vérité, les adversaires de Billot ne l'ont pas assez reconnue. Mais cette « vertu intentionnelle » dérivée de la volonté du Christ ne saurait pas plus agir sans vertu physique instrumentale qu'elle ne saurait constituer un sacrement sans les éléments sensibles. Et voilà ce que Billot n'a pas su discerner.

VI. Les effets des sacrements. — Les théologiens énumèrent trois effets des sacrements : la grâce, la grâce sacramentelle, le caractère. Cette étude des effets des sacrements peut se conclure par quelques considérations sur la nécessité des sacrements et l'ordre à mettre entre eux.

I. LA GRACE. — Il n'est pas question de revenir ici sur le dogme de la production de la grâce par les sacrements. Cette thèse fondamentale a fait l'objet au point de vue traditionnel de la seconde partie de cette étude et l'on a dit comment le concile de Trente l'avait promulguée. Col. 470. Voir aussi l'art. OPUS OPERATUM, t. XI, col. 1084-1087.

Les questions ici abordées sont proprement théologiques et se rapportent aux modalités de la collation de la grâce dans la réception des sacrements. Ces modalités concernent : 1° la collation de la grâce première; 2° celle de la grâce seconde; 3° la mesure en laquelle est conférée la grâce par les sacrements; 4° la reviviscence de la grâce. Cette dernière question a déjà été étudiée, voir t. XIII, col. 2629 sq.

1° *Collation de la grâce première.* — On appelle « grâce première » celle qui est donnée ou rendue au pécheur que justifie le sacrement. Cette collation sacramentelle peut être envisagée au double point de vue des sacrements des morts et des sacrements des vivants :

1. *Les sacrements des morts.* — Le Christ a institué spécialement deux sacrements pour donner la vie de la grâce à l'âme morte par le péché : d'où leur nom de sacrements des morts. Ce sont : le *baptême*, institué pour conférer la première justification, en remettant le péché originel et les autres qui s'y sont ajoutés; la *pénitence*, dont l'objet est la rémission des péchés mortels commis après le baptême. Ces sacrements confèrent la grâce première normalement, en vertu même du but que leur assigne l'institution du Christ : *per se*, disent les théologiens.

2. *Les sacrements des vivants.* — Les autres sacrements sont institués en soi et de par la volonté du Christ pour accroître la grâce dans l'âme qui la possède déjà : de là leur nom de sacrements des vivants. Relativement à l'infusion de la grâce première, les théologiens considèrent qu'en certains cas, en raison d'une situation ou d'une disposition particulière, en soi anormale, du sujet, ces sacrements peuvent accidentellement, *per accidens*, donner la grâce première au pécheur.

La chose est *certaine* en ce qui concerne l'extrême-onction qui, de sa nature, complète la pénitence et, d'après les paroles mêmes de saint Jacques, est destinée à remettre les péchés. Au cas où le sujet gravement malade ne pourrait normalement recourir au sacrement de pénitence, l'extrême-onction lui remettrait ses péchés. Cet effet semble indiqué par la formule conditionnelle de saint Jacques : *si in peccatis sit, remittentur ei*, et se déduit de l'enseignement du concile de Trente : *delicta, si quæ sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit.* Sess. XIV, c. II, Denz.-Bannw., n. 909. Toutefois, on ne saurait dire qu'ici l'effet est accidentel; il résulte de la nature même du sacrement qui, achevant la purification de toute une vie chrétienne, doit *par lui-même* enlever de l'âme tout obstacle à la grâce. Le sacrement d'extrême-onction participe ainsi de la nature des sacrements des morts et des sacrements des vivants. Voir EXTRÊME-ONCTION, t. V, col. 1994 et 2020.

La chose est *très probable* en ce qui concerne les autres sacrements des vivants, lorsque le pécheur y accède *de bonne foi* et avec la *contrition imparfaite.* C'est là l'enseignement explicite de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXII, a. 7, ad 2um; q. LXXIX, a. 3; *Suppl.*, q. XXX, a. 1. Et l'on peut déduire la vérité de cette opinion : 1. de la doctrine du concile de Trente. D'après l'enseignement du concile, sess. VII, *De sacramentis in genere*, can. 6, Denz.-Bannw., n. 849, les sacrements de la Loi nouvelle confèrent infailliblement la grâce à tous ceux qui n'y apportent pas d'obstacle. Or le pécheur qui accède *de bonne foi* aux sacrements des vivants, avec l'attrition, n'apporte pas d'obstacle à la grâce. — 2. De la miséricorde et de la bonté du Christ qui, dans de telles conjonctures, ne voudrait certainement pas priver des effets du sacrement le pécheur qui, surtout à l'article de la mort, accéderait ainsi à la sainte communion. Notons ici, en passant, cette indication du cardinal Jorio, dans son récent ouvrage *La communion des malades*, Louvain, 1933, n. 99, concernant le viatique administré à un mourant par un laïque, en l'absence de tout prêtre : « Quant au cas de nécessité particulière ou individuelle, certains théologiens admettent — surtout s'il s'agit d'un mourant qui, n'*ayant que l'attrition, a besoin de l'eucharistie pour devenir contrit* — qu'un pieux laïque puisse porter (privément, cela va sans dire, afin de prévenir tout scandale) le saint viatique à un malade, étant donné par ailleurs que ce malade se trouve dans les conditions voulues pour le recevoir. »

Certains théologiens, tout en admettant l'opinion de la justification accidentelle du pécheur par les sacrements des vivants, l'expliquent en ce sens qu'à *l'occasion* de ces sacrements, reçus de bonne foi et dans des conditions anormales, Dieu donne au pécheur une grâce de contrition parfaite qui le justifie. Ce serait une justification *ex opere operantis.* Il semble plus simple d'accueillir l'opinion commune de la justification *par* le sacrement, *ex opere operato.* Voir Hervé, *Manuale*, t. III, n. 440.

2° *Collation de la grâce seconde.* — On appelle « grâce seconde » celle qui est un accroissement de la grâce déjà possédée : la grâce seconde ne justifie pas; elle augmente la justification.

1. *Les sacrements des vivants.* — Par leur institution même, ils sont destinés à accroître dans l'âme la grâce sanctifiante. Leur réception licite et fructueuse, en effet, suppose déjà l'état de grâce : ils sont donc ordonnés à un accroissement de la vie spirituelle conformément à la fin particulière de chacun d'eux. Notons en passant l'opinion de Nuño et de Jean de Saint-Thomas, qui estiment que tous les sacrements sans exception sont, en tant que sacrements, ordonnés à la production de la grâce première et que les sacrements des vivants ne sont ordonnés à la production de la grâce seconde qu'en tant que *tels* sacrements *(non ex ratione generica, sed ex ratione propria et specifica).* Voir Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, t. IX, Paris, Vivès, p. 154, n. 40 sq. La remarque est assez juste, car la dénomination de grâce première et de grâce seconde est *tout extrinsèque* à l'essence même de la grâce. Voir Billot, *op. cit.*, p. 103, note 1.

2. *Les sacrements des morts.* — Dans le sujet déjà en état de grâce, les sacrements des morts, en raison des dispositions *meilleures* du sujet — l'état de grâce supprime radicalement l'obstacle du péché — produisent certainement dans l'âme un accroissement de justification. C'est là une doctrine *certaine*, admise par tous. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LIX, a. 4, ad 2um.

Pour la pénitence, la chose est facilement concevable : tant de bons chrétiens reçoivent ce sacrement en n'y apportant qu'une matière légère et libre. Pour le baptême, on peut supposer un catéchumène adulte déjà purifié par le baptême de désir.

3° *La mesure de la grâce conférée.* — La doctrine communément reçue tient en deux assertions :

1. *Le même sacrement produit, « ex opere operato », une grâce égale en ceux qui sont également disposés : la grâce est proportionnée aux dispositions du sujet.* — Cette assertion s'appuie sur l'enseignement du concile de Trente, sess. VI, c. VII : parlant de la justification, le concile déclare que la grâce est accordée *secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.* Denz.-Bannw., n. 799. Saint Thomas avait argumenté

par analogie avec les causes naturelles : les mêmes causes produisent, dans les mêmes circonstances, les mêmes effets. *Sum. theol.*, IIIa, q. LIX, a. 8.

On observera qu'il s'agit de l'effet produit *ex opere operato*. L'assertion n'empêche donc pas qu'*une spéciale bienveillance* de Dieu puisse accorder une sanctification plus grande à l'un qu'à l'autre, en raison d'une vocation plus sublime par exemple, et cela principalement dans le baptême. Cf. Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 133-134; Van Noort, *De sacramentis*, t. I, n. 72. La doctrine des Pères à ce sujet est concordante. Suarez, *op. cit.*, disp. VII, sect. VII, n. 4; de Lugo, disp. IX, sect. II, n. 18 sq.

2. *Des sacrements spécifiquement différents très probablement confèrent à un sujet également disposé une grâce plus ou moins grande, mais proportionnée à leur perfection.* — Une cause plus parfaite produit, toutes choses égales d'ailleurs, un effet plus parfait. Or, certains sacrements sont, en soi, plus parfaits que d'autres. Cf. *Conc. Trid.*, sess. VII, can. 3; voir ci-dessus, col. 605. Donc, dans le même sujet, également disposé, tel sacrement produira selon toute vraisemblance une grâce plus parfaite. On ne concevrait pas que le baptême ou l'ordre qu'on ne reçoit qu'une fois et qui, par conséquent, commandent toute une vie, ne produisent pas dans l'âme une grâce plus abondante que le sacrement de pénitence qu'on peut aujourd'hui si souvent renouveler. L'eucharistie, sacrement si parfait, et qui contient l'auteur même de la grâce, doit normalement conférer une grâce plus parfaite. Cf. Hervé, *op. cit.*, n. 445, 446. Mais c'est surtout dans la production des *grâces sacramentelles* que s'affirment ces inégalités.

II. GRACE SACRAMENTELLE. — 1° *Notion générale.* — Il est certain que l'infusion dans l'âme de la grâce sanctifiante n'est pas, même dans l'ordre actuel de la Providence, liée à la réception effective d'un sacrement, bien qu'en réalité cette infusion extra-sacramentelle suppose toujours, chez les adultes, le désir au moins implicite du sacrement. Par conséquent, on peut concevoir que la grâce habituelle ou sanctifiante soit communiquée extra-sacramentellement : c'est le cas de la justification *ex opere operantis*. En ce cas, c'est-à-dire « en tant qu'elle n'est pas acquise par la voie sacramentelle *ex opere operato*, mais qu'elle est méritée en un sens plus ou moins strict *(de congruo vel de condigno) ex opere operantis* », elle s'appelle « la grâce commune ou ordinaire *(gratia communiter dicta, vel communis)* ». N. Gihr, *Les sacrements de l'Église catholique*, t. I, p. 115. Mais ordinairement la grâce habituelle ou sanctifiante est produite ou accrue par la réception d'un sacrement, *ex opere operato*, et, en ce cas, elle est accompagnée d'autres secours habituels ou actuels répondant à la fin du sacrement reçu. Les théologiens, appellent grâce sacramentelle « toutes et chacune des grâces qui sont produites et reçues par cette voie. »

Si générale que soit cette première notion de la grâce sacramentelle, elle nous permet néanmoins de constater que la grâce, appelée sacramentelle parce que causée par le sacrement, comporte la grâce habituelle commune, qui est essentiellement la même que dans la justification extra-sacramentelle, et, de plus, « quelque chose » de surajouté. Les théologiens, écrit à ce sujet Gihr (p. 116), « admettent généralement que cette distinction (de la grâce commune et de la grâce sacramentelle) n'atteint pas l'essence de la grâce, qu'elle est simplement accidentelle. *Gratia sacramentalis est eadem per essentiam cum gratia virtutum, licet gratia sacramentalis plures connotet effectus.* S. Bonaventure, *In IVum Sent.*, dist. I, part. I, q. VI. » Et dans un sens plus strict et plus pressé, c'est ce quelque chose d'accidentel et de surajouté que le langage théologique appelle grâce proprement sacramentelle, par opposition à la grâce commune des vertus et des dons.

2° *Précisions.* — « Il est certain que, en plus de la grâce sanctifiante commune à tous, chaque sacrement confère encore une grâce spéciale qui lui est propre et qu'on appelle grâce sacramentelle. En effet, que l'on considère les fins diverses, les significations spéciales et l'institution multiple des sacrements, la raison de cette grâce sacramentelle apparaîtra manifestement. Les sacrements ont été institués pour des fins diverses, qui sont les diverses nécessités spirituelles des chrétiens; ils doivent donc avoir des effets divers, au moins partiellement. De plus, les sacrements confèrent « la grâce qu'ils signifient »; or, il est évident que chacun signifie un don spécial; donc aussi il le confère. De même, si l'effet de tous les sacrements était totalement identique, pourquoi le Christ aurait-il institué sept sacrements différents? Donc, il faut conclure que tout sacrement, en plus de la grâce sanctifiante, confère un certain secours divin propre à nous faire atteindre la fin qui lui est spéciale. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXII, a. 2. » A.-A. Goupil, *Les sacrements*, t. I, p. 37. Cf. Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, n. 285.

Ce secours sacramentel ne consiste pas dans la simple différence de la grâce « seconde » par rapport à la grâce « première », voir plus haut, col. 625, ou encore dans une intensité plus ou moins grande de la grâce sanctifiante. Car « pour expliquer une différence de ce genre, de multiples sacrements, distincts les uns des autres, n'eussent pas été nécessaires; il eût suffi d'un sacrement plusieurs fois réitéré ou tout au plus de deux sacrements, l'un devant procurer et accroître la grâce, l'autre destiné à faire récupérer la grâce à qui l'aurait perdue. » Une telle diversité dans les effets eût été purement quantitative, nullement qualitative. Or, la diversité des sacrements et leurs significations différentes exigent des effets qualitativement différents. « Aussi faut-il conclure que les grâces sacramentelles, c'est-à-dire les effets propres à chaque sacrement, se distinguent d'une certaine manière et entre eux et de la grâce habituelle; et cette diversité n'est pas suffisamment expliquée par le plus ou le moins, ou par un effet que la réitération seule du sacrement causerait. » Cf. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*

La notion de grâce sacramentelle se précise par comparaison avec celle de la grâce commune : d'une part, la grâce commune avec son cortège de vertus et de dons est ordonnée à la perfection même de l'âme dans l'ordre de la vie surnaturelle, c'est-à-dire dans la participation même de la nature divine; d'autre part, la grâce sacramentelle est ordonnée à la réparation des blessures causées par le péché, en tant qu'elle est une participation de la grâce du Christ. D'où il suit que la grâce sacramentelle consiste en une certaine dérivation et imitation de la grâce de Jésus-Christ; de telle façon que cette dérivation et imitation lui confère le pouvoir de corriger plus parfaitement les défauts du péché et de disposer ainsi l'âme chrétienne à percevoir tous les effets auxquels est ordonné chacun des sacrements. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XXVII, a. 5, ad 12um et ad 15um.

3° *Relation de la grâce sacramentelle à la passion du Christ.* — En soi, il est bien évident que toute grâce, dans l'ordre de la nature déchue et réparée par le Christ, est une dérivation de la passion du Sauveur. Mais, parce que la passion du Sauveur a été ordonnée en vue de la réparation de la nature déchue, plus la grâce sera conçue comme un remède contre le péché, plus elle apparaîtra comme une dérivation et une participation de la passion de Jésus-Christ. Or, d'après saint Thomas lui-

même, tandis que la grâce commune, abstraction faite de toute origine sacramentelle, est plutôt conçue comme ordonnée par Dieu à la perfection de l'âme dans l'ordre de la vie surnaturelle, la grâce sacramentelle est conçue comme ordonnée à la réparation des blessures causées par le péché. Et c'est pour ce motif qu'elle est « une certaine dérivation et imitation de la grâce de Jésus-Christ ».

« Il est peut-être possible d'éclaircir ce point, écrit Gihr, en comparant la grâce sacramentelle à la grâce originelle (la grâce de l'état d'innocence, laquelle n'est pas, très probablement, une dérivation de la grâce du Christ). Cette grâce avait une efficacité parfaite en tant qu'elle était le principe non seulement de la sanctification, mais encore et en même temps de l'intégrité *(exstinctio fomitis)*. De même, la grâce de chaque sacrement peut avoir pour objet et, en raison de cet objet, elle peut posséder la vertu non seulement de purifier des péchés, mais encore de guérir, de cicatriser, d'adoucir, par une influence permanente, les suites du péché, les blessures de la nature déchue par la faute originelle. Mais, à la différence de la grâce originelle qui était la grâce de la santé parfaite, la grâce sacramentelle est et reste une grâce de guérison partielle et progressive pour la nature et pour les facultés naturelles qui, même après la régénération, demeurent affaiblies. Par son rôle et par ses effets, la grâce sacramentelle est surtout médicinale, et elle l'est de telle sorte que, par son action salutaire, non seulement elle aide l'homme malade dans tel ou tel acte en particulier et transitoirement, mais prépare intérieurement et d'une façon permanente son entière guérison et lui rend dans une certaine mesure, la santé originelle qu'il a perdue. *Per virtutes et dona excluduntur sufficienter vitia et peccata quantum ad præsens et futurum, in quantum scilicet impeditur homo per virtutes et dona a peccando; sed quantum ad præterita peccata, quæ transeunt actu et remanent reatu, adhibetur homini remedium speciale per sacramenta.* S. Thomas, IIIa, q. LXII, a. 2. Si nos sacrements ne peuvent pas rendre la santé avec la plénitude et la perfection qui étaient le privilège de l'homme dans le paradis terrestre, il n'en est pas moins vrai que la grâce sacramentelle, en tant que remède fortifiant, possède sous plus d'un rapport, lorsqu'on la compare à la grâce originelle, une vertu et une énergie plus merveilleuse pour conduire l'homme au salut et à la béatitude céleste. *Virtus* (ἡ δύναμις) *in infirmitate perficitur* (II Cor., XII, 9). Malgré la faiblesse morale et l'impuissance naturelle qui subsistent même après la régénération, la grâce sacramentelle met l'homme en état de triompher de tous les obstacles et de toutes les difficultés, de soutenir victorieusement tous les combats et toutes les tentations, de parvenir heureusement au terme de la carrière et d'atteindre l'éternelle récompense. » *Op. cit.*, p. 116-117.

La grâce sacramentelle est donc, en toute propriété du terme, une dérivation et une imitation de la grâce du Christ, c'est-à-dire de la grâce salutaire et régénératrice dont la source se trouve dans les mérites infinis de la passion du Sauveur.

4° *Nature.* — La grâce sacramentelle est-elle suffisamment expliquée par « le mode intrinsèque et permanent », dont parlent les thomistes? Multiples sont les opinions théologiques touchant la nature même de la grâce sacramentelle.

1. Saint Bonaventure, Richard de Médiavilla, Alexandre de Halès et plusieurs autres (voir les références dans les Salmanticenses, *De sacramentis in communi*, disp. III, n. 137) estiment que la grâce sacramentelle n'est autre que la grâce habituelle, en tant qu'elle est produite par le sacrement et, par lui, ordonnée au remède du péché en conformité avec la fin de chaque sacrement. Opinion peu probable, puisqu'en réalité elle revient à nier que la grâce sacramentelle ajoute quoi que ce soit de réel à la grâce commune, et contre elle valent les arguments que nous avons exposés. Voir la réfutation de cette opinion dans Gonet, *Clypeus, De sacramentis in communi*, disp. III, a. 6, § 1, n. 198-199.

2. A l'opposé, nous rencontrons l'opinion de Pierre de La Palu, de Capréolus (références dans les Salmanticenses, *loc. cit.*) qui font de la grâce sacramentelle un *habitus* spécifiquement distinct de la grâce sanctifiante. Cette opinion est pareillement irrecevable : « Les actes qui procèdent de la grâce sacramentelle ne sont pas, dans leur être et dans leur substance, différents des actes des vertus et des dons; ainsi, l'acte de foi se retrouve dans la grâce sacramentelle de la confirmation; l'acte de charité dans la douceur et la ferveur de l'eucharistie; l'acte d'espérance dans l'allègement spirituel produit par l'extrême-onction. Ils ne requièrent donc pas, comme principes, des *habitus* substantiellement différents. » Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 197. Cf. Gonet, *loc. cit.*, n. 201-202.

3. De l'improbabilité de ces deux opinions, beaucoup d'auteurs modernes ont conclu que la grâce spéciale, propre à chaque sacrement et qu'on appelle grâce sacramentelle, est l'ensemble des grâces actuelles et des secours particuliers conférés par le sacrement simultanément avec la grâce habituelle, et ordonnés particulièrement à la fin du sacrement. Et ainsi s'explique que la grâce sacramentelle ne soit ni la grâce habituelle elle-même, ni un *habitus* spécifiquement distinct de la grâce sanctifiante et qu'aucune différence essentielle n'existe entre la grâce habituelle conférée sacramentellement et celle infusée extra-sacramentellement. Toutefois les anciens théologiens avaient déjà fait observer que les secours actuels ne sauraient vérifier en eux-mêmes la notion de grâce sacramentelle : « Il faut plus qu'un concours divin actuel, écrivait Jean de Saint-Thomas, car les défauts qu'il s'agit de réparer dans la nature humaine lui sont inhérents d'une manière intrinsèque et permanente; et pour les corriger il faut donc un secours inhérent et permanent. » *Loc. cit.*, n. 287.

De plus, « si la grâce actuelle n'était qu'un secours actuel de Dieu, elle ne pourrait effectivement provenir des sacrements; le concours actuel divin est en effet l'action même de Dieu que n'atteint pas l'instrument sacramentel. » *Ibid.*, n. 288.

4. Aussi, pour prévenir ces difficultés, les théologiens partisans de l'opinion moderne instituent-ils, entre la grâce sanctifiante conférée par les sacrements et les grâces actuelles et secours passagers qui constitueraient la grâce proprement sacramentelle, une connexion, soit intrinsèque, soit extrinsèque : intrinsèque en tant que la grâce habituelle conférée par les sacrements contiendrait en elle-même une exigence de ces secours actuels et transitoires; extrinsèque en tant que ces secours dépendraient, comme la grâce habituelle elle-même, de la même vertu sacramentelle. Voir le développement de cette opinion dans de Smet, *Tractatus dogmatico-moralis, De sacramentis in genere*, n. 74-76. Cf. Van Noort, *De sacramentis*, t. I, n. 69. Cajétan, dans son commentaire *In IIIam*, q. LXII, a. 2, semble patronner cette opinion. Cette explication comporte elle-même quelques nuances diverses, selon que les auteurs qui la proposent tiennent pour la causalité ou physique, ou intentionnelle, ou morale.

5. Chez les théologiens plus récents, cette dernière opinion présente la grâce sacramentelle comme « l'ensemble des dons et des grâces actuelles qui nous aident à atteindre la fin de chaque sacrement. » « C'est, dit le P. Goupil, un ensemble et non pas un don ni une grâce unique, donné, soit dans le sacrement même, comme la remise de toute peine temporelle dans le baptême, soit ensuite selon les occasions et la nécessité; ce sont les dons et les grâces mêmes, et non pas seulement le droit ou le titre à les recevoir, car la grâce sacramentelle est comprise dans le dernier effet du sacrement : *res tantum*, la réalité seule... Le titre à recevoir la grâce sanctifiante comme la grâce sacramentelle est le premier effet du sacrement et participe à sa nature de signe : *res et sacramentum*, réalité et signe. » *Op. cit.*, p. 38.

6. Chez les théologiens plus anciens, Gonet par exemple, il ne s'agit pas de l'ensemble des dons et des grâces actuelles, mais bien du droit ou titre à les recevoir. On pense ainsi prévenir plus complètement les difficultés signalées par Jean de Saint-Thomas : « Je dis que la grâce sacramentelle ajoute à la grâce commune le droit au secours, non pas le secours lui-même. Puisque la grâce sacramentelle est conférée dans la réception même du sacrement, et que le secours, qui de sa nature est transitoire, n'est accordé qu'au moment même où une action dépendant du sacrement sera exercée, il faut en conclure que la grâce sacramentelle n'ajoute ...que le droit moral à recevoir le secours lorsque sa collation actuelle sera nécessaire, et que ce droit est actuellement conféré au moment même où est reçu le sacrement. » *Op. cit.*, n. 204.

5° *Conclusion.* — La théorie thomiste nous paraît harmoniser les aspects vraisemblables de ces diverses opinions en un système plus cohérent et plus conforme à la doctrine générale de saint Thomas sur la causalité sacramentelle. La grâce sacramentelle ne serait que la grâce sanctifiante à laquelle intrinsèquement s'ajoute une modification lui conférant une vigueur spéciale relative aux effets propres de chaque sacrement, et de plus constituant en elle une exigence, un droit aux secours particuliers nous aidant à atteindre la fin de chaque sacrement : « De même que la lumière du soleil, la lumière de la lune ou du feu ou d'un autre astre sont de même espèce, et que cependant la lumière du soleil resplendit dans l'air d'une façon bien supérieure à celle de la lune ou du feu; ainsi la grâce qui dérive du Christ participe plus parfaitement de sa puissance pour enlever les défectuosités du péché, que la grâce commune qui ne vient pas du Christ par l'influence qu'il exerce au moyen des sacrements. » Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 289-290. Et c'est précisément parce qu'elle est de sa nature ordonnée à guérir les défauts des péchés que la modification sacramentelle apportée à la grâce habituelle est dite une dérivation plus particulière de la passion du Sauveur. C'est cette modification de la grâce sanctifiante que Billot entend expliquer en parlant des « dispositions habituelles » que nous confèrent les sacrements, chacun dans l'ordre à sa fin propre, en vue de nous guérir plus ou moins complètement de toutes les blessures de la concupiscence. *De sacramentis*, t. I, th. V, § 2.

III. LE CARACTÈRE. — Nous n'avons pas ici à étudier le caractère sacramentel, auquel un article spécial a déjà été consacré. Voir t. II, col. 1698 sq. Nous indiquerons simplement : 1° à quelle conception métaphysique du sacrement les théologiens rattachent la réalité du caractère sacramentel; 2° quelles analogies présentent, sous ce rapport, certains sacrements comparés aux sacrements qui impriment un caractère.

1° *La métaphysique du caractère sacramentel.* — Les anciens théologiens avaient, du sacrement, une conception tripartite, à laquelle nous avons fait plusieurs fois allusion et que saint Thomas a consacrée dans *Sum. theol.*, IIIa, q. LVIII, a. 6, ad 3um; q. LXVI, a. 1 : *sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum sacramenti.* Cf. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. VIII, c. VII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 466 CD; le *Tractatus de sacramento altaris*, attribué à Étienne d'Autun, c. XVII, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1295 et surtout Innocent III, à propos de l'eucharistie, Denz.-Bannw., n. 415; cf. à propos du baptême, l'expression *rem sacramenti*, n. 411.

Le sacrement qui n'est que sacrement, *sacramentum tantum*, est l'élément extérieur, le rite constitué de matière et de forme, signe sensible de l'effet intérieur que doit produire le sacrement : il signifie et n'est pas lui-même signifié. — La chose du sacrement, qui n'est que chose, *res tantum sacramenti*, est la justification intérieure, la grâce, signifiée et causée par le rite extérieur; elle est signifiée, mais n'est elle-même signe d'aucun effet ultérieur. — Enfin, la chose qui est aussi sacrement, *res et sacramentum*, est l'effet déjà signifié par le rite extérieur, mais qui est encore lui-même signe d'un effet ultérieur. C'est au *res et sacramentum* que les théologiens, quelles que soient leurs opinions sur sa nature métaphysique, rattachent le caractère sacramentel : *Res autem et sacramentum* (in baptismo) *est character baptismatis, qui est res significata per exteriorem ablutionem et est signum sacramentale interioris justificationis, quæ est res tantum hujus sacramenti, scilicet significata et non significans. Sum. theol.*, IIIa, q. LXVI, a. 1.

Les partisans d'une causalité sacramentelle dispositive, soit d'ordre physique, soit d'ordre intentionnel, ont formulé au sujet du *res et sacramentum* une théorie uniforme pour tous les sacrements. Cet effet intermédiaire entre le rite extérieur et la grâce intérieure serait un *titre* exigeant de soi l'infusion de la grâce. Et c'est sur cette conception uniforme du *res et sacramentum* dans chaque sacrement qu'est fondée leur explication de la causalité sacramentelle : « Dans le baptême, la confirmation et l'ordre [le *res et sacramentum*] est le caractère ou plus exactement la députation aux fonctions sacrées attachées à ce signe indélébile; dans la sainte eucharistie, c'est le corps du Seigneur réellement présent sous l'espèce du pain et qui, par la communion, appelle la grâce; dans la pénitence, c'est le droit (conféré par l'absolution) à être délivré de la dette du péché; dans l'extrême-onction, c'est le droit à recevoir un soulagement ou la recommandation à la miséricorde divine; dans le mariage, c'est le lien conjugal représentant l'union du Christ et de l'Église. » Van Noort, *op. cit.*, n. 63.

Le défaut de la théorie est de se faire des sacrements une conception uniforme qui en emprisonne des réalités très analogiques dans une catégorie unique. La raison générique du *res et sacramentum* est bien celle d'un signe déjà signifié, mais pas nécessairement celle de disposition appelant la grâce. Le sacrement extérieur peut très bien atteindre à la fois et le *res et sacramentum*, signe de la grâce, et la grâce elle-même. L'idée d'un *res et sacramentum* s'accorde donc avec toutes les théories de causalité sacramentelle et en identifiant, dans la métaphysique du sacrement, le caractère et le *res et sacramentum* du baptême, de la confirmation et de l'ordre, on ne préjuge pas à l'encontre de la causalité physique ou de la causalité morale.

2° *Les analogies.* — De ce que le caractère doit être, dans les trois sacrements qui l'impriment dans l'âme du chrétien, identifié avec le *res et sacramentum*, il ne s'ensuit pas que tout *res et sacramentum* puisse être qualifié de caractère.

La question ne se pose pas pour l'eucharistie : le *res et sacramentum* dans l'eucharistie, c'est la présence réelle sous les espèces sacramentelles. Rien qui rappelle, même de loin, la marque indélébile imprimé dans l'âme. Pour la pénitence, on conçoit très bien un *res et sacramentum*, pénitence intérieure, signifiée extérieurement par les actes du pénitent et l'absolution du prêtre et signifiant intérieurement la justification du pécheur. Mais en cela rien qui rappelle le caractère sacramentel. Restent les deux sacrements d'extrême-onction et de mariage. Certains théologiens allemands, Laake, Oswald, Farine, ont relevé ce fait incontestable que, dans l'extrême-onction et surtout dans le mariage, un élément stable et permanent demeure, qui empêche la réitération de ces sacrements. Sans doute cet élément stable n'est pas un caractère, mais c'est une réalité qui présente avec le caractère

sacramentel de telles analogies, qu'on doit l'appeler « quasi-caractère ».

Il ne semble pas que cette notion et cette terminologie puissent être retenues. Sans doute, dans l'extrême-onction et surtout dans le mariage, est produit, outre la grâce, un élément stable, la recommandation du malade à Dieu, recommandation qui persévère tant que dure la maladie, le lien conjugal, qui demeure inviolable tant que les deux conjoints vivent. Cet élément stable et permanent peut expliquer la reviviscence de la grâce dans ces deux sacrements. Voir REVIVISCENCE, col. 2620. Mais il n'est pas la raison de la non itérabilité du sacrement. Cette non itérabilité, c'est la fin propre de chaque sacrement qui l'impose. En raison de l'institution du Christ, le mariage est indissoluble parce qu'une fois consommé, il indique parfaitement l'union du Christ avec l'Église; et en raison de la persistance de la maladie, le malade demeure recommandé à Dieu au point qu'une nouvelle recommandation serait inutile.

L'analogie du *res et sacramentum* entre les sacrements imprimant un caractère et les deux sacrements dont il est question est donc très lointaine. Du côté de la raison métaphysique de la reviviscence de la grâce, elle est assez prochaine; du côté du caractère sacramentel comme tel, elle est si lointaine qu'elle ne mérite pas le nom d'analogie. Cf. Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. III, p. 123.

IV. CONCLUSIONS DIVERSES. — *Première conclusion : de la nécessité des sacrements.* — Puisque les sacrements, de par l'institution positive du Christ, sont des moyens d'obtenir la grâce, il s'ensuit qu'ils sont nécessaires de nécessité de moyen relative, dans la mesure où la grâce qu'ils produisent est nécessaire de nécessité de moyen absolue. Là où la nécessité absolue de la grâce n'existe pas, les sacrements ne sont plus nécessaires d'une nécessité aussi rigoureuse. Aussi le concile de Trente a-t-il condamné les protestants, affirmant que « les sacrements de la nouvelle Loi ne sont pas nécessaires au salut, mais sont superflus; et que, sans eux ou sans le désir de les recevoir, les hommes, par la seule foi, obtiennent de Dieu la grâce de la justification. » Et le concile ajoute cette restriction : « Bien que tous les sacrements ne soient pas nécessaires à chacun. » Sess. VII, can. 4. Voir ci-dessus, col. 605.

1. *La doctrine catholique exposée par saint Thomas*, IIIa, q. LXV, a. 3. — Nous avons dit, en commentant le canon tridentin, qu'on y trouvait un écho de l'enseignement de saint Thomas. Voici cet enseignement :

« Par rapport à la fin qu'il s'agit d'obtenir — c'est l'aspect du problème présent — quelque chose est dit nécessaire d'une double façon. Est nécessaire tout d'abord ce sans quoi la fin ne peut être atteinte; ainsi la nourriture est nécessaire à la vie humaine : c'est là le cas de nécessité stricte *(simpliciter necessarium)*. Mais, d'une autre manière, quelque chose est dit nécessaire si, sans cette chose, la fin ne peut être *convenablement* atteinte : ainsi un cheval est nécessaire pour un long voyage, quoiqu'il ne s'agisse pas ici de nécessité stricte. Trois sacrements sont nécessaires de la première nécessité, c'est-à-dire strictement, dont deux, par rapport aux individus particuliers, le baptême et la pénitence; le baptême simplement et absolument, la pénitence dans la seule hypothèse de péchés mortels commis après le baptême. Le sacrement de l'ordre est nécessaire à l'Église : *là où il n'y a pas de gouvernement, le peuple croulera* (Prov., XI, 14). Mais les autres sacrements ne sont nécessaires que d'une nécessité moins stricte : car la confirmation n'est en quelque sorte que le perfectionnement du baptême, l'extrême-onction, le perfectionnement de la pénitence; quant au mariage, il assure la perpétuité de l'Église par la propagation [de la race chrétienne]. »

De ce texte général il ressort : 1. que tous les sacrements ne sont pas également nécessaires; 2. que certains sont nécessaires aux personnes individuellement considérées, d'autres à la société de l'Église; 3. que les uns sont nécessaires strictement, *ad esse simpliciter;* les autres, moins strictement, *ad bene esse tantum.*

2. *Explication touchant la doctrine de la nécessité de moyen et de précepte appliquée aux sacrements.* — La nécessité de précepte est celle qui provient uniquement d'*une obligation morale imposée par le législateur.* Assister à la messe le dimanche est nécessaire au salut de nécessité de précepte en raison de l'obéissance due à l'autorité de l'Église. La nécessité de précepte ne peut donc s'appliquer qu'à ceux qui sont capables d'obligation morale, c'est-à-dire aux adultes de raison. De plus, toute excuse sérieuse, impossibilité d'obéir ou simple ignorance non coupable, supprime l'obligation et par conséquent la nécessité de précepte.

La nécessité de moyen est celle qui provient de *la connexion intime entre le moyen à employer et la fin à obtenir.* Ainsi, un bateau ou un avion est nécessaire pour passer d'Europe en Amérique. En matière de salut, une telle nécessité s'impose à tous, adultes ou enfants, et l'ignorance, même non coupable, n'en excuse pas. Cette nécessité de moyen peut être *absolue* ou *relative.* Elle est absolue quand elle résulte de la nature même des choses; elle est relative quand elle dépend de la volonté de Dieu qui l'a instituée et pour ainsi dire insérée dans la nature même des choses. Mais puisque la nécessité de moyen relative dépend d'une institution positive, elle peut ne pas s'imposer aussi rigoureusement que la nécessité de moyen absolue. En cas d'ignorance du moyen établi par Dieu ou s'il est impossible d'y recourir, il suffira à l'homme pour assurer son salut éternel de joindre au moyen absolument nécessaire le désir, implicite ou explicite, du moyen relativement nécessaire.

Faisant abstraction de l'institution des sacrements, on doit dire qu'une seule chose est, pour le salut, nécessaire de nécessité de moyen absolue : c'est le mouvement de charité parfaite qui nous place dans l'amitié de Dieu, en bref, l'état de grâce avec les dispositions de foi et d'espérance qui le préparent. Tel est le moyen inhérent à la nature même des choses. En dehors de ce moyen *ex opere operantis*, Dieu, indulgent à notre faiblesse, nous a préparé d'autres moyens de justification *ex opere operato*, moyens plus universels, puisqu'ils s'étendent non seulement aux adultes mais aux enfants incapables encore d'actes surnaturels, moyens plus faciles, puisqu'ils ne requièrent pas des dispositions aussi parfaites que l'acte de charité. Ce sont les sacrements. Mais Jésus-Christ n'a pas entendu laisser aux hommes la liberté du choix de ces moyens; il les a imposés : « En vérité, je vous le dis, à moins de renaître de l'eau et de l'Esprit, personne ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » Joa., III, 5. Mais par ailleurs, la suffisance des moyens efficaces *ex opere operantis* n'a pas été supprimée; Jésus-Christ, en instituant les sacrements, a simplement voulu inclure dans l'acte de charité parfaite le désir de recourir aux sacrements nécessaires. Et c'est pourquoi, conformément à la définition du concile de Trente, certains sacrements sont dits nécessaires *in re vel in voto.* Ce désir ne dispense pas de recourir au sacrement lorsque la chose est possible; bien au contraire, il comporte la volonté d'y recourir. Ainsi le baptême de désir non seulement ne dispense pas du baptême d'eau, mais comporte la volonté de le recevoir; ainsi l'acte de contrition parfaite ne supprime pas l'obligation de recourir au sacrement de pénitence, mais nous incite à y venir confesser nos fautes graves, déjà remises cependant par la charité.

La nécessité relative de certains sacrements est étudiée dans les articles spéciaux concernant chacun d'eux.

Deuxième conclusion : de l'ordre des sacrements entre eux. — C'est encore le concile de Trente qui a défini contre les protestants qu'un ordre d'excellence existait entre les sacrements. Cf. sess. VII, can. 3. Voir col. 605. Sous ce rapport, l'eucharistie domine les autres sacrements. Mieux et plus que les autres, le sacrement de l'eucharistie signifie notre sanctification et notre gloire future, puisqu'il signifie immédiatement le corps du Christ réalisant en nous son corps mystique. Cf. Cajétan, *In III*am *part.*, q. LXXIII, a. 1. Mieux et plus que les autres sacrements, l'eucharistie cause notre sanctification, puisqu'elle nous donne non pas seulement la grâce, mais l'auteur de la grâce. Enfin, mieux et plus que les autres sacrements, l'eucharistie *réalise le culte* dû à Dieu, par le sacrifice de l'autel. Sous ce dernier rapport, les trois sacrements qui impriment un caractère apportent au culte divin une contribution qu'ignorent les autres et qui les place après l'eucharistie.

Dans l'ordre naturel des sacrements, celui qu'exprime la nomenclature traditionnelle, c'est le besoin qu'en a l'homme pour faire son salut qui inspire cet ordre et cette nomenclature. Les cinq sacrements qui produisent la justification et la sanctification de l'homme considéré individuellement sont naturellement placés avant les deux autres qui concernent la vie spirituelle de la société. Entre les cinq premiers, les trois qui sont destinés à faire naître la vie spirituelle (baptême), à l'accroître et à la fortifier (confirmation), à l'entretenir et à la perfectionner (eucharistie), et qui sont les rites essentiels de l'initiation chrétienne, viennent avant les deux autres qui ne sont nécessaires que dans l'hypothèse du péché (pénitence et extrême-onction).

Saint Thomas envisage encore un autre ordre, celui de dignité; et il place les sacrements dans l'ordre suivant : ordre, confirmation, baptême, extrême-onction, pénitence, mariage; la première place étant toujours réservée à l'eucharistie. Cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXV, a. 2, 3; *In IV*um *Sent.*, dist. I, q. I, sol. 3; et les commentateurs.

VII. VALIDITÉ, LICÉITÉ, FRUCTUOSITÉ : PROBLÈMES MORAUX ET CANONIQUES. — *I. DÉFINITIONS.* — 1° *Sacrement valide, licite, fructueux.* — Le sacrement est dit *valide*, ou validement administré ou reçu, lorsque du côté soit du ministre, soit du sujet, soit du sacrement lui-même, toutes les conditions sont observées pour que le sacrement existe réellement et produise au moins quelque effet, à savoir l'effet premier qu'on a désigné sous le nom traditionnel de *res et sacramentum.*

Le sacrement est *licite*, ou licitement administré ou reçu, lorsque du côté, soit du ministre, soit du sujet, soit du sacrement lui-même, toutes les conditions sont observées pour que le sacrement soit administré conformément aux exigences de la morale et du droit canonique.

Le sacrement est *fructueux*, ou fructueusement reçu, lorsque le sujet qui le reçoit est dans les dispositions requises pour en recevoir les effets sanctificateurs.

On le voit par ces brèves définitions : tandis que la licéité et la validité posent des conditions à la fois dans le ministre, le sujet et le sacrement, la fructuosité du sacrement, tout en supposant la validité et même la licéité, ne concerne que le sujet. Aussi est-il nécessaire de l'envisager séparément.

2° *Ministre et sujet du sacrement.* — 1. *Ministre.* — On peut définir le ministre du sacrement : le représentant de Jésus-Christ sur cette terre, qui a reçu le pouvoir d'administrer les sacrements. Il est d'abord « représentant de Jésus-Christ », qui demeure le ministre principal et invisible. Le représentant de Jésus-Christ est donc un ministre secondaire et visible, tenant de Jésus-Christ son pouvoir. Le ministre des sacrements doit appartenir aux hommes « vivants sur cette terre ». S'il a plu à Dieu de déléguer miraculeusement quelque ange pour l'administration de quelque sacrement, ainsi qu'on le lit dans la vie de plusieurs saints, c'est à titre tout à fait exceptionnel et en dehors de la loi générale. Enfin, le ministre « a reçu le pouvoir d'administrer les sacrements ». Ordinairement ce pouvoir a été reçu par l'ordination sacerdotale ou la consécration épiscopale. Pour la pénitence, il faut en outre, une délégation expresse de l'autorité hiérarchique (juridiction). Quant au baptême, sacrement nécessaire entre tous, Jésus-Christ a voulu que tout homme puisse, en cas de nécessité, être ministre apte à le conférer. Sur tous ces points, voir MINISTRE DES SACREMENTS, t. X, col. 1776 sq. Le mariage, en raison de son caractère spécial, a pour ministres les époux eux-mêmes.

2. *Sujet.* — Le sujet est *celui qui reçoit le sacrement.* — De par la volonté du Christ, déclarée par la tradition perpétuelle de l'Église, non moins qu'en raison de la fin même des sacrements, il apparaît que seul peut être sujet des sacrements un homme vivant sur cette terre : *Subjectum capax baptismi est omnis et solus homo viator nondum baptizatus.* Can. 745, § 1. Pour les sacrements autres que le baptême, le sujet apte à les recevoir ne peut être qu'un homme déjà baptisé. Le baptême est, en effet, le premier de tous les sacrements, parce qu'il est *la porte* de la vie spirituelle. Décret *Pro Armenis*, Denz.-Bannw., n. 696. Enfin tout baptisé n'est pas capable de recevoir *tous* les autres sacrements. Ainsi, la femme n'est pas capable de recevoir l'ordre; les enfants et les *perpetuo amentes* ne peuvent être sujets de la pénitence, de l'extrême-onction et du mariage; les personnes en bonne santé ne peuvent recevoir l'extrême-onction; le mariage ne peut être conféré qu'à des personnes non liées par des empêchements dirimants.

Ajoutons que le sujet du sacrement doit être une personne distincte du ministre. Le pape Innocent III déclara nul le baptême d'un juif qui, en danger de mort, s'était baptisé lui-même. Denz.-Bannw., n. 413. Le mariage ne fait lui-même pas exception puisque les contractants sont mutuellement ministres du sacrement, l'un à l'égard de l'autre. On remarquera, sur ce sujet, que l'eucharistie est dans une condition spéciale : une fois la consécration faite par le prêtre, le simple laïque en danger de mort peut se communier lui-même. Cardinal D. Jorio, *La communion des malades*, n. 94-99. Quant au prêtre, il n'est plus ministre réalisant le sacrement par la consécration, lorsqu'il se l'administre à lui-même.

II. CONDITIONS DE VALIDITÉ ET DE LICÉITÉ DE LA PART DU MINISTRE. — Voir MINISTRE DES SACREMENTS. Cf. Umberg, *Systema sacramentarium*, c. IV, n. 119 sq.

III. CONDITIONS DE LA PART DU SUJET. — 1° *Validité.* — Il faut distinguer le cas des enfants privés de l'usage de la raison (et de ceux qui doivent leur être assimilés), et celui des adultes d'âge et de raison.

1. En ce qui concerne les *enfants* encore privés de l'usage de la raison, aucune condition n'est requise pour la réception valide de trois sacrements : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, puisque c'était autrefois la pratique de l'Église d'administrer ces sacrements de l'initiation chrétienne, même aux petits enfants. Le sacrement, en effet, agit *ex opere operato* chez ceux qui n'y mettent pas obstacle. Or les petits enfants sont incapables de mettre un obstacle à l'efficacité des sacrements.

Les trois autres sacrements, pénitence, extrême-onction et mariage seraient invalidement administrés à un enfant : pénitence et extrême-onction, parce que

l'enfant est incapable de pécher; mariage, parce que l'enfant est incapable de contracter. Pour ce qui est de l'ordre, théologiens et canonistes enseignent la validité de l'ordre conféré à un enfant encore privé de l'usage de la raison. Mais une telle ordination serait gravement illicite, et ne saurait entraîner pour qui l'aurait reçue l'obligation des devoirs spéciaux à l'état ecclésiastique.

2. En ce qui concerne les *adultes*, il faut, comme pour le ministre, considérer ce qui n'est pas exigé et ce qui est au moins exigé.

a) Ce qui n'est pas exigé, c'est l'état de grâce et même la foi, exception faite cependant du sacrement de pénitence en ce qui concerne la foi. — On peut concevoir, en ce qui concerne l'état de grâce, la réception valide, quoique sacrilège, d'un sacrement des vivants. La foi elle-même n'est pas requise, car un sujet, par ailleurs capable de recevoir un sacrement, peut avoir l'intention de le recevoir — ce qui suffit à la réception valide — sans avoir la foi.

Cette assertion repose sur une triple considération : Tout d'abord, sa vérité ressort de la pratique traditionnelle de l'Église romaine, qui a, sinon toujours, du moins finalement, considéré comme valables les sacrements de baptême, de confirmation et d'ordre reçus dans l'hérésie, à la seule condition de l'intention du ministre et du sujet et de l'observation exacte des rites substantiels.

Ensuite, c'est la conclusion légitime de la notion d'efficacité sacramentelle. Cette efficacité, dépendant de l'institution du Christ et de la vertu divine communiquée au sacrement, ne requiert, dans le sujet, d'autre disposition que l'intention. *Recta fides baptizati non requiritur ad baptismum, sicut nec recta fides baptizantis, dummodo adsint cætera quæ sunt de necessitate sacramenti : non enim sacramentum perficitur per justitiam dantis vel suscipientis baptismum, sed per virtutem Dei. Sum. theol.*, IIIª, q. LXVIII, a. 8.

Enfin, la raison théologique de cette validité des sacrements, nonobstant le manque de grâce et de foi du sujet, repose sur la distinction faite entre *res et sacramentum* et *res sacramenti*. Le premier effet peut être produit sans la condition subjective de l'état de grâce (confirmation, ordre, mariage, extrême-onction) et même de la foi (tous sacrements, sauf la pénitence). L'exception de la pénitence repose sur ce fait que la contrition fait partie essentielle de la matière sacramentelle et que la foi est requise pour la contrition même imparfaite; en sorte qu'ici il ne saurait y avoir matière du sacrement sans la foi. Quant à l'eucharistie, le *res et sacramentum* est extérieur au communiant : c'est la présence réelle sous les espèces sacramentelles : la validité du sacrement est donc toujours assurée dès lors que le sujet baptisé le reçoit.

b) Ce qui est exigé, c'est l'intention de recevoir le sacrement. — Chez les adultes qui ont eu l'usage de la raison, est requise, pour la réception valide du sacrement, l'*intention de le recevoir*, c'est-à-dire l'intention de recevoir un rite sacré, institué par le Christ, pratiqué par l'Église ou en usage parmi les fidèles. Une connaissance assez superficielle suffit donc. Il ne suffit pas, de la part du sujet, d'une attitude passive ou neutre. Une acceptation purement extérieure, mais simulée, du sacrement est insuffisante. De même que, dans le ministre, est requise l'intention intérieure de faire ce que fait l'Église au nom de Jésus-Christ, de même, dans le sujet, est requise l'intention intérieure de recevoir la chose sacrée et religieuse qu'administre l'Église dans les sacrements. Toutefois une intention véritable qui serait dictée par un but superstitieux ou mauvais, n'invaliderait pas le sacrement. Cf. S. Office, 19 septembre 1671, *Collectanea S. C. de Prop. fide*, t. I, p. 69, n. 201. [La date de 1871 portée par les *Collectanea* est inexacte.]

La nécessité de cette intention repose sur la nature même des choses, sur maintes décisions de l'Église et sur l'enseignement des Pères et des théologiens. La nature des choses suggère l'inconvenance d'un sacrement validement reçu contre ou en dehors de la volonté du sujet. Les décisions de l'Église sont multiples : le IIIe concile de Carthage (397), can. 34; cf. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, p. 168, et le Ier d'Orange (441), can. 12 et 13, voir Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II *b*, p. 442, interdisent d'administrer aux malades, actuellement dépourvus de raison ou de sentiment, un sacrement qu'ils n'auraient pas demandé auparavant. Innocent III décide dans le même sens, *Epist., Majores*, Denz.-Bannw., n. 411; le concile de Trente déclare que la justification des adultes se fait « par la réception *volontaire* de la grâce et des dons » (sess. VI, c. VII), et qu'en conséquence les adultes « *se disposent* à la justice en ce sens que, excités et aidés par la divine grâce, ils conçoivent la foi par l'ouïe et se tournent *librement* vers Dieu, qu'ils *se proposent* de recevoir le baptême, etc. » (*ibid.*, c. VI), Denz.-Bannw., n. 799, 798; le *Rituel romain*, tit. II, c. III, n. 1 et 9, prescrit que l'adulte ne soit baptisé que *sciens* et *volens;* que les fous et les énergumènes ne soient baptisés qu'aux intervalles de lucidité, pendant lesquels, en possession de leur bon sens, ils demandent le baptême ou qu'à l'article de la mort, si, avant leur folie, ils avaient exprimé le désir du baptême. Voir aussi pour l'extrême-onction, le titre V, c. I, n. 11 et le Code, can. 752, 754; can. 940, 943.

L'enseignement des Pères et des théologiens sur la matière se trouve condensé dans l'affirmation de saint Augustin : « Si pour les enfants d'autres répondent..., le baptême est valable...; mais si un autre répond pour celui qui peut répondre, il est invalide. » *De baptismo*, l. IV, n. 31, *P. L.*, t. XLIII, col. 175; cf. *Contra epist. Parmeniani*, l. II, n. 35, *ibid.*, col. 77; *Contra litteras Petiliani donatistæ*, l. II, n. 82, col. 288. Et saint Thomas résume l'enseignement théologique, *Sum. theol.*, IIIª, q. XLV, a. 6; q. LXVIII, a. 7, et ad 2um.

Sur l'objection historique d'un certain nombre d'ordinations imposées par force, voir l'art. INTENTION, t. VII, col. 2278.

c) Nature de l'intention. — Sur les différentes espèces d'intention, virtuelle, habituelle, explicite ou habituelle implicite, voir INTENTION, col. 2279. La nature de l'intention varie avec le sacrement qu'il s'agit de recevoir. — Pour le baptême, à coup sûr, suffit l'intention habituelle implicite, contenue dans la volonté d'embrasser la religion chrétienne. Certains théologiens se demandent si l'intention contenue dans la volonté de faire ce qui est nécessaire pour le salut est suffisante : mais de graves auteurs l'affirment. Voir Cappello, *De sacramentis*, t. I, n. 85, et la note 11. — Pour la confirmation, le viatique et l'extrême-onction, l'intention habituelle implicite suffit : quiconque a vécu chrétiennement est censé avoir l'intention de recevoir les derniers sacrements. Certains auteurs appellent aussi cette intention, « interprétative ». Cf. Van Noort, *De sacramentis*, t. I, n. 135. — Quant à l'eucharistie, en dehors du viatique, l'opinion la plus probable demande, dans le communiant, une intention habituelle explicite. C'est l'opinion de saint Bonaventure, *In IVum Sent.*, dist. IX, a. 1, q. III; de saint Thomas, IIIª, q. LXXX, a. 8, ad 3um; de Suarez, *De sacramentis*, disp. XIV, sect. II, n. 6; de J. de Lugo, *De eucharistia*, disp. XVI, n. 22; en sens contraire, Billuart, *De sacramentis*, diss. VI, a. 1; d'Annibale, *Summula theol. mor.*, t. III, § 257, 2. Voir l'exposé

dans Gihr, *op. cit.*, p. 199. — Pour la pénitence, la plupart des auteurs demandent, de la part du sujet, une intention actuelle, ou tout au moins virtuelle : ici, le pénitent doit poser un certain nombre d'actes qui impliquent un acte de volonté. Voir les références dans S. Alphonse, *Theol. moralis*, l. VI, n. 82. Mais des auteurs modernes distinguent entre la confection du sacrement et sa réception. La réception n'a lieu qu'au moment où l'absolution est conférée; le sacrement a pu être préparé auparavant quant aux actes du sujet qui en forment la matière. Sous le bénéfice de cette remarque, ces auteurs disent que la réception valide de la pénitence peut, en ce cas, s'accommoder d'une simple intention habituelle implicite. Cf. Cappello, *op. cit.*, n. 85, 4°, cf. n. 83. — L'ordre, étant donné la gravité des obligations qui sont contractées, semble requérir, chez les adultes, l'intention habituelle explicite. — Enfin, pour le mariage, il ne saurait être question d'une autre intention que de l'intention au moins virtuelle.

2° *Licéité*. — Nous ne signalons pas ici les conditions qui se rapportent à la licéité parce qu'elles commandent la fructuosité, c'est-à-dire les dispositions d'âme requises pour éviter la réception sacrilège ou nulle du sacrement. Nous ne considérerons que les conditions externes posées par le droit ecclésiastique, cette « norme de la discipline ecclésiastique », à laquelle doivent se conformer les laïques « usant du droit de demander au clergé les biens spirituels et surtout les secours nécessaires au salut ». Can. 682.

Ce qui peut empêcher un baptisé de recevoir licitement les sacrements, c'est ou un *obstacle* qui le prive du lien de la communion ecclésiastique ou une *censure* portée par l'autorité ecclésiastique. Can. 87. Sous le premier aspect, sont exclus pleinement de toute participation légitime aux sacrements « les hérétiques, les schismatiques même s'ils sont dans l'erreur de bonne foi..., à moins qu'ils n'aient auparavant rétracté leur erreur et n'aient été réconciliés avec l'Église ». Can. 731, § 2. Sous le second aspect, ceux qui sont excommuniés ou personnellement interdits ne peuvent recevoir les sacrements. Can. 2260, § 1, can. 2275, 2°. Les pécheurs publics ne sauraient être admis au sacrement de l'eucharistie tant que leur conversion n'est pas acquise et le scandale réparé. Can. 855, § 1. Voir ici MINISTRE DES SACREMENTS, t. x, col. 1792-1793.

Un catholique ne saurait demander licitement les sacrements à un ministre catholique qu'il sait pertinemment indigne, soit que ce ministre, à sa connaissance, soit en état de péché mortel, soit qu'il le connaisse comme frappé d'une censure lui interdisant l'administration des sacrements. La charité nous commande, en effet, de ne pas offrir à un autre l'occasion de pécher et nous interdit de coopérer à une faute; de plus, il pourrait y avoir raison de scandale ou péril de perversion. Il y a cependant des exceptions ainsi formulées dans le can. 2261 : ...§ 2. *Fideles, salvo præscripto* § 3, *possunt ex qualibet justa causa ab excommunicato sacramenta et sacramentalia petere, maxime si alii ministri desint, et tunc excommunicatus requisitus potest eadem ministrare neque ulla tenetur obligatione causam a requirente percontandi.* — § 3. *Sed ab excommunicatis vitandis necnon ab aliis excommunicatis, postquam intercessit sententia condemnatoria aut declaratoria, fideles in solo mortis periculo possunt petere tum absolutionem sacramentalem..., tum etiam, si alii desint ministri, cetera sacramenta et sacramentalia.*

Sur l'illicéité ou la licéité, en certains cas exceptionnels, des sacrements demandés à un ministre hérétique ou schismatique, voir HÉRÉSIE, HÉRÉTIQUE, t. VI, col. 2232-2233.

3° *Fructuosité*. — Pour que le sacrement soit fructueux, le sujet doit présenter certaines dispositions d'âme qui varient selon les sacrements à recevoir.

1. Pour la réception fructueuse des *sacrements des morts*, est requise, chez l'adulte, l'attrition surnaturelle, laquelle suppose des actes de foi, d'espérance et de pénitence. Cf. *Conc. Trid.*, sess. VI, c. VI, VIII; sess. XIV, c. I, IV, Denz.-Bannw., n. 798, 801, 894, 898.

2. Pour la réception fructueuse des *sacrements des vivants*, est requis l'état de grâce, au moins prudemment estimé tel. C'est la nature même des choses qui exige qu'il en soit ainsi. Voir col. 625. Si le sujet a conscience d'être en état de péché mortel, il doit donc, avant de recevoir les sacrements des vivants, prendre les moyens de recouvrer la grâce sanctifiante. Pour l'eucharistie, la confession est de précepte. Cf. *Conc. Trid.*, sess. XIII, c. VII et can. 11, Denz.-Bannw., n. 880, 893; Code, can. 807, 856. Voir ici PÉNITENCE, t. XII, col. 1048, 1111-1113. Pour les autres sacrements, la confession est vivement conseillée, mais elle n'est pas strictement imposée, l'acte de contrition parfaite, prudemment estimée telle, pouvant à la rigueur suffire.

On remarquera que « l'interdiction de communier en se contentant d'un simple acte de contrition pour effacer le péché mortel concerne simples fidèles et prêtres. Il semblerait, d'après le texte du c. VII, que la nécessité pressante envisagée pour permettre au pécheur la communion après un simple acte de contrition ne concerne que le prêtre. Mais le canon ne reproduit pas cette clause spéciale. Il semble donc que, même d'après les déclarations du concile de Trente, on puisse envisager le cas où de simples fidèles, en raison d'une nécessité et vu le manque de confesseur, sont autorisés à communier après avoir émis un simple acte de contrition. C'était l'interprétation des théologiens postérieurs au concile; interprétation aujourd'hui officiellement sanctionnée par le Code, can. 807, 856. Mais la finale relative aux prêtres, qu'on lit dans le chapitre et qui n'est pas reproduite dans le canon, s'explique facilement par le fait du précepte qu'elle renferme et qui s'adresse aux prêtres *seuls*, de se confesser *quam primum* lorsque, pour un motif de nécessité pressante, ils ont dû célébrer la messe après avoir péché mortellement, avec un simple acte de contrition, vu le manque de confesseur. Les simples fidèles, ayant communié pour un motif analogue et dans les mêmes conditions, peuvent, en s'en tenant aux prescriptions conciliaires, attendre le temps normal de la confession. » A. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, p. 283.

Voir sur tous ces points Umberg, *op. cit.*, c. III, n. 75 sq.

IV. CONDITIONS DE LA PART DU SACREMENT LUI-MÊME. — 1° *Validité*. — Dans les sacrements, il faut distinguer les rites essentiels des rites accidentels. Pour que le sacrement soit valide, il faut que les *rites essentiels* soient sauvegardés. Si le ministre y apportait des *modifications substantielles*, le sacrement serait invalide. Cf. conc. de Trente, sess. XXI, c. II, Denz.-Bannw., n. 931. Ainsi nous savons, pour le baptême et pour l'eucharistie, quelles sont la matière et la forme déterminées par Jésus-Christ lui-même. Y apporter un changement serait rendre nul le sacrement. Pour les autres sacrements, il est plus difficile de déterminer exactement en quoi consistent leurs éléments essentiels; aussi doit-on s'en tenir à ce qui est prescrit par l'Église.

2° *Licéité*. — L'administration licite des sacrements exige non seulement qu'on respecte les éléments essentiels, mais qu'on observe les rites et les cérémonies, même accessoires, institués par l'Église. Aussi le concile de Trente anathématise-t-il ceux qui affirment « que les rites reçus et approuvés dans l'Église catholique et qui sont en usage dans l'administration

solennelle des sacrements peuvent être sans péché ou méprisés ou omis, selon qu'il plaît aux ministres, ou être changés en d'autres nouveaux, par tout pasteur des églises, quel qu'il soit ». Denz.-Bannw., n. 856. En commentant ce canon, voir col. 612, nous avons fait remarquer la prudence du concile qui n'a pas voulu toucher directement la question de la validité des sacrements administrés sans les rites habituels ou avec des modifications introduites par la volonté du ministre. Le Code, can. 733, § 1, imite la prudence du concile : *In sacramentis conficiendis, administrandis ac suscipiendis accurate serventur ritus et cæremoniæ, quæ in libris ritualibus ab Ecclesia probatis præcipiuntur.* Cf. can. 731, § 1.

Le péché peut être plus ou moins grave de la part du ministre qui modifie ou supprime des rites sacramentels. En soi, la faute est grave et ne peut être faute légère qu'en raison du peu d'importance, évidente ou reconnue, du rite et de l'absence de mépris et de scandale.

Il ne saurait être question, dans cette bibliographie, de citer tous les ouvrages, même importants, relatifs à la théologie sacramentaire. Nous indiquerons seulement, sur chacune des grandes questions abordées, les travaux les plus immédiatement pratiques. Les noms des auteurs non-catholiques sont suivis d'un astérisque.

1. Le nom de sacrement. — Auguste Hahn*, *Die Lehre von den Sakramenten in ihren geschichtlicher Entwickelung innerhalb der abendländischen Kirche*, Breslau, 1864; G.-Louis Hahn*, *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, t. I, 1re part., Leipzig, 1865, p. 661 sq., travaux auxquels ont recouru Harnack*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e édit., t. III, Tubingue, 1910, p. 543 sq.; Loofs*, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 1906, p. 369, 567; Seeberg*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2e édit., t. III, Leipzig, 1913, p. 268, et, parmi les catholiques, P. Schanz, *Der Begriff des Sakramentes bei den Vätern*, dans *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, t. LXXIII, 1891, p. 531-576. — Plus substantiels les ouvrages suivants : V. Gröne*, *Sacramentum oder Begriff und Bedeutung von Sakrament bis zur Scholastik*, Brilon, 1853; Hans von Soden*, *Μυστήριον und Sacramentum in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, t. XII, 1911, p. 188-227, la thèse de von Soden, dualité fondamentale de sens de μυστήριον et de *sacramentum*, s'opposant à celle de Kattenbusch*, article *Sakrament* dans la *Real-Encyklopädie*, t. XVII, 1906, p. 350-381.

Tous ces travaux ont été dépassés par l'ouvrage désormais classique que nous avons résumé dans la première partie : J. de Ghellinck, S. J., E. de Backer, J. Poukens, G. Lebacqz, *Pour l'histoire du mot « sacramentum »*. I. *Les anténicéens*, Louvain, 1924. E. de Backer y reprend les idées émises auparavant dans *Sacramentum, le mot et l'idée représentée par lui, dans les œuvres de Tertullien*, Louvain, 1911; et J. Poukens s'y inspire de son étude : *Sacramentum dans les œuvres de saint Cyprien*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, t. III, 1911, p. 275 sq. On trouvera dans les notes de l'ouvrage *Pour l'histoire du mot « sacramentum »* une bibliographie de détail extrêmement abondante. Aucun des autres ouvrages complémentaires annoncés sur le mot *sacramentum* dans la collection du *Spicilegium sacrum lovaniense* n'est encore paru à ce jour (mai 1938).

II. La notion de sacrement. — 1° *Ouvrages généraux dogmatiques.* — Outre les sententiaires du Moyen Age, *In IVum Sent.*, dist. 1, et saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LX-LXV, et *Sum. cont. gentes*, l. IV, c. LVI sq., on consultera les grands commentateurs de saint Thomas, Suarez, de Lugo, Gonet, Billuart, les Wirceburgenses dans leurs traités *De sacramentis in communi*, mais surtout Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, édit. Vivès, t. IX, Paris, 1886, disp. XXII et les Salmanticenses, *Cursus theologicus*, édit. Palmé, t. XVII, Paris, 1881, disp. I.

Les manuels sont en nombre imposant. Citons : Franzelin, *De sacramentis in genere*, Rome, 1878; De Augustinis, *De re sacramentaria prælectiones*, 2e édit., Rome, 1889; L. Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, 6e édit., t. I, Rome, 1924; Lépicier, *De sacramentis in communi*, Paris, s. d. (1921); Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 4e édit., t. VI, Fribourg-en-B., 1914; G. Mattiussi, *De sacramentis in genere ...animadversiones*, Rome, 1924; V. de Smet, *De sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione*, 2e édit., Bruges, 1925 (on trouvera dans l'index bibliographique, p. XIII-XIX de cet ouvrage, de nombreuses références); Van Noort-Verhaer, *De sacramentis*, 4e édit., t. I, Hilversum, 1927; Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, t. III, Paris, 1929, p. 206 sq.; Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. III, Paris, 1931; Hervé, *Manuale theol. dogm.*, t. IV, Paris, 1925, p. 398 sq.; Lahitton, *Theologiæ dogmaticæ theses*, t. IV, Paris, 1932; Diekamp-Hoffmann, *Theologiæ dogmaticæ manuale*, t. IV, Paris, 1934, etc. — En langue allemande : J.-H. Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, 1e édit., Munster, 1877; Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche*, Fribourg-en-B., 1893; N. Gihr, *Die heil. Sakramente der katholischen Kirche*, 3e édit., Fribourg-en-B., 1918-1921; trad. P. Mazoyer, Paris, 1900; Heinrich-Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, t. IX, *Von den heiligen Sakramenten*, Mayence, 1901; Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. VI, *Sakramentenlehre*, Paderborn, 1906. — En langue française, outre la traduction de l'ouvrage de Gihr et celle de la *Théologie* de Bartmann, t. II, Paris-Mulhouse, 1936, l'ouvrage classique, malheureusement épuisé, de P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1908.

2° *Ouvrages d'ordre historique.* — Dom Chardon, *Histoire des sacrements ou de la manière dont ils ont été célébrés et administrés dans l'Église et de l'usage qu'on en a fait depuis le temps des apôtres jusqu'à présent*, Paris, 1745; Juenin, *De sacramentis, commentarius historicus et dogmaticus*, Paris, 1695; Merlin, *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements de l'Église*, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XXI; A. Villien, *Les sacrements, histoire et liturgie*, Paris, 1931; et les *Histoires des dogmes* de Schwane, de Tixeront.

3° *Monographies.* — B. Stakemeier, *La dottrina di Tertulliano su i sacramenti in genere*, dans la *Rivista storica-critica delle scienze teologiche*, 1908, t. I, p. 446 sq.; F. Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, Tubingue, 1872; J.-C. Navickas, *The doctrine of St. Cyprian on the sacraments*, Wurtzbourg, 1924; J. Stiglmayr, *Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Pseudo-Dionysius*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, 1908, p. 246-303; E. Hocédez, *La conception augustinienne du sacrement dans le Tractatus LXXX in Joannem*, dans *Recherches de science relig.*, 1919, p. 1 sq.; C. Spallanzoni, *La nozione di sacramento in S. Agostino*, dans *Scuola cattolica*, 1927, p. 175 sq.; p. 258 sq.; J. Strake, *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre*, Paderborn, 1917; Fr. Gillmann, *Zur Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre*, Wurtzbourg, 1928; K. Ziesché, *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne*, dans *Weidenauer Studien*, t. IV (1911), Vienne, p. 147-226; J. Lechner, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, Munich, 1925; De Ghellinck, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XIIe siècle*, dans les *Mélanges Mandonnet*, t. II, Paris, 1930; E. Frustsaert, *La définition du sacrement dans saint Thomas*, dans la *Nouvelle revue théologique*, 1928, p. 401 sq.

III. Institution. — Les ouvrages généraux cités ci-dessus.

1° *Articles de portée générale.* — É. Hugueny, *L'institution des sacrements*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1914, p. 236 sq.; F. Schmid, *Die Gewalt der Kirche bezüglich der Sakramente*, dans *Zeitschr. für kathol. Theol.*, 1908, p. 43 sq., 254 sq.; J.-B. Umberg, *Zur Gewalt der Kirche über die Sakramente*, dans *Der Katholik*, 1915, t. II, p. 25 sq.; S. Harent, *La part de l'Église dans la détermination du rite sacramentel*, dans *Études*, t. LXXIII, p. 315-326; P. Galtier (à propos de la confirmation), *La consignation à Carthage et à Rome*, dans *Recherches de science religieuse*, t. II, 1911, p. 350-383; *La consignation dans les Églises d'Occident*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, t. XIII, 1912, p. 257-301; C. Gutberlet (à propos de l'ordre), *Der sakramentale Ritus der Priesterweihe*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, t. XXV, 1901, p. 626-634; H. Lennerz, *« Salva eorum substantia »*, dans *Gregorianum*, t. III, 1922, p. 385-419, 524-547; J.-B. Umberg, *Die Bedeutung des tridentinischen « salva eorum substantia »*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, t. XLVIII, 1924, p. 161-195; A. d'Alès, *« Salva eorum substantia »*, dans *Ephemerides theologiæ Lovanienses*, t. I, 1924, p. 496-504, et ici Ordre, t. XI, col. 1330-1333; De Baets, *Quelle question le concile de Trente a-t-il entendu trancher touchant l'institution des sacrements par le Christ?* dans la *Revue thomiste*, 1906, p. 30 sq.

2° *Articles spéciaux.* — E. Guillaume, *De institutione sacramentorum juxta Alexandrum Halensem*, dans *Antonianum*, 1927, p. 437 sq.; J. Bittremieux, *L'institution des sacrements d'après Alexandre d'Halès*, dans *Ephem. theol. lovan.*, 1932, p. 234 sq.; *L'institution des sacrements d'après saint Bonaventure*, Paris, 1923; E. Frustsaert, *Saint Thomas et l'institution de la confirmation*, dans la *Nouvelle revue théologique*, 1929, p. 23 sq.

3° *Théories rationalistes.* — Voir les articles apologétiques du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, *Sacrement*, § 6, t. IV, col. 1074-1077; *Magie*, *Symbole magique et sacrement religieux*, t. III, col. 66-67; *Mithra (La religion de)*, *ibid.*, col. 578 sq., et surtout *Mystères païens (Les) et saint Paul*, *ibid.*, col. 964 sq.; U. Manucci, *Su le recenti teorie circa l'evoluzione storica dei sacramenti*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 1906-1908; L. Allevi, *I misteri antichi e i sacramenti*, dans la *Scuola cattolica*, 1926, I, p. 161 sq.; J.-B. Allo, *L'Évangile en face du syncrétisme païen*, Paris, 1910; St. von Dunin-Borkowski, *Die alten Christen und ihre religiöse Mitwelt*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1911, p. 213 sq.; D. Joret, *Les sacrements de Jésus*, dans la *Vie spirituelle*, 1926-1927, p. 5 sq.; M.-J. Lagrange, *Les mystères d'Éleusis et le christianisme*, dans la *Revue biblique*, 1919, p. 157 sq., 419 sq.; du même, *La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Éleusis*, *ibid.*, 1929, p. 63 sq., 201 sq.; G. Wunderle, *Religion und Magie*, Mergentheim, 1926; E. Hocédez, *Sacrements et magie*, dans la *Nouvelle revue théol.*, 1931, p. 181 sq.

4° *Septénaire.* — Arcudius, *Libri VII de concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, Paris, 1679; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. III, Paris, 1930, p. 15-25; Gillmann, *Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des gratianischen Dekrets*, Mayence, 1909 (collect. *Der Katholik*, 1910, t. I, p. 300-313 et t. II, p. 215-218); Meersdom, *Le développement du dogme et le dogme du nombre septénaire des sacrements*, dans la *Nouvelle revue théol.*, 1910, p. 607 sq.; Misson, *Notes d'histoire des sacrements d'après les capitulaires de Charlemagne*, dans *Recherches de science religieuse*, 1912, p. 245-253; De Ghellinck, *A propos de quelques affirmations du nombre septénaire des sacrements au XII*[e] *siècle*, dans *Recherches de science religieuse*, 1910, p. 494 sq.; du même, *Le mouvement théologique du XII*[e] *siècle*, Paris, 1914, c. III, p. 242 sq.; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-B., 1909-1911, t. II, p. 437 sq.; De Bil, *L'attestation du nombre septénaire des sacrements chez Grégoire de Bergame*, dans la *Revue des sciences phil. et théol.*, 1912, p. 332; G.-Louis Hahn*, *Doctrinæ romanæ de numero sacramentorum septenario rationes historicæ*, Breslau, 1859.

5° *Théologie sacramentaire orientale.* — Job le pécheur (fin du XIII[e] siècle), Τῶν ἑπτὰ μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας ἐξηγηματικὴ θεωρία καὶ διασάφησις, cod. *64 Supplementi græci Parisiensis;* Syméon de Thessalonique, *De septem sacramentis*, *P. G.*, t. CLV, col. 175-696; Nicolas Cabasilas, *De vita in Christo*, *P. G.*, t. CL, col. 493-726; Gabriel Severos, Συνταγμάτιον περὶ τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν μυστηρίων, Venise, 1600 et 1691; Nicolas Bulgaris, Ἱερὰ κατήχησις ἤτοι ἐξήγησις τῆς θείας καὶ ἱερᾶς λειτουργίας, Venise, 1681 (le premier chapitre : Περὶ τῶν μυστηρίων); Ghermogen, évêque, *De sanctis sacramentis Ecclesiæ orthodoxæ*, 2[e] édit., St-Pétersbourg, 1904 (en russe); Ignace, archevêque, *De sacramentis unius sanctæ, catholicæ, apostolicæ Ecclesiæ*, Saint-Pétersbourg, 1863 (en russe); Eusèbe, évêque de Vinitza, *Sermones de septem Ecclesiæ catholicæ orthodoxæ sacramentis*, St-Pétersbourg, 1860; K. J. Dyovuniotis, Τὰ μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας Athènes, 1913; Nectaire Képhalas, Μελεταὶ περὶ τῶν θείων μυστηρίων, Athènes, 1915; Al. von Maltzev, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898; M. Jastrebov, *De septem sacramentis* (en russe), articles publiés dans les *Trudy* de l'académie de Kiev, 1907-1908 (voir surtout 1907, t. II, p. 481-501). — Bibliographie fournie par le P. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. III, p. 6.

IV. Efficacité. — S.-C. Schätzler, *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato*, Munich, 1860; J. Bucceroni, *Commentarius de sacramentorum causalitate*, Paris, 1889; G. Reinhold, *Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente*, Stuttgart, 1899; R. Schultes, *Die Wirksamkeit der Sakramente*, dans *Jahrbuch für Phil. und speculative Theol.*, 1906, p. 409 sq.; J.-B. Umberg, *Sacramenta efficiunt, quod significant*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, 1930, p. 92 sq.

1° *S. Thomas et l'école thomiste.* — H. Bouessé, *La causalité efficiente instrumentale de l'humanité du Christ et des sacrements chrétiens*, dans *Revue thomiste*, 1934, p. 370-383; M. Gierens, *Zur Lehre des hl. Thomas über die Kausalität der Sakramente*, dans *Scholastik*, 1934, p. 321-345; J. Göttler, *Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Busssakramentes*, Fribourg-en-B., 1904; E. Hugon, *La causalité sacramentale en théologie*, Paris, 1907; D. Joret, *L'efficacité sacramentelle*, dans la *Vie spirituelle*, 1926-1927, p. 122 sq.; M.-H. Laurent, *La causalité sacramentaire d'après le commentaire de Cajétan sur les Sentences*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, 1931, p. 77 sq.; B. Lavaud, *Saint Thomas et la causalité physique instrumentale de la sainte humanité et des sacrements*, dans *Revue thomiste*, 1927, p. 292 sq.; *La thèse thomiste de la causalité physique de la sainte humanité et des sacrements se heurte-t-elle à d'insurmontables difficultés ? Ibid.*, p. 405 sq.; M. Tuyaerts, *Utrum S. Thomas causalitatem sacramentorum mere dispositivam unquam docuerit*, dans *Angelicum*, 1931, p. 149; A. Unterleidner, *La causalité des sacrements. I. Saint Thomas et les interprétations thomistes. II. Production directe et immédiate de la grâce*, dans *Revue augustinienne*, t. II, 1905, p. 353 sq., 465 sq. — En marge de l'école thomiste : J. Stufler, *Bemerkungen zur Lehre des hl. Thomas über die virtus instrumentalis*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, 1918, p. 719 sq.; A. Teixidor, *De causalitate sacramentorum. Nota circa difficultatem assequendi hac in re mentem Doctoris angelici*, dans *Gregorianum*, 1927, p. 76 sq.

2° *L'école franciscaine.* — Fr. M. Henquinet, *De causalitate sacramentorum juxta codicem autographum S. Bonaventuræ*, dans *Antonianum*, 1933, p. 377 sq.; E. Hocédez, *Richard de Middleton*, Louvain, 1925; R.-M. Huber, *The doctrine of Ven. John Duns Scotus*, dans *Franciscan studies*, n. 4, New-York, 1926; W. Lampen, *De causalitate sacramentorum juxta S. Bonaventuram*, dans *Antonianum*, 1932, p. 77 sq.; Jos. Lechner, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, dans *Münchener Studien zur historischen Theologie*, Munich, 1925; A. O'Neill, *La causalité sacramentelle d'après le Docteur subtil*, dans *Études franciscaines*, 1913, p. 141 sq.; P. Remy, *La causalité des sacrements d'après saint Bonaventure*, *ibid.*, 1930, p. 324 sq.

3° *Varia.* — Al. van Hove, *Doctrina Gulielmi Altissiodorensis de causalitate sacramentorum*, dans *Divus Thomas* (de Plaisance), 1930, p. 305 sq.; M. Jugie, *Séverin de Gabala et la causalité sacramentelle*, dans la *Revue des sciences phil. et théol.*, 1913, p. 467 sq.; H. Weisweiler, *Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von Sankt Viktor*, Fribourg-en-B., 1930; K. Ziesché, *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne*, Breslau, 1911.

4° *Autour de la causalité intentionnelle.* — F.-X. Maquart, *De la causalité du signe. Réflexions sur la valeur philosophique d'une explication théologique*, dans la *Revue thomiste*, 1927, p. 40 sq.; E. Nepveu, *De causalitate sacramentorum juxta D. Thomam et quemdam recentem theologum*, dans le *Divus Thomas* (de Plaisance), 1904, p. 9 sq.; L. Billot, *In articulum E. Nepveu circa causalitatem sacramentorum animadversiones*, *ibid.*, p. 179 sq.; E. Nepveu, *De causalitate sacramentorum. Responsum animadversionibus R. P. Billot, S. J.*, *ibid.*, p. 297 sq.; Th. Pègues, *De la causalité des sacrements d'après le R. P. Billot*, dans la *Revue thomiste*, 1904, p. 339 sq.; *Si les sacrements sont causes perfectives de la grâce*, *ibid.*, p. 689 sq.; R.-M. Ricciardelli, *De causalitate sacramentorum juxta S. Thomam et R. P. Billot*, dans le *Divus Thomas* (de Plaisance), 1904, p. 525 sq.; Fl. Struyf, *La nouvelle théorie du R. P. Billot sur les sacrements*, dans la *Revue augustinienne*, 1905, t. II, p. 35 sq.

V et VI. Effets et conditions de validité et de licéité. — La bibliographie générale du § II suffit.

A. Michel.

SACREMENTS PRÉCHRÉTIENS. —

I. Nature. II. Existence. III. Mode d'action.

I. Nature. — 1° *Notions du sacrement préchrétien.* — La notion de signe ou symbole sanctificateur se trouve déjà vérifiée en une certaine mesure dans des *rites* religieux qui précédèrent la venue du Christ. Saint Paul dit expressément que la circoncision extérieure ou charnelle n'a aucune valeur si, dans le cœur et dans l'esprit, ne lui correspond pas une circoncision intérieure. Rom., II, 28-29.

Toutefois, parmi les rites symboliques de l'ancienne Loi, seuls peuvent prétendre au titre de sacrements

ceux qui, par suite d'une institution divine, possédaient la vertu de rendre ceux qui les recevaient aptes à prendre part au culte légal, en leur communiquant une certaine pureté, en leur donnant une sorte de consécration. *Potest considerari eorum institutio ad cultum divinum, quod fit per quamdam consecrationem vel populi vel ministrorum, et ad hoc pertinent sacramenta.* S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. CI, a. 4. « Seuls donc, les rites qui étaient une consécration et une habilitation au service divin doivent être comptés parmi les sacrements de l'Ancien Testament. De ces sacrements, les uns étaient destinés au peuple et concernaient la sanctification de la communauté en vue de la participation au culte divin; les autres regardaient et avaient pour objet la consécration spéciale des prêtres et des lévites en vue de l'exercice de ce culte. » N. Gihr, *Les sacrements de l'Église catholique*, trad. franç., 1900, t. I, p. 29.

2° *Différence essentielle avec les sacrements chrétiens.* — Sans doute, les sacrements préchrétiens présentent le même caractère symbolique et pratique que les sacrements chrétiens; ils en diffèrent cependant d'une façon essentielle, car leur *symbolisme* n'est qu'*analogue*. La Loi ancienne n'est qu'une *figure*, une préparation de la Loi nouvelle. Ce symbolisme ne figure et ne rappelle la sanctification intérieure des âmes que d'une manière indirecte et très lointaine, en tant que ces rites préparent et préfigurent les sacrements de la Loi nouvelle. Par eux-mêmes, les sacrements de l'ancienne Alliance, imparfaits comme la Loi elle-même, ne figurent et ne signifient qu'une purification légale, extérieure, une consécration purement rituelle. Ils n'atteignent pas l'intérieur de l'homme, mais le libèrent simplement d'irrégularités légales. Cf. Heb., IX, 9-14. « Pureté de la chair », dit l'épître aux Hébreux, IX, 13, qui ne rappelle que de loin cette purification que le Christ apporte à notre conscience, en vue de servir le Dieu vivant. *Ibid.*, 14. Cf. Phil., III, 6; *justitia quæ in lege est.* Cette lointaine et indirecte préparation est appelée par saint Paul la pédagogie de la Loi, Gal., III, 24, bien en rapport avec les « types » et les « ombres » des biens du Christ à venir. Cf. Heb., X, 1; Col., II, 17. Aussi saint Thomas conclut-il que « les sacrements de l'ancienne et ceux de la nouvelle Loi ne sont pas des espèces du même genre, mais des termes simplement analogues... Le sacrement proprement dit est celui qui *cause* la sainteté; celui qui ne fait que la signifier n'est qu'un sacrement improprement dit, *secundum quid* ». *In IVum Sent.*, dist. I, q. I, a. 1, sol. 3, ad 5um.

II. EXISTENCE. — Il faut distinguer les trois états successifs dans lesquels s'est trouvée la nature humaine : l'état d'*innocence*, l'état de la *loi de nature*, l'état de la *loi mosaïque*.

1° *État d'innocence.* — Ce fut l'état d'Adam et d'Ève au paradis terrestre avant leur péché. Les théologiens considèrent le *fait* de cet état qui, vraisemblablement dura peu de temps, et l'*hypothèse d'une plus longue durée*, au cas où Adam n'aurait pas péché.

1. Pour la question de *fait*, c'est la doctrine commune qu'aucun sacrement n'a existé dans l'état d'innocence. Si saint Paul, faisant allusion à Ève, Gen., II, 24, donnée pour compagne à Adam, « os de ses os, et chair de sa chair », déclare que ce « sacrement est grand » (Eph., V, 31-32), le mot sacrement, en grec μυστήριον, est pris ici avec la signification de figure de l'union du Christ et de l'Église.

La doctrine commune des théologiens se fonde sur deux raisons : le temps de l'innocence fut si bref que des sacrements y eussent été sans utilité et par ailleurs les premiers hommes étaient parfaits dans la connaissance des choses surnaturelles et doués de la grâce et de la justice nécessaires. Suarez, *De sacramentis*, disp. III, sect. III, n. 6. Cf. de Lugo, *De sacramentis*, disp. III, sect. I, n. 5; Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, disp. XXIII, a. 2, n. 8-18.

2. Dans l'*hypothèse* où l'état d'innocence se serait prolongé, deux tendances se manifestent dans les réponses des théologiens au sujet de l'existence possible de tels rites.

a) Saint Thomas et les thomistes en général répondent négativement. Dans cet état, les sacrements étaient inutiles, et leur institution eût été contraire aux convenances de la nature humaine. Inutiles, parce que l'homme trouvait en lui-même toutes les ressources nécessaires à sa persévérance; inconvenants, parce que c'eût été mettre la vie spirituelle de l'homme *sous la dépendance* d'éléments matériels. Cf. S. Thomas, IIIª, q. LXI, a. 2; *In IVum Sent.*, dist. I, a. 2, sol. 2; S. Bonaventure, *In IVum Sent.*, dist. II, a. 1, q. I; Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, disp. XXIII, a. 2, n. 23 sq. Toutefois, certains thomistes concèdent qu'il n'existerait aucune répugnance absolue à l'institution de sacrements en cet état prolongé. Gonet, *Clypeus, De sacramentis*, disp. II, a. 1, § 2, n. 11. Si Adam persévérant dans l'état d'innocence, un de ses descendants avait péché, il aurait dû retrouver l'état de grâce par un acte de charité et de contrition. Gonet, *loc. cit.*, n. 40. Voir parmi les auteurs contemporains, Billot, *De sacramentis*, t. I, th. III, § 2; Mattiussi, *De sacramentis animadversiones*, p. 16; Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. III, q. II, a. 2. Tous trois dans le sens strictement thomiste.

b) D'autres commentateurs de saint Thomas admettent en cet état non seulement la possibilité, mais la convenance de sacrements qui auraient permis aux hommes de pratiquer le même culte, de renouveler et d'accroître leur ferveur et même d'avoir des moyens d'augmenter en leur âme la grâce *ex opere operato*. C'est surtout Suarez qui a attaché son patronage à cette opinion, en raison de sa doctrine sur le motif de l'incarnation, voir INCARNATION, t. VII, col. 1496. L'incarnation ayant pu être décidée indépendamment du péché d'Adam, il n'y a aucun inconvénient à ce que, dépendamment de l'incarnation et pour ajouter encore à la perfection de l'univers, des sacrements aient été institués pour permettre à l'homme d'exprimer sa foi intérieure, d'exciter par eux le souvenir des bienfaits de Dieu et sa reconnaissance, de connaître plus facilement les mystères surnaturels, enfin, comme on l'a déjà insinué, d'unifier entre eux le culte dû à Dieu. Ces sacrements eussent été l'eucharistie et l'ordre. *Op. cit.*, disp. III, sect. III, n. 4 sq.

Aucune conclusion à tirer de cette controverse toute spéculative et un peu oiseuse.

2° *Sous la loi de nature.* — On appelle cet état — période de la loi naturelle — l'état dans lequel a vécu l'humanité, chez les ancêtres des Juifs, de la chute d'Adam jusqu'à la Loi mosaïque, chez le reste de l'humanité, depuis la chute jusqu'à la promulgation de l'Évangile. La destination surnaturelle de l'humanité n'est pas supprimée; mais la voie qui y conduit est la pénitence, au lieu d'être l'innocence. Si l'on appelle cette période la période de la loi naturelle, ce n'est pas que l'observation des seuls préceptes de la loi naturelle y suffise à conduire l'homme à son salut; les adultes sont tenus d'exciter en eux la foi, l'espérance, la charité et le repentir, puisque, sans ces vertus surnaturelles, il est impossible d'atteindre la fin surnaturelle. Mais les préceptes surnaturels de cette époque sont peu nombreux et peu déterminés; ils découlent de la nature elle-même excitée par une inspiration intérieure (*interiori instinctu*, dit saint Thomas, IIIª, q. LX, a. 5, ad 3um). Aussi, par opposi-

tion à la loi de Moïse, qui a dominé chez les Juifs la période suivante, les théologiens ont appelé cette période, celle de la loi de nature.

D'une manière générale, ils estiment, vu la volonté salvifique universelle de Dieu, que certains sacrements y existèrent. Cf. S. Thomas, *In IVum Sent.*, dist. I, q. I, a. 2, qu. 4. Sur cette argumentation générale se fondent trois déductions, l'une simplement probable, l'autre communément enseignée, une troisième discutable et discutée.

1. *Déduction probable.* — Il a dû y avoir, sous la loi de nature, plusieurs sacrements. D'après saint Thomas, vraisemblablement un sacrement répondant à la pénitence, afin de purifier l'homme du péché actuel. *In IVum Sent.*, dist. I, q. I, a. 2, qu. 3; cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXVI, a. 6, et un sacrement répondant à l'eucharistie, et consistant en oblations. Les oblations et les décimes, tant sous la loi de nature que sous la loi mosaïque, étaient des sacrements. IIIa, q. LXV, a. 1, ad 7um. Le sacrement de Melchisédech en serait un exemple. *Ibid.*, q. LXI, a. 3, ad 3um.

L'opinion de saint Thomas est, en général, celle des thomistes qui enseignent notamment, contre Suarez, Vasquez, de Lugo et d'autres, qu'un « sacrement » pour la rémission des péchés « actuels » existait pour les adultes dans l'état de la loi de nature et qu'il était nécessaire, de nécessité de moyen. Suarez admet bien, *op. cit.*, sect. IV, n. 3, pour ces adultes, la nécessité d'un culte extérieur; mais il affirme, n. 4, que la justification des adultes, coupables de péchés actuels, pouvait suffisamment se faire par des sentiments intérieurs de foi et de charité, *ex opere operantis*. Cf. de Lugo, *De sacramentis*, disp. III, sect. II, n. 60.

Gonet, n. 73, tout en admettant la légitimité de ce point de vue, maintient la nécessité du sacrement extérieur, dont ces sentiments intérieurs contiennent le désir : la justification *ex opere operantis* ne supprime pas la nécessité des sacrements, parce qu'on ne peut être ainsi justifié sans désirer vraiment recevoir les sacrements. Il semble bien que la controverse porte sur des mots plutôt que sur des doctrines.

Le mariage était-il, aussitôt après la chute d'Adam, un sacrement véritable? La question a été agitée au Moyen Age entre théologiens, Alexandre de Halès et Durand de Saint-Pourçain se prononçant pour l'affirmative. Aussi bien, à l'époque du concile de Trente, plus d'un théologien soutenait encore que le mariage même, comme sacrement *conférant la grâce*, avait été institué par Dieu dès le paradis. C'est l'opinion de Pierre Soto, Catharin, Maldonat. La question fut vivement agitée au concile entre théologiens mineurs, qui finalement éliminèrent l'article suivant, lequel avait été proposé à leur examen : *statim post lapsum Adæ fuisse a Deo sacramenta instituta, in quibus gratia daretur. Conc. Trid.*, édit. Ehses, t. v, p. 866. L'argumentation des partisans d'une production de la grâce par le mariage, dès son institution, était fondée sur l'expression dont se sert saint Paul à son égard : *sacramentum magnum in Christo et Ecclesia.* Eph., v, 31-32. Si ce symbole est aujourd'hui productif de la grâce, pourquoi ne l'eût-il pas été déjà dès le début, puisque, dès le début, il existait comme symbole du Christ et de l'Église?

2. *Déduction communément enseignée.* — Il existait, sous la loi de nature, *un remède du péché originel* en faveur des enfants. Les théologiens cherchent de plus à en préciser la nature, l'origine quant à la détermination des éléments, la nécessité.

a) Existence. — Elle se fonde sur le principe indiscutable de la volonté salvifique universelle. Les enfants ne pouvant rien par eux-mêmes pour leur salut, il faut que le secours leur vienne d'ailleurs. Dieu devait donc rendre possible à ces enfants, par l'aide et les soins des adultes à qui ils étaient confiés, la rémission du péché originel. La circoncision pouvait être un de ces moyens; mais elle n'avait lieu que pour les enfants mâles des Juifs et seulement huit jours après leur naissance; donc, pour tous les autres enfants, il fallait un autre moyen de salut. En l'absence de textes scripturaires sur l'existence de ce remède, les Pères n'ont pas hésité à admettre cette existence, précisément en raison de la volonté salvifique de Dieu. Voir notamment S. Augustin, *Contra Julianum*, l. V, c. XI, n. 45, *P. L.*, t. XLIV, col. 809; l'auteur du *De vocatione gentium*, l. II, c. XXIII, *P. L.*, t. LI, col. 702. Forts de telles assertions, les théologiens affirment comme une vérité certaine l'existence d'un remède du péché originel, dans l'état de la loi de nature. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXX, a. 4, ad 2um; S. Bonaventure, *In IVum Sent.*, dist. I, a 1, q. I et II; et, en général, tous les commentateurs des *Sentences* et de la *Somme*. Suarez parle à ce sujet de l'unanimité des théologiens. *De sacramentis*, disp. IV, sect. I, n. 5. Vasquez, disp. CLXV, c. I, n. 7, indique que la raison du sentiment unanime des théologiens est la décrétale d'Innocent III, *Majores Ecclesiæ causas : Absit, ut universi parvuli pereant, quorum quotidie tanta multitudo moritur, quin et ipsis misericors Deus, qui neminem vult perire, aliquod remedium procuraverit ad salutem.* Denz.-Bannw., n. 410. Cette raison est universelle dans sa portée et sa valeur est telle, remarque Franzelin, que « l'enseignement des théologiens ne peut être sur ce point révoqué en doute sans témérité ». *De sacramentis*, th. III, n. 1.

b) Nature. — Suarez, *op. cit.*, sect. II, étudie avec un soin particulier cet aspect de la question. Il démontre, d'accord avec l'unanimité des théologiens, qu'un acte humain était requis de la part des parents : on ne peut, en effet, concevoir le remède que sous cet aspect. Il est non moins certain — et l'accord des théologiens subsiste encore sur ce point — que ce remède ne pouvait consister que dans un acte de profession de foi, de culte religieux, par lequel l'enfant était pour ainsi dire consacré, dédié à Dieu. Mais, quand il s'agit de déterminer en quoi précisément consistait cet acte dédicatoire, les théologiens se partagent en deux tendances divergentes.

a. Première opinion (Suarez, *op. cit.*, n. 4). — Le remède au péché originel consistait en un acte *intérieur* de foi des parents. Cet acte de foi n'était pas, évidemment, purement spéculatif; mais il devait nécessairement inclure l'offrande mentale de l'enfant, faite à Dieu par les parents, ou bien une demande de sanctification, ou encore quelque sentiment analogue. Cette opinion invoque le patronage de saint Grégoire le Grand : « Ce que fait pour nous l'eau baptismale, la *foi seule* l'opérait chez les anciens, même en faveur des petits enfants... » *Moralia*, l. IV, c. III, *P. L.*, t. LXXV, col. 63. On trouve des déclarations analogues chez Bède le Vénérable, affirmant qu'avant la circoncision, la purification du péché originel s'opérait *sola fide. In evangelium Lucæ*, c. II, *P. L.*, t. XCII, col. 337; *Homil.*, l. I, homil. x, *P. L.*, t. XCIV, col. 54. Hugues de Saint-Victor donne, à cette théorie de la foi des parents justifiant les enfants sous la loi de nature, l'appui de son autorité, mais avec une nuance spéciale qu'on soulignera plus loin. A l'idée fondamentale de ce système, les théologiens ultérieurs ajoutent des notes particulières. Pour saint Bonaventure, *loc. cit.*, a. 2, q. I, et Richard de Médiavilla, *ibid.*, a. 5, q. I et II, l'effet sanctifiant du remède est accordé aux enfants en vertu du mérite *de congruo* qui accompagne nécessairement l'acte de foi, même informe, des parents. Mais Suarez et généralement les thomistes font observer que le mérite, même de simple congruité, ne saurait être une explication suffisante de l'efficacité

infaillible du remède. Aussi saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. I, q. II, a. 6 (où il propose cette opinion comme probable, bien que, dans la *Somme théologique* et dans les *Questions disputées*, il semble préférer un autre sentiment), veut-il que la justification soit accordée par Dieu aux enfants, *quasi ex opere operato*, en raison de l'objet de la foi des parents, c'est-à-dire en vue de Notre-Seigneur Jésus-Christ, médiateur promis et annoncé. C'est par cette façon d'opérer la sanctification des enfants que le remède de nature aurait de l'analogie avec nos sacrements actuels. Cf. qu. 1, ad 2um. Cette première opinion de saint Thomas a fait école (Vasquez et Dominique Soto). Elle est aujourd'hui bien abandonnée. Elle a le grave défaut de supprimer au remède de la loi de nature tout élément sensible et, par là, de nier implicitement l'existence de *sacrements* préchrétiens, dans la loi de nature.

b. Deuxième opinion (Suarez, *op. cit.*, n. 5). — Suarez la qualifie de plus probable. Elle a obtenu la faveur des théologiens. « Il n'est pas probable, dit-on, qu'un acte purement intérieur de foi ait suffi à constituer le remède au péché originel. L'analogie de la Loi mosaïque et du Nouveau Testament suggère le sentiment contraire. Puis, n'est-il pas naturel que celui qui agit au nom ou en faveur d'un autre, manifeste son intention? De plus, la sanctification des enfants les agrégeait au corps mystique du Christ, l'Église, corps visible, et dans lequel, par conséquent, il semble convenable qu'on entre par un acte extérieur et sensible. Enfin il est inadmissible que l'acte par lequel, au nom des enfants, les parents rendaient à Dieu le culte dû, fût un acte simplement intérieur, le culte devant être, pour les enfants comme pour les parents, aussi bien extérieur qu'intérieur. » Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VI, n. 48. Ce sont vraisemblablement ces raisons qui ont déterminé saint Thomas à modifier sa première opinion et à écrire dans la *Somme*, IIIa, q. LXI, a. 3, qu' « il fallait qu'avant l'arrivée du Christ, il y eût des signes visibles pour que les hommes témoignassent leur foi dans son avènement futur »; ou encore, dans le *De malo*, q. IV, a. 8, ad 12um, « que la foi des anciens, avec une certaine protestation de cette foi *(cum aliqua protestatione fidei)*, assurait le salut des petits enfants. Sur la conciliation possible des deux opinions de saint Thomas, voir Th. Pègues, *Commentaire littéral...*, t. XVII, p. 382-385.

Cette opinion qui requiert un acte *extérieur* de protestation religieuse est enseignée par l'école thomiste en général et, en dehors d'elle, par Alexandre de Halès, Scot, Durand de Saint-Pourçain, Pierre de La Palud, Gabriel Biel et, plus près de nous, Suarez et de Lugo. Et, parce que ces auteurs considèrent le témoignage de foi fourni à Dieu par les anciens en vue de la sanctification de leurs enfants comme un signe sensible productif de la grâce, ils n'hésitent pas à lui reconnaître la qualité de sacrement. L'autorité des Pères qui affirment que la justification s'opérait par la foi seule ne les embarrasse pas; ils expliquent que cette foi s'entend de la foi intérieure et extérieure, par opposition à la Loi.

c) Détermination des éléments. — Les théologiens vont plus loin encore et cherchent l'origine de la détermination des éléments de l'acte religieux constituant le remède de la loi de nature. — Deux opinions se font jour :

a. Première opinion. — Pressés par le désir de pousser jusqu'au bout l'analogie des sacrements anciens et nouveaux, Scot et son école, *In IVum Sent.*, dist. I, q. VI, VII, affirment que l'acte religieux destiné à servir de remède au péché originel a été déterminé expressément par Dieu dans ses éléments constitutifs et révélé aux hommes. Mais on ne trouve aucune trace d'une telle détermination divine, ni dans l'Écriture, ni dans les traditions antiques. Or, le remède propre à l'état de la loi de nature a dû être appliqué aux filles chez les Juifs, et nous trouverions dans les traditions et les lois juives quelque indication relative à la forme déterminée dans laquelle Dieu l'aurait institué. De plus, la détermination trop précise du rite religieux aurait nui à la facilité de sa conservation. Enfin la foi requise alors pour le salut, foi simplement implicite au Messie futur, ne semblait pas demander une telle détermination. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXI, a. 3.

b. Deuxième opinion. — « Le signe extérieur lui-même, par lequel devait s'exprimer la foi au Sauveur futur, ne fut pas déterminé d'institution divine : ce sont les hommes eux-mêmes qui, poussés par un instinct intérieur, déterminèrent le signe, l'acte, le rite, les éléments sensibles qui devaient leur servir à exprimer leur foi. » Gonet, *loc. cit.*, n. 65, s'appuyant sur l'autorité de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LX, a. 5, ad 3um; Ia-IIæ, q. CII, a. 1. Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 2. Gonet va même jusqu'à affirmer comme « très probable », que « chaque peuple, par le suffrage des citoyens, a déterminé en particulier la matière des sacrements et des sacrifices ». *Ibid.*, n. 66.

Une seule objection pourrait être faite à cette opinion; c'est qu'il serait ainsi, semble-t-il, plus facile de sauver les enfants dans l'état de la loi de nature que sous la loi chrétienne. Saint Thomas rejette cette conséquence, car le fait de la détermination du moyen de salut pour les enfants dans le baptême ne « rétrécit » pas la voie du salut, les éléments qui sont employés dans le baptême étant à la portée de tous. Cf. IIIa, q. LX, a. 5, ad 3um. Voir aussi Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 52.

d) Nécessité. — C'est comme la conclusion de tout ce qui précède. Tous les théologiens, admettant l'existence du remède propre à l'état de la loi de nature, admettent également sa nécessité. Mais les divergences qui s'accusent entre eux, relativement à la nature du remède — acte de foi extérieur ou simplement intérieur, signe sensible, sacramentel ou non sacramentel, ou sentiment de l'âme — ont ici leur répercussion. La question agitée à propos de la nécessité du *remède*, ne concerne, en réalité, le remède que sous l'aspect du sacrement. Envisagée de la sorte, elle comporte des solutions différentes. Ainsi tous les théologiens partisans d'un acte de foi purement intérieur, bien qu'affirmant la nécessité du remède, nient la nécessité de l'acte extérieur et, partant, du sacrement. D'autres, Hugues de Saint-Victor principalement, tout en affirmant la nécessité du remède, confessent que le sacrement était laissé à la dévotion des parents et ne s'imposait pas nécessairement.

Les thomistes affirment en général la nécessité du remède et du sacrement, entendant ici cette nécessité d'une nécessité non seulement de précepte, mais de moyen. Et Gonet donne de cette affirmation une raison originale : « Si la foi seule des parents, à l'exclusion du sacrement extérieur, avait été, sous la loi de nature, suffisante pour assurer le salut des petits enfants, elle aurait pu être appliquée aussi bien à ceux qui n'étaient pas encore nés qu'à ceux qui avaient déjà vu le jour. Donc, les enfants morts dans le sein de leur mère auraient par cette foi pu être justifiés, ce qui est inadmissible. » *Loc. cit.*, n. 70.

3. *Déduction discutable et discutée.* — La question est celle-ci : le remède de l'état de la loi de nature pourrait-il avoir, même après Jésus-Christ, quelque efficacité pour ceux qui n'ont pas encore connaissance de la loi de l'Évangile?

a) Comment la question peut-elle se poser? — Si l'on considère *objectivement* la loi chrétienne, le baptême

seul peut, après le Christ, apporter le salut aux enfants. Cf. Joa., III, 5; Marc., XVI, 16. C'est la doctrine des Pères et des papes. Saint Thomas a bien résumé la pensée catholique en écrivant : « Il est évident qu'un petit enfant, mourant dans le désert, sans baptême, ne pourra obtenir le salut. » *Quodl.*, VI, a. 4; cf. *Sum. theol.*, IIIª, q. LXVIII, a. 3. L'opinion de Cajétan n'est pas *ad rem*. Voir t. II, col. 1328. Elle implique, en effet, que les parents connaissent la loi du baptême. D'ailleurs, sans être directement réprouvée, l'opinion du cardinal dominicain fut écartée par ordre de Pie V.

La question de la valeur actuelle du remède propre à l'état de la loi de nature ne se pose donc pas au point de vue objectif. Mais les théologiens font observer que le caractère d'une loi, considérée *subjectivement*, c'est-à-dire par rapport à ceux que cette loi entend obliger, n'existe qu'à partir du moment où ils en ont pris une connaissance suffisante. Cf. Chr. Pesch, *Prælectiones*, t. V, n. 544. Autre chose, en effet, est la promulgation d'une loi, autre chose sa divulgation. Suarez, *De legibus*, l. X, c. IV, n. 25. Si la promulgation de la loi du baptême est faite, et très suffisamment, depuis la mort du Christ, sa divulgation s'accomplit tous les jours pour les individus pris séparément. Or l'obligation subjective dépend de cette divulgation. On peut donc se demander s'il n'a pas existé après le Christ, s'il n'existe pas encore de nos jours des régions où la divulgation de la loi du baptême est insuffisante, de façon à laisser encore quelque efficacité, en certains cas du moins, au remède propre à l'état de la loi de nature.

b) Les solutions. — Tout le monde est d'accord sur le principe suivant : « Le temps de l'obligation subjective du baptême marque la cessation de l'efficacité des anciens remèdes. » Saint Bernard établit nettement ce principe en répondant à une consultation d'Hugues de Saint-Victor : *Ex eo tempore tantum cuique cœpit antiqua observatio non valere, et non baptizatus quisque novi præcepti reus existere, ex quo præceptum ipsum inexcusabiliter ad ejus potuit pervenire notitiam. Epist. ad Hugonem*, c. II, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1032. Ainsi l'obligation subjective de la loi du baptême ne s'impose aux individus *(cuique... quisque)* que dès l'instant où ils n'ont pu, sans faute de leur part, ignorer le précepte du Christ. Hugues de Saint-Victor développe la doctrine de saint Bernard. *De sacramentis*, l. III, part. VI, c. IV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 450 sq. Cf. Alexandre de Halès, *Summa*, part. IV, q. VIII, memb. 2, a. 3; S. Bonaventure, *In IVum Sent.*, dist. III, part. II. Saint Thomas lui-même, si affirmatif en ce qui concerne la nécessité du baptême, écrit dans le *Commentaire sur les Sentences*, l. IV, dist. III, a. 5, sol. 3 : « Après la passion (du Sauveur), le baptême devint obligatoire... pour tous ceux à qui cette institution put être connue, *quantum ad omnes ad quos institutio potuit pervenire.* » Et il résout toutes les difficultés en rappelant qu'« aucun précepte n'oblige avant sa divulgation », *nec præceptum obligat antequam sit divulgatum.* Et tous les théologiens sont d'accord sur ce point. De Augustinis résume la doctrine de principe d'un mot : le remède de l'état de la loi de nature a gardé son efficacité *usque ad sufficientem promulgationem legis Christi. De re sacramentaria*, t. I, p. 33.

Mais, là où le désaccord commence, c'est sur la question de fait : *le temps de l'obligation subjective du baptême est-il arrivé pour tous et pour chacun?* En toute hypothèse, il faut, avec Suarez, distinguer *promulgation* et *divulgation* et admettre, pour la suffisance de la divulgation, du moins en certaines régions, un temps plus ou moins long, des siècles peut-être, de sorte qu'en ces régions, pour les individus ignorants du baptême, le remède propre à l'état de la loi de nature gardait son efficacité en vue de la sanctification des petits enfants. Peut-on dire qu'*actuellement*, il reste encore des peuples ou tout au moins des individus pour qui cette divulgation soit encore insuffisante? Question purement de fait, et sur laquelle il n'est pas étonnant que les théologiens soient en désaccord.

a. Première opinion : La divulgation de l'Évangile est partout et pour tous suffisante. — Hugues de Saint-Victor, *loc. cit.*, dont on trouve un écho dans la formule trop absolue dont se sert Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 417. Opinion qui se heurte aux faits les plus évidents. Les théologiens du Moyen Age paraissent l'avoir unanimement adoptée, mais ils sont excusables, étant donnée l'insuffisance, à leur époque, des connaissances géographiques et ethnologiques.

b. Deuxième opinion : La divulgation insuffisante qui existe en certaines régions et pour certains individus n'est plus, à l'heure actuelle, qu'une circonstance accidentelle, laquelle excuse du péché les hommes qui, par ignorance, ne se soumettent pas à la loi du baptême, mais ne peut ni enlever au baptême sa nécessité, ni conserver au remède propre à l'état de la loi de nature son efficacité. C'est l'opinion de Suarez, *loc. cit.*, n. 25.

c. Troisième opinion. — Cette opinion part du principe incontesté que la loi *divine positive* n'oblige les individus que dans la mesure où elle est suffisamment connue d'eux. D'autre part, il semble contraire à la miséricorde de Dieu de laisser sans aucun remède toute une catégorie d'enfants pour qui le baptême est impossible. Perrone, *Prælectiones theologiæ, De baptismo*, n. 135. Perrone conclut que « les infidèles négatifs, avant une promulgation suffisante de la loi évangélique, se trouvent exactement dans la même condition où se trouvaient, avant la venue du Christ, relativement au moyen de salut, toutes les nations, en ce qui concerne soit les adultes, soit les enfants. Outre *De baptismo*, cité, voir aussi *De virtutibus fidei, spei et caritatis*, n. 326-327. Inclinent vers cette opinion : Gousset, *Théologie dogmatique*, t. I, Paris, 1861, p. 551, n. 917; *Théologie morale*, t. I, Paris, 1861, p. 51, n. 122; *Justification de la théologie morale du bx A.-M. de Liguori*, Besançon, 1832, p. 212-213, note; Martinet, *Instit. theol.*, t. IV, Paris, 1859; *Theol. sacram.*, l. II, a. 4, § 3; *Theol. mor.*, t. I, p. 104-105; *De legibus*, l. I, a. 4, § 4; (card.) Fischer, *De salute infidelium*, Essen, 1886, p. 57. Tanquerey, qui avait jugé cette doctrine « plus conforme à la sagesse et à la miséricorde de Dieu » s'est rapproché, dans ses dernières éditions, de l'opinion de Suarez, qu'il qualifie d'opinion commune parmi les théologiens. Bien que Hurter, *Compendium theol.*, t. III, n. 970, note, et n. 1018, et surtout Dublanchy, *De axiomate : extra Ecclesiam nulla salus*, Bar-le-Duc, 1895, p. 201-205, aient adopté et même accentué l'opinion de Perrone, on ne saurait laisser croire qu'elle est l'opinion « des docteurs plus récents ». L'immense majorité des théologiens, même contemporains, suit ici Suarez.

c) Critique. — On trouvera dans Hugon, *Hors de l'Église, pas de salut*, p. 247-249, une critique fort dure de l'opinion de Perrone. Hugon se place, pour réfuter la thèse qu'il combat, sur le terrain dogmatique, invoquant la réprobation de l'opinion de Cajétan, l'autorité du concile de Milève (Carthage), de celui de Florence, du concile de Trente. Nous avons déjà dit que l'opinion de Cajétan n'est pas *ad rem*. Le concile de Milève (en réalité Carthage, 418) a défini la nécessité du baptême pour la vie éternelle; mais c'était contre les pélagiens, pour qui le baptême était une institution connue. Le concile de Florence, dans le décret *Pro jacobitis*, n'envisage pas le cas des infidèles négatifs. Sa déclaration vise le cas très spécial des enfants qui, *pouvant être baptisés*, sont renvoyés, pour la réception du baptême, selon différents usages reçus

chez les jacobites, à des époques plus ou moins éloignées de leur naissance. Voir Denz.-Bannw., n. 712. Quant à l'autorité du concile de Trente, elle est moins concluante encore. Le can. 4 de la session v reproduit textuellement le can. 2 du concile de Carthage. Quant au c. iv de la session suivante, sur la justification, Hurter y trouve, au contraire, un point d'appui pour son opinion. Le concile, en effet, après avoir parlé (c. iii) du fondement de la justification, expose (c. iv) la condition de la justification, translation de l'homme de l'état de péché, dans lequel il naît en tant que fils d'Adam, à l'état de grâce et d'adoption divine. *Quæ quidem translatio post evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest.* Denz.-Bannw., n. 796. Il ne serait donc pas très exact de dire que les Pères de Trente proclament *sans distinction aucune* la nécessité du sacrement; ils ont inséré, au contraire, dans leur déclaration dogmatique, une restriction significative : *post evangelium promulgatum.*

Toute la controverse roule donc, en définitive, autour d'une question de fait : l'Évangile doit-il être considéré aujourd'hui comme promulgué partout et pour tous les hommes? Question bien obscure, insoluble même, et dans laquelle il est difficile de prendre une position nette.

3° *Sous la Loi mosaïque.* — Après la promulgation de la loi de Moïse, les sacrements, au sens où ce mot est entendu avant Jésus-Christ, existaient à coup sûr. Il est très certain, en effet, que Dieu avait sanctionné des rites et des pratiques sacrées, concernant la sanctification légale des adorateurs du vrai Dieu. En premier lieu, la circoncision pour les garçons, le remède de nature pour les filles et les garçons avant le huitième jour consacraient à Dieu les nouveau-nés et les agrégeaient à la société religieuse. C'étaient les signes sanctificateurs répondant au baptême. D'autres pratiques avaient pour but de resserrer les liens du peuple élu avec Dieu : l'agneau pascal et les pains de propositions, qui préfiguraient l'eucharistie. Cf. Ex., xii, 24, 26, 43; Lev., xxiv, 9. D'autres pratiques et cérémonies avaient pour objet la purification légale et l'expiation du péché, et c'étaient bien là des sacrements préfiguratifs de la pénitence. Lev., xii-xvi; Num., xix, 1-22. Enfin, les rites par lesquels étaient consacrés les pontifes, les prêtres et les lévites, Ex., xxix, 29; Lev., viii, 2 sq.; xxi, 10, étaient les figures du sacrement de l'ordre. Ces rites et cérémonies étaient en nombre plus considérable que nos sacrements chrétiens, lesquels, *virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora*, devaient être nécessairement *numero pauciora.* Saint Thomas fait observer qu'aucun rite de l'Ancien Testament ne préfigurait la confirmation, l'extrême-onction, le mariage. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. cii, a. 5, ad 3um.

Toutes ces argumentations n'apportent que des raisons de convenance, mais aucune preuve vraiment démonstrative. Aussi, tout en affirmant, comme vérité certaine, l'existence des sacrements de la loi mosaïque, on ne saurait, avec la même certitude, affirmer que telle ou telle cérémonie mérite, sans erreur possible, le nom de sacrement.

L'affirmation générale est, disons-nous, certaine. Parmi les théologiens, aucune note discordante, et la doctrine unanimement professée est exposée par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. lxi, a. 3.

Sous son aspect général, cet enseignement est déduit de deux conciles : le concile de Florence, dans le décret *Pro Armenis*, enseigne que les sacrements de la Loi nouvelle « diffèrent beaucoup des sacrements de la Loi ancienne », Denz.-Bannw., n. 695; cf. décret *Pro jacobitis*, id., n. 711, 712; le concile de Trente prononce l'anathème contre « qui dirait que les sacrements de la Loi nouvelle ne diffèrent des sacrements de l'ancienne Loi, qu'en raison des cérémonies différentes et des rites externes différents ». Sess. vii, can. 2. Denz.-Bannw., n. 845.

III. Mode d'action des sacrements anciens dans la sanctification des ames. — Par eux-mêmes, les sacrements en question ne pouvaient opérer qu'une sanctification légale. Toutefois, puisque leur existence est justifiée par la volonté salvifique de Dieu, il s'ensuit qu'ils doivent posséder aussi une action réelle dans la sanctification intérieure des âmes. Comment, n'étant que des figures des sacrements de la Loi nouvelle, pouvaient-ils cependant concourir à la sainteté qui est l'effet propre des sacrements chrétiens? Telle est la question agitée par les théologiens, question qui vaut aussi bien pour les sacrements de l'état de nature que pour les sacrements mosaïques. La réponse à cette question a déjà été fournie, en grande partie, à propos de la circoncision. Voir ce mot, t. ii, col. 2526. Nous ne rappellerons donc ici qu'une doctrine très générale, commune à tous les sacrements anciens, quels qu'ils soient. Cette doctrine peut être condensée en *trois* points :

1° *Les sacrements anciens ne produisaient pas la grâce « ex opere operato ».* — Cette première affirmation vise quelques théologiens scotistes qui ont enseigné l'efficacité *ex opere operato* par rapport à la grâce elle-même, de la circoncision et du remède de nature. Il est impossible en effet d'éviter cette conclusion, si l'on considère attentivement les textes du décret *Pro Armenis* et le canon déjà cité du concile de Trente. « Les sacrements de l'ancienne Loi, dit le décret du concile de Florence, ne causaient pas la grâce; ils la préfiguraient seulement, comme devant être donnée par la passion du Christ; tandis que nos sacrements et contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui les reçoivent dignement. » Denz.-Bannw., n. 695. Se fondant sur ce texte et considérant les erreurs protestantes, le concile de Trente anathématise quiconque affirme « que les sacrements de la Loi nouvelle ne diffèrent des sacrements de l'ancienne Loi, *que parce que les cérémonies et les rites extérieurs sont différents* ». Sess. vii, can. 2, *ibid.*, n. 845. Voir ci-dessus, col. 604. Les théologiens postérieurs au concile de Trente justifient cette conclusion théologique par les assertions réitérées de saint Paul touchant l'impossibilité d'une justification véritable par la Loi seule. Rom., iii, 20; Gal., ii, 16, 21; iii, 11; Heb., vii, 19, etc. Si les sacrements de la Loi ancienne avaient été de véritables causes instrumentales de la grâce, la Loi seule aurait suffi à justifier. De là cette expression de Paul, touchant ce que nous appelons les sacrements anciens, ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, *infirma et egena elementa.* Gal., iv, 9. De là son enseignement formel, spécialement au sujet de la circoncision, qu'Abraham avait été justifié par la foi *avant* d'être circoncis, et que ce rite n'a été pour lui que « le sceau de la justice qu'il avait obtenue par la foi quand il était encore incirconcis ». Rom., iv, 11; cf. tout le début du c. iv, 1-10; I Cor., vii, 19; Gal., v, 6; vi, 15. On invoque aussi l'autorité des Pères, particulièrement de saint Augustin, *In ps. LXXIII*, n. 2; *Cont. Faustum*, l. XIX, c. xiii, déjà cités. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. lxii, a. 6; *In IVum Sent.*, dist. I, q. i, a. 1, qu. 3, ad 5um.

2° *Aux adultes, les sacrements préchrétiens ne conféraient la grâce qu'« ex opere operantis ».* — Par leur nature même, ces sacrements étaient aptes à exciter dans l'âme des mouvements de foi, d'espérance, de contrition, de charité, et l'on peut croire que Dieu aidait les sujets bien disposés par une grâce actuelle spéciale destinée à amener ces mouvements intérieurs de l'âme à une perfection telle que l'infusion de la grâce sanctifiante dût nécessairement se produire.

Ainsi, indirectement, les sacrements anciens servaient à provoquer cette sanctification intérieure. On admet généralement que la contrition intérieure nécessaire à la justification devait être en ce cas la contrition parfaite; cf. Jean de Saint-Thomas, disp. XXIII, a. 3, n. 78. Certains théologiens cependant ont estimé qu'avec les sacrements anciens la contrition imparfaite pouvait suffire à la justification. Voir Salmanticenses, *De sacramentis in genere*, disp. III, n. 62; Suarez, *op. cit.*, disp. X, sect. I, n. 18.

3° *Enfin, aux enfants, la circoncision et le remède de nature apportaient la grâce*, non pas *ex opere operato*, ni *ex opere operantis* (les enfants étant incapables d'émettre un acte de foi ou de contrition), mais *par manière de condition*. Ces rites étaient, en effet, un signe de protestation de foi en un Messie futur, protestation de foi émise par la société religieuse à laquelle appartenaient ces enfants et qui était pour Dieu, au moment même où, par ces rites, la société religieuse se les agrégeait, l'occasion de justifier leurs âmes. Cf. S. Thomas, IIIa, q. LXX, a. 4. Ce mode d'action occasionnelle est dénommé par certains théologiens, « *ex opere operato* » *passive*. Cf. S. Thomas, *loc. cit.*; Billuart, *De sacram. in communi*, dissert. III, a. 6; S. Alphonse de Liguori, *Theol. moralis*, l. VI, n. 3, 4. Voir ici CIRCONCISION, t. II, col. 2526. De toute façon, il est impossible de dire que les sacrements préchrétiens recevaient de la passion du Christ, comme *cause efficiente*, leur efficacité par rapport à la grâce. Jean de Saint-Thomas, disp. XXIII, a. 3, n. 80. Au fond, ces explications sont simplement spéculations théologiques cherchant à rendre raison d'une vérité admise de tous. L'Église se contente d'affirmer que les sacrements anciens préfigurent, présignifient les sacrements de la Loi nouvelle. « En dehors de cette affirmation assez vague, toute liberté existait chez les théologiens catholiques concernant le nombre des sacrements de l'ancienne Loi et la manière dont, par eux, l'homme recevait la grâce. » A. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, Paris, 1938, p. 193.

S. Thomas, *Summa theologica*, IIIa, q. LXI, a. 2, et les commentateurs de cet article. Cf. q. LXX, a. 4. Pareillement les commentateurs du Maître des Sentences, l. IV, dist. I. Parmi les grands auteurs, on consultera avec profit : Suarez, *De sacramentis*, disp. IV; de Lugo, *ibid.*, disp. III, sect. II; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, *De sacramentis*, disp. II, a. 2; Drouin (dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. XX), *De sacramentis*, q. II, c. II; les Salmanticenses, *Cursus theologiæ dogmaticæ*, t. XVII, *De sacramentis in communi*, disp. III, dub. III; Jean de Saint-Thomas, *De sacramentis*, dans *Cursus theologicus*, t. IX, disp. XXIII, a. 3, dub. I et III; Vasquez, *In IIIam partem Summæ, S. Thomæ*, q. LXI, a. 3, n. 35-15; Billuart, *De sacramentis*, diss. II, a. 2.

Parmi les modernes: Franzelin, *De sacramentis*, th. III; De Augustinis, *De re sacramentaria*, t. I, th. II; Lahousse, *De sacramentis in genere*, p. 17; Van Noort, *Tractatus de sacramentis*, n. 145-147, 207; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VI, tract. I, a. 4; Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. III, Paris, 1931, *De sacramentis in communi*, q. I, a 2 et 3; de Smet, *De sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione*, l. I, appendix II; Fr.-J. Connell, *De sacramentis Ecclesiæ*, Bruges, 1933, c. I, a. 3; Diekamp-Hoffmann, *Theologiæ dogmaticæ manuale*, t. IV, *De sacramentis in genere*, § 12.

A. MICHEL.

SACREMENTS (SACRÉE CONGRÉGATION DES). — I. Origine. II. Compétence. III. Organisation et fonctionnement.

I. ORIGINE. — A la différence d'autres organismes de la Curie romaine, qui comptent plusieurs siècles d'existence, la S. C. des Sacrements est un dicastère de création récente; il est né de la réforme opérée par Pie X dans le gouvernement central de l'Église en 1908. Avant cette date, les matières relatives à l'administration et à l'usage des sacrements étaient réparties entre divers bureaux ou offices de la Curie. Ainsi, les dispenses d'empêchements de mariage ressortissaient à la Daterie, lorsqu'elles donnaient lieu à la perception d'une taxe, et à la S. Pénitencerie lorsqu'elles étaient accordées gratuitement. La *sanatio in radice* était réservée au Saint-Office. Les autres affaires concernant le mariage ou les six sacrements étaient partagées entre la S. C. du Concile, celle des Évêques et Réguliers, et aussi la Propagande pour les territoires soumis à sa juridiction.

C'est pour remédier aux inconvénients d'une telle dispersion, que Pie X concentra entre les mains des cardinaux qui formèrent la nouvelle Congrégation, toutes les questions concernant la *discipline* des sacrements : ce fut le troisième dicastère énuméré dans la bulle *Sapienti consilio;* il portait le titre de *Congregatio de disciplina sacramentorum*. « A cette Sacrée Congrégation, disait la bulle, est réservée toute la législation concernant la discipline des sept sacrements, sauf le droit du Saint-Office (sur certains points qui touchent à la foi ou au dogme) et la compétence de la Congrégation des Rites relativement aux cérémonies à observer dans la confection, l'administration et la réception des sacrements. » *Sapienti consilio*, 29 juin 1908, c. I, § 3, n. 1, *Acta apost. Sedis*, t. I, p. 7 sq. Le 29 septembre de la même année, un nouveau document, *Ordo servandus*, venait compléter la bulle et édictait des règles générales *(normæ communes)* et des normes particulières *(normæ peculiares)* pour tous et chacun des dicastères de la Curie romaine. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. I, p. 36. Ces deux documents demeurent aujourd'hui encore la loi de la Congrégation; le Code publié par Benoît XV en 1917 s'y réfère expressément ou même en reproduit les termes, can. 249. Et c'est là toute l'histoire de cette Congrégation qui n'a pas changé de nom et continue de fonctionner avec son organisation originelle; nous n'aurons à signaler qu'une seule décision de l'autorité suprême au sujet de sa compétence. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. XV, 1923, p. 39. Elle reste aussi un des dicastères les plus chargés de la Curie, par le nombre des affaires qui lui sont dévolues.

II. COMPÉTENCE. — Avant la réforme de Pie X en 1908, la compétence des divers organismes de la Curie romaine était « cumulative », en ce sens que plusieurs dicastères avaient la faculté de résoudre les mêmes doutes, trancher les mêmes difficultés ou accorder les mêmes grâces; ce qui n'était pas sans inconvénients pour le bon ordre et la régularité de l'expédition des affaires. Depuis la bulle *Sapienti consilio*, comme aussi selon le droit du Code (encore que celui-ci n'énonce nulle part le principe en termes exprès), la compétence de chacune des Congrégations romaines est devenue « privative », c'est-à-dire exclusive dans le domaine qui lui est assigné. C'est pourquoi les recours ou suppliques doivent être adressés aux dicastères compétents; et ceux-ci ont l'obligation, avant tout examen de la question proposée, de s'assurer que l'affaire est bien de leur ressort, sinon, ils doivent la renvoyer à l'organisme compétent. En cas de doute ou de conflit de juridiction, le Code a prévu la constitution d'un comité spécial de cardinaux, désignés par le pape, dans chaque cas, pour trancher le différend.

Le titre même que Pie X avait donné à la Congrégation qu'il venait de créer indiquait assez les limites dans lesquelles il entendait restreindre sa compétence. Elle n'aurait à s'occuper des sacrements que sous l'aspect *disciplinaire (De disciplina sacramentorum)*, et le Code, en lui conservant son nom, n'a pas modifié sensiblement ses attributions.

Sont donc exclues de la compétence de notre dicastère : 1° Toutes les questions dogmatiques qui touchent de loin ou de près à la doctrine, par exemple les

conditions d'existence ou de validité des sacrements; ce sont affaires réservées au Saint-Office. Can. 247. C'est encore du Saint-Office que relèvent, parce que la foi y est intéressée, certains points de discipline sacramentaire particulièrement importants ou délicats, tels que l'usage du privilège paulin, la dispense des empêchements de religion mixte et de disparité de culte et toutes les questions connexes; de même, tout ce qui se rapporte au jeûne eucharistique pour les prêtres qui veulent célébrer. S'il s'agit de dispense du jeûne en vue de la seule communion (qu'il s'agisse de prêtres ou de laïques), la S. C. des Sacrements reste compétente.

2° Tout ce qui, en dehors de la discipline proprement dite, a trait aux cérémonies ou rites non essentiels, dans la confection, l'administration ou la réception des sacrements est du ressort exclusif de la Congrégation des Rites.

3° Enfin, toute question, même concernant la discipline des sacrements, qui demanderait à être traitée au contentieux, avec les formes judiciaires, parce que des intérêts graves ou contraires sont en jeu, devra être renvoyée à la Rote romaine ou à un autre tribunal; les Congrégations en effet ne traitent les affaires qu'en forme administrative.

La S. C. des Sacrements se réserve cependant exclusivement la connaissance des affaires de mariage non consommé et de toutes les questions connexes en vue de la dispense; dans ce cas, la procédure se réduit à une enquête menée, au nom de la Congrégation, par le tribunal diocésain, en vue d'établir de façon indubitable le fait de la non-consommation et de rechercher s'il existe des motifs d'accorder la dispense. Voir PROCÈS ECCLÉSIASTIQUES, t. XIII, col. 637-638. Le canon 249, § 3 prévoit néanmoins que, même dans ce cas, la Congrégation des Sacrements peut, si elle le juge expédient, renvoyer l'affaire à la Rote romaine. Quant aux questions qui ont pour objet la validité du mariage, elles peuvent être soumises à la Congrégation des Sacrements: mais, si le cas se révèle épineux et réclame un examen plus approfondi ou une discussion plus serrée, elle pourra le renvoyer à un tribunal compétent. Il en faut dire autant des affaires concernant la validité de l'ordination ou les obligations attachées à la réception des ordres majeurs; bien que la Congrégation ait le droit, reconnu par le Code (can. 249, § 3), d'examiner la question et de la traiter en forme administrative, elle peut aussi la renvoyer à un tribunal pour la faire traiter au contentieux. Et ainsi de suite pour les autres sacrements.

4° Il faut encore exclure de la compétence de la Congrégation des Sacrements certaines concessions ayant pourtant un caractère disciplinaire, lorsque les bénéficiaires sont des *religieux*. C'est ainsi qu'une commission cardinalice spéciale, réunie le 24 mars 1919, a décidé que les dispenses d'âge, d'irrégularités, d'études ou autres conditions requises pour l'entrée dans les ordres sacrés, de même que la levée d'irrégularités provenant d'une maladie ou d'un autre empêchement physique ou moral qui serait un obstacle à la célébration de la messe, devraient, s'il s'agit d'un membre d'une société religieuse, être demandées à la S. C. des Religieux. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. XI, 1919, p. 251. En revanche, une autre commission spéciale, dans les séances des 13 et 17 novembre 1922, a précisé que c'est à la Congrégation des Sacrements qu'est réservé l'examen des questions concernant la validité des ordinations et les obligations attachées à la réception des ordres majeurs, même si les sujets en cause sont des religieux. *Acta apost. Sedis*, t. XV, 1922, p. 39.

5° Notons encore que la Pénitencerie, dépouillée par Pie X de toutes ses attributions du for externe (en particulier du droit de dispenser des empêchements de mariages sollicités *in forma pauperum*), conserve tous ses pouvoirs dans les affaires qui intéressent le for interne, soit sacramentel, soit extra-sacramentel; on continuera donc de s'adresser à elle, en matière matrimoniale, pour tous les empêchements occultes. En revanche, les droits que possédait autrefois la Propagande en matière de discipline sacramentaire sur tous les territoires soumis à sa juridiction rentrent aujourd'hui dans le domaine de la Congrégation des Sacrements. Can. 252, § 4.

6° Enfin, cette même Congrégation est incompétente dans les affaires qui n'intéressent qu'*indirectement* la discipline sacramentaire ou n'ont qu'un lien *éloigné* avec elle; telles sont les questions d'honoraires de messes et de leur réduction, de droits d'étole, etc., qui ressortissent à la Congrégation du Concile.

Les *normæ peculiares* (29 septembre 1908) ont pris la peine de définir d'une façon positive et précise les attributions de la nouvelle Congrégation, spécialement en matière eucharistique, *ad omnem tollendam ambiguitatem*. Ces pouvoirs, que le Code n'a pas modifiés, concernent : la conservation de la sainte eucharistie dans les églises ou chapelles auxquelles le droit commun ne reconnaît pas cette faculté; la célébration de la messe dans les oratoires privés, ainsi que tous les privilèges qui s'y rapportent, y compris la charge de veiller à la décence de ces oratoires; l'érection d'autels en plein air pour y célébrer la messe; la célébration des saints mystères en dehors des heures canoniques, cf. can. 821; la permission de dire la messe basse le jeudi saint, ou dans la nuit de Noël en dehors des cas prévus par le canon 821; le privilège pour le prêtre qui célèbre ou porte le Saint-Sacrement de se préserver du froid ou de masquer sa calvitie par l'usage d'une perruque ou d'une calotte; la permission pour les prêtres aveugles ou presque aveugles, comme aussi pour les vieillards et les malades, de célébrer en disant seulement les messes votives de la Sainte-Vierge ou des défunts; la célébration de la messe en mer sur un navire; la consécration des évêques en dehors des jours prévus par le Pontifical romain; les ordinations *extra tempora;* l'exemption du jeûne eucharistique pour les fidèles et les religieux qui ne sont pas prêtres.

Si l'on ajoute à ces sortes d'affaires la série des questions souvent épineuses et délicates qui se rapportent aux autres sacrements, spécialement au mariage et à l'ordination : dispenses d'empêchements ou d'irrégularités, *sanatio in radice*, revalidation, dispenses *super rato et non consummato*, examen des cas de nullité de mariage ou d'ordination qui ne ressortissent pas aux tribunaux, légitimation des enfants, etc., on aura une idée de l'importance de ce dicastère et de la lourde besogne dont il a la charge. Cette importance ressortira davantage encore de l'étude de son organisation et de son fonctionnement.

III. ORGANISATION ET FONCTIONNEMENT. — 1° *Composition.* — A l'instar des autres Congrégations, le dicastère chargé de la discipline des sacrements est essentiellement formé d'un certain nombre de cardinaux, désignés par le pape, et dont le premier a le titre de *préfet*. La réforme de 1908 assignait neuf cardinaux à la nouvelle Congrégation, mais ce nombre peut être dépassé.

Le préfet a pour coadjuteurs immédiats tout d'abord le secrétaire, toujours prélat, souvent évêque ou archevêque, véritable chef de service et cheville ouvrière du dicastère. Au dessous de lui, et toujours au rang des officiers majeurs, il faut compter les sous-secrétaires; les *normæ* de 1908, c. VIII, art. 3, n. 4, en avaient prévu trois, un pour chaque section ou bureau de cette Congrégation (la plupart des autres dicastères n'en ont qu'un) : il arrive cependant qu'en

fait, il ne s'en trouve qu'un seul en exercice, au moins momentanément. La réunion du prélat secrétaire et des sous-secrétaires avec le préfet forme une assemblée non plénière qu'on appelle en italien *congresso*.

Le dicastère compte en outre un certain nombre de fonctionnaires subalternes *(administri minores)* aux noms variés : adjuteurs, protocolistes, archivistes, écrivains, trésorier, distributeurs, sans parler des employés de rang inférieur tels que les portiers et appariteurs.

Le personnel de la Congrégation se complète encore de quelques consulteurs, théologiens ou canonistes de renom, choisis dans le clergé séculier ou régulier, chargés d'étudier les dossiers des causes que leur confie le secrétariat, aux fins de donner sur le cas proposé un *votum*, ou avis motivé en droit et en fait.

2° *Les trois sections.* — Les affaires qui ressortissent à la Congrégation des Sacrements sont réparties entre trois sections ou bureaux, ayant chacun à leur tête un sous-secrétaire. Deux de ces bureaux sont chargés uniquement des questions matrimoniales. Le premier a dans ses attributions tout ce qui concerne les dispenses d'empêchements au for externe : il concentre entre ses mains le travail autrefois réparti entre la Daterie, la Propagande, les Affaires ecclésiastiques extraordinaires et même la Pénitencerie; sa besogne étant de beaucoup la plus lourde, il a son registre ou protocole à part et occupe un nombre d'employés égal à celui des deux autres bureaux réunis.

Le deuxième bureau examine les autres demandes relatives au mariage, à savoir : les cas de nullité, lorsque ceux-ci n'exigent pas une procédure strictement judiciaire; les dispenses de mariage non consommé; la revalidation radicale d'un mariage invalide ou *sanatio in radice;* la légitimation des enfants.

Quant à la troisième section, elle a dans ses attributions toutes les affaires concernant la discipline des six autres sacrements : permission d'ondoiement, pouvoir de confirmer accordé à de simples prêtres et les très nombreuses questions qui touchent à la discipline eucharistique.

C'est ce même bureau qui examine aussi les cas où la validité de l'ordination est mise en cause, les questions d'existence ou d'extinction des obligations attachées aux ordres majeurs, les dispenses d'irrégularités pour les ordres reçus ou à recevoir, etc.

3° *Procédure.* — Toute affaire introduite à la Congrégation des Sacrements est immédiatement inscrite avec un numéro d'ordre sur le répertoire ou protocole destiné à cet effet. Ce protocole est double : l'un est entièrement réservé aux affaires qui intéressent le premier bureau; sur le second sont consignées les causes à traiter par les deux autres sections.

La procédure suivie dans l'examen et la solution des questions est différente selon l'importance et la difficulté de ces mêmes questions. Le règlement spécial *(normæ peculiares)* a pris soin de déterminer les affaires que le *congresso* peut terminer seul, celles qu'il doit préparer, avec le concours des consulteurs, pour être proposées à la délibération des cardinaux, et enfin celles qui peuvent être expédiées par le secrétaire ou les sous-secrétaires.

1. Parmi les causes réservées au jugement de la Congrégation plénière, signalons en particulier : les cas de nullité de mariage (pourvu qu'ils ne présentent rien de contentieux), les *sanationes in radice*, la séparation non pacifique des époux et tous les cas de légitimation des enfants ou de dispenses d'empêchements qui présenteraient de sérieuses difficultés. C'est encore l'assemblée plénière des cardinaux qui examinera les cas de non-consommation et donnera son avis au pape, afin que celui-ci accorde ou refuse la dispense. Et, comme la Congrégation est, en même temps qu'un organisme administratif, une chambre de consultation, il lui appartient à elle seule de prendre des décisions de principe, de trancher des questions de fait ou de résoudre des doutes de droit concernant la discipline des sacrements, chaque fois que la jurisprudence ne fournira pas une solution claire et obvie.

Pour les sacrements autres que le mariage, la procédure est la même : on réserve à la Congrégation plénière les questions de discipline les plus épineuses dont la solution ne se trouve pas dans les cas tranchés antérieurement; on lui transmet également les demandes de faveurs extraordinaires et les dispenses qui sortent du commun. Le règlement spécial cite nommément : les cas les plus graves et les plus difficiles de dispense d'irrégularités, lorsque la concession pourrait tourner au déshonneur du clergé; toutes les causes concernant la validité de l'ordination ou l'annulation des obligations qu'elle impose, pourvu que l'on ne sorte pas de la « ligne disciplinaire ». Enfin la même assemblée plénière aura encore à trancher les questions de droit qui pourraient être soulevées à propos du lieu, du temps et des conditions du saint sacrifice, du binage, de la sainte réserve et de certaines dispenses extraordinaires pour l'administration ou la réception des autres sacrements.

2. Pratiquement, c'est le *congresso* qui fait le départ entre les affaires qui doivent passer à la Congrégation plénière et celles qu'il peut traiter lui-même. Il prépare les premières, les éclaire dans la mesure du possible, soit par des enquêtes, soit par l'avis des consulteurs, et il retient au passage toutes celles qui ne dépassent pas ses pouvoirs. Ces pouvoirs, le cardinal-préfet et le prélat-secrétaire les exercent au nom de la Congrégation, en vertu des facultés accordées par le pape et selon la pratique habituelle du dicastère. Normalement et dans les cas ordinaires, c'est le *congresso* qui accorde toutes dispenses d'âge et de titre canonique d'ordination pour les clercs séculiers, les dispenses de jeûne eucharistique, les permissions d'oratoire privé et de la sainte réserve.

3. Pour les dispenses matrimoniales inscrites au protocole du premier bureau, la procédure est moins solennelle encore, hormis les cas que le préfet ou le secrétaire se seraient réservés, ainsi qu'ils en ont le droit. Le règlement spécial de 1908 avait déjà divisé les empêchements de mariage en deux catégories, ceux de degré mineur au nombre de quatre, et ceux de degré majeur au nombre de trois. Le Code a porté le chiffre des empêchements mineurs à cinq et a déclaré que tous les autres sont majeurs. Can. 1042.

Le premier intérêt qu'offre cette distinction c'est que toutes les dispenses d'empêchements mineurs ne peuvent être invalidées par aucun vice d'obreption ou de subreption, can. 1051; elles sont censées être accordées par le souverain pontife de son propre mouvement, pour des motifs raisonnables et parfaitement connus de lui : ce n'est là évidemment qu'une fiction de droit. Dans la pratique, la procédure est beaucoup plus simple, attendu que ces sortes de dispenses peuvent, dans les cas normaux, être accordées par le sous-secrétaire du premier bureau ou par son auditeur. Ils signent alors le document de grâce, aux lieu et place des supérieurs, par l'apposition des initiales de leurs nom et prénom. Dans les cas douteux, le sous-secrétaire informe le secrétaire ou le préfet; celui-ci saisit de la question le *congresso* ou la Congrégation, ou même, si la cause l'exige, en informe le souverain pontife.

Les dispenses d'empêchements majeurs relèvent normalement du préfet ou du secrétaire de la Congrégation, à moins que ceux-ci, légitimement empêchés, n'aient, avec les restrictions ou précautions qui s'imposent, chargé le sous-secrétaire d'accorder la faveur à leur place.

C'est le sous-secrétaire de chaque bureau qui détermine si la dispense doit être délivrée gratuitement ou non et, dans ce dernier cas, quelle taxe il y aura à payer. Après quoi, il ne reste plus qu'à remettre supplique et réponse aux écrivains, qui rédigeront le document de grâce en vue de l'expédition.

4° *Expédition.* — Les dispenses ou faveurs accordées par la Congrégation des Sacrements sont expédiées ordinairement en forme de rescrit, plus rarement en forme de bref.

1. S'il s'agit d'empêchements de mariage (premier bureau), le bref est une exception; il n'est de rigueur que si l'empêchement levé, étant de nature honnête, est de ceux qui sont soumis à une taxe élevée. Dans ce cas le href est rédigé par les soins du secrétariat de la Congrégation des Sacrements, et non par la Secrétairerie d'État. Toutes les autres dispenses d'empêchements sont expédiées en forme de rescrit.

2. En dehors des empêchements de mariage, il est des grâces ou dispenses qui, de plein droit, sont accordées par bref; mais alors la rédaction en est réservée à la Chancellerie des Brefs (troisième section de la Secrétairerie d'État). Rentrent dans cette catégorie : les indults portant concession de chapelle privée ou permission *perpétuelle* de conserver la sainte eucharistie dans les églises ou oratoires qui n'ont pas cette faculté de par le droit commun. Dans ces cas, c'est le secrétariat de la Congrégation des Sacrements qui transmet à la Chancellerie des Brefs tous les documents nécessaires à la rédaction du document, lequel sera expédié au requérant par les soins de la Secrétairerie d'État.

L'autorisation de conserver la sainte réserve, si elle n'est que temporaire, est donnée seulement par rescrit. C'est aussi sous cette forme, moins solennelle et moins coûteuse, que la S. C. des Sacrements accorde à certaines personnes particulièrement dignes de sollicitude (prêtres, vieillards, malades), certaines faveurs comme l'oratoire privé ou la dispense du jeûne eucharistique en vue de la communion; la taxe afférente au rescrit est souvent réduite de moitié, parfois totalement supprimée.

Pour se rendre compte du soin jaloux avec lequel la dite Congrégation veille sur la discipline des sacrements, du mariage en particulier, il n'est besoin que de lire les documents aussi fréquents que volumineux qu'elle a publiés en ces dernières années. Bien que le Code contienne des normes détaillées sur la manière de traiter les causes matrimoniales (can. 1960-1992), la même Congrégation a édicté, le 7 mai 1923, un décret très précis sur la procédure à suivre dans les causes *super matrimonio rato et non consummato. Acta apost. Sedis*, t. xv, 1923, p. 388-391. Une instruction du 27 mars 1929 a complété ce décret en donnant aux officialités les règles à suivre pour empêcher les substitutions frauduleuses de personnes dans l'examen médical. *Acta apost. Sedis*, t. xxi, 1929, p. 490. La même année, une autre instruction (23 décembre 1929) a fixé la compétence du juge du quasi-domicile en ces sortes de causes. *Acta apost. Sedis*, t. xxii, 1930, p. 168.

Le 1er juillet 1932, un nouveau document enjoignait aux Ordinaires des lieux de faire à la S. Congrégation un rapport annuel et détaillé sur les causes matrimoniales traitées dans les tribunaux diocésains, afin de prévenir tout abus en la matière. *Acta apost. Sedis*, t. xxiv, 1932, p. 272. Une récente instruction du 15 août 1936 détaillait de façon très précise la manière de traiter les causes de nullité de mariage et rappelait, en les publiant de nouveau, les trois documents précédents sur le même sujet. *Acta apost. Sedis*, t. xxviii, 1936, p. 313 sq., p. 362, 365, 368. Enfin, une lettre adressée à tous les archevêques, évêques et Ordinaires des lieux, rappelait à ceux-ci le rôle exact du défenseur du lien dans les causes *super matrimonio rato*, et la manière de le bien remplir. Cette instruction, datée du 5 janvier 1937, n'a pas été publiée dans le recueil officiel des actes du Saint-Siège (protocol., n. 163-37); cf. *Periodica*, t. xxvi, p. 343.

Outre le *Code* et les *Acta apostolicæ Sedis*, on consultera utilement : Capello, *De Curia romana*, t. i, Rome, 1911; Ojetti, *De Curia romana*, Rome, 1910; Leitner, *De Curia romana*, Ratisbonne, 1909; Monin, *De Curia romana*, Louvain, 1912; Simier, *La Curie romaine, Notes historiques et canoniques*, Paris, 1909; V. Martin, *Les Congrégations romaines*, Paris, 1930; G. Jacquemet, *Tu es Petrus*, Paris, 1934; Maroto, *Institutiones juris canonici*, t. ii, Madrid, 1919; Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. ii, Rome, 1923; Fourneret, *La réforme de la Curie romaine*, dans le *Canoniste contemporain*, 1909, p. 321-328. Les récents commentateurs du Code : Toso, Cocchi, Vermeersch-Creusen, etc.

A. Bride.

SACRIFICE. — Ce mot, dérivé de *sacrificium*, *sacrum facere*, évoque littéralement l'idée d'action sacrée par excellence, que l'on fait sur des biens sensibles, en vue de les mettre à part, de les réserver symboliquement à Dieu, pour les lui offrir et les lui transférer en signe de la dépendance que l'on a à son égard et du respect unique qu'on lui doit. Pour dégager l'idée générale du sacrifice et de sa réalisation dans l'économie religieuse actuelle, on étudiera successivement : I. La réalité des sacrifices dans l'histoire. II. La notion, l'origine et le but du sacrifice (col. 671). III. La classification des sacrifices (col. 682). IV. L'obligation morale et religieuse des sacrifices (col. 686) V. La valeur respective des différents sacrifices. (col. 687).

I. La réalité des sacrifices dans l'histoire. — *I. Religions non révélées.* — Le sacrifice apparaît à tous les degrés de la religion et dans presque toutes les religions de la terre, à côté de la prière, comme une expression sensible, sociale, ordinairement collective de la religion. Seuls, le bouddhisme à ses origines, l'Islam, le moderne judaïsme et le protestantisme n'ont pas de culte sacrificiel.

L'acte ou geste extérieur, significatif d'hommage à la divinité, consiste en ce que des choses inanimées, aliments, boissons et autres choses utiles à l'homme, sont retirées de l'usage profane et placées sur l'autel pour y être offertes, soit en libation, soit en holocauste, et aussi en ce que des êtres animés, animaux et hommes, sont consacrés à la divinité : leur chair offerte est ou bien brûlée, ou consommée en partie par les fidèles.

L'histoire des religions et l'ethnologie laissent planer le mystère aussi bien sur les premiers rites sacrificiels que sur la forme primitive de la religion dont ils sont l'expression. Aussi peut-on appliquer au sacrifice ce que H. de Lubac dit de la religion : « Quelles que soient les inductions et les hypothèses qu'il est possible de faire, le problème des origines absolues est donc ici insoluble. De la plus ancienne couche humaine qu'il nous soit donné d'atteindre ou de reconstituer par l'ethnologie, nous ne pourrons jamais dire qu'elle équivaut à l'humanité primitive et, pareillement, les plus anciens témoignages préhistoriques, où nous puissions saisir avec quelque certitude les traces de l'activité psychique des anciens hommes, laisseront toujours derrière eux un immense passé ténébreux. » *Essai d'une somme catholique contre les Sans-Dieu*, p. 237. Cette réserve faite, il reste que, par l'application prudente de la méthode historico-culturelle à l'étude des religions (Grœbner, Schmidt, Koppers, Schebesta, Goldenweiser, Montandon), on peut, avec quelque vraisemblance, établir approximativement les phases principales du développement des rites sacrificiels à partir des cultures les plus archaïques jusqu'aux plus évoluées.

Nous résumons ici les conclusions de W. Schmidt,

Der Ursprung der Gottesidee, t. VI, 1935. Voir aussi du même : *Origine et évolution de la religion*, 1931; et d'autre part *Précis de sociologie*, par A. Lemonnyer, O. P., J. Tonneau, O. P. et R. Troude, 1935.

1° *Civilisations primitives.* — Dans ces civilisations, il y a de vrais sacrifices : ce sont les sacrifices de prémices : ils ont pour matière quelqu'un des produits naturels de la cueillette ou de la chasse; ils revêtent deux aspects; ainsi comportent-ils tout à la fois un don, un tribut que l'on offre à un autre et, par le fait, un renoncement que l'on s'impose en opérant un prélèvement sur des produits utiles. C'est au grand Dieu, à l'Être suprême, qu'est faite cette offrande dans le but d'exprimer qu'il est le créateur et le dispensateur, non seulement de la vie à ses origines, mais des moyens aussi (végétaux et animaux) de l'entretenir, et qu'il nous permet d'en user, non d'une façon quelconque, mais avec mesure et après que nous avons reconnu son domaine. Aussi, pour traduire extérieurement la reconnaissance de ce domaine, doit-on, préalablement à tout usage, prélever une petite part pour l'offrir. La petitesse de cette part indique bien qu'il ne s'agit pas d'enrichir l'Être suprême, de le nourrir, car il est le maître, riche et possesseur de tout. Mais la petite part prélevée a la valeur particulière d'un rite, riche en signification symbolique ; il traduit le sentiment religieux de dépendance d'une façon spontanée et obvie, pour des hommes près de la nature et qui n'ont rien de plus précieux que le produit de leur cueillette ou de leur chasse. Cf. W. Schmidt, *Notions générales sur le sacrifice...*, dans *Semaine d'ethnologie religieuse*, IIIe sess., Tilbourg, 1922.

Dans les civilisations des pasteurs nomades où la civilisation primitive s'est le mieux conservée, on retrouvera le sacrifice des prémices pour honorer le Dieu du ciel.

Dans la civilisation féminine de la petite culture horticole, apparaît le culte de la Terre-Mère; on offre à celle-ci le sacrifice végétal de prémices. La force vitale, dont le sang est le siège, commence à être utilisée pour des rites magiques de fécondité. Bientôt apparaît, dans ce contexte magique, le sacrifice sanglant.

Dans la civilisation de la grande chasse, l'idée totémiste exerce sur la religion une action de matérialisation et de dépression. Ainsi le sacrifice languit, étouffé qu'il est par le développement énorme des rites magiques.

La civilisation des pasteurs nomades est celle qui garde le mieux la tradition des cultures les plus archaïques. On y offre au grand Dieu du ciel comme sacrifice de prémices le premier lait des animaux. Plus tard, apparaîtra, selon l'esprit particulier de cette civilisation, le sacrifice sanglant, immolation des premiers-nés des animaux, puis la circoncision, sorte d'offrande des prémices de la vie sexuelle.

2° *Dans les civilisations secondaires et tertiaires à dominante pastorale.* — On voit s'organiser peu à peu les grands panthéons polythéistes et le culte prendre un développement considérable. Des temples s'édifient, des collèges sacerdotaux se constituent et se hiérarchisent, les rituels se compliquent et fixent les cérémonies cultuelles, quotidiennes ou périodiques. Les sacrifices se différencient. Le sacrifice sanglant devient l'une des caractéristiques de ces grandes religions polythéistes; le sacrifice animal des prémices apparu dans la civilisation des nomades, va s'étendre aux premiers-nés de l'homme. On croira devoir sacrifier ceux-ci comme les premiers-nés des animaux. Une autre cause des sacrifices humains, c'est l'esclavage. Les esclaves doivent suivre leurs maîtres dans l'autre vie pour les servir. En de grandes circonstances, victoires ou malheurs publics, on sacrifie aussi des hommes pour rendre grâces ou apaiser la colère des dieux. Là où l'on mangera la chair humaine, on croira offrir aux dieux l'aliment les plus précieux, en leur offrant cette chair. Enfin, le sacrifice pour le péché prend dans ces civilisations un développement considérable.

3° *Dans les grandes religions historiques.* — En Chine, le taoïsme et le confucianisme; dans l'Inde, le brahmanisme et le bouddhisme; en Arabie, l'islamisme; en Palestine, le judaïsme et le christianisme. On se contentera de signaler ici particulièrement l'importance pratique et théorique du sacrifice d'une part dans le brahmanisme, d'autre part dans les religions sémites au milieu desquelles est éclos l'Ancien Testament.

1. *Le védisme ou ancien brahmanisme.* — Il possède un rituel sacrificiel très compliqué. La vertu du sacrifice est telle qu'elle domine les dieux eux-mêmes. « Nulle part ailleurs, le sacrifice ne s'est élevé théoriquement à pareille hauteur. Le sacrifice est tout : de lui sont sortis et le monde et les dieux et c'est par lui qu'ils subsistent. Sans doute, il est offrande aux dieux et aux esprits, mais il est et il reste le moyen de gouverner les dieux mêmes et de les conduire. » A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, p. 490. Les brahmanes ont spéculé sur le sacrifice, spécialement sur son but et sur son efficacité.

2. *Les religions orientales* (cf. M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*). — *a) Chez les Assyro-Babyloniens et les Phéniciens.* — « On ne peut nier que l'une des idées les plus anciennes qui ont présidé à l'institution religieuse des sacrifices, c'est l'idée d'un don et d'un don qui est fait pour conquérir la faveur d'un dieu... Chez les Assyro-Babyloniens, le sacrifice est un don, un présent, et l'une des expressions les plus courantes des tablettes rituelles est la suivante : devant telle ou telle divinité, tu feras un présent. » A. Vincent, *La religion des judéo-araméens d'Éléphantine*, Paris, 1937, p. 182.

S'il est un don, le sacrifice est aussi une nourriture et ce fait entraîne souvent une immolation. Chez les Chaldéens, il est avant tout un repas offert aux dieux. De même, pour les Israélites, comme pour les autres sémites, l'offrande se manifeste sous la forme d'un don alimentaire. Ainsi, le sacrifice sera-t-il appelé parfois « la nourriture de Dieu » et l'autel, « la table de Jahvé ». Lev., XXI, 6, 8, 17; Mal., I, 7.

L'idée du sacrifice offert pour expier une faute, pour éliminer un mal, le concept de la victime substituée à l'homme sont des idées très vivantes aussi chez les peuples sémites.

A. Vincent relève « la constatation capitale que les noms des sacrifices chez les Hébreux se retrouvent chez les Phéniciens; les textes de Raš Šamra en sont la preuve et que dès lors le rituel sacrificiel d'Israël a été certainement influencé dans une large mesure par la liturgie phénicienne ». *Loc. cit.*, p. 163.

b) Chez les Arabes (cf. A. Médebielle, art. *Expiation*, dans *Suppl. au Dictionn. de la Bible*, t. III, col. 29). — Le sacrifice s'y distingue par un trait remarquable : le principal rôle y appartient au sang. Pas de sacrifice, sans effusion de sang. L'acte indispensable, proprement rituel, sera l'acte de l'immolation. En versant le sang au pied de l'autel, les croyants ont le sentiment de s'unir intimement à Dieu. Comment? On comprendra ce rite, si on l'éclaire par l'idée plus large que le sang est symbole de fraternité. Si le sang de deux Arabes coule ensemble devant l'autel, ils ne forment plus qu'un par le sang. C'est un geste expressif de prière qui invite la divinité à agir en faveur de l'homme, comme si elle y était obligée par les liens du sang.

Autre application du principe de la fraternité par le sang; c'est le repas sacrificiel qui établit ou renouvelle entre les fidèles convives la parenté du sang.

Les Arabes connaissent comme les Hébreux les actes rituels de sacrifices sanglants pour la réparation des péchés.

II. LA RELIGION RÉVÉLÉE D'ISRAEL. — 1° *Aux origines.* — L'idée du sacrifice capable de racheter le péché ou le délit était familière à tout le monde sémitique, particulièrement aux Assyro-Babyloniens. Nous la retrouvons consacrée par la législation mosaïque, Lev., I-VII, 38, où nous avons la description des rites relatifs aux quatre classes de sacrifice : l'holocauste, le sacrifice non sanglant, le sacrifice de communion, enfin les sacrifices expiatoires. Voir Médebielle, *art. cit.*, col. 55 sq.

Ce qui attire l'attention au milieu des rites expiatoires, c'est l'emploi du sang. Quel est, d'après l'Écriture, le sens de ce rite? Le sang est chose sacrée par excellence, car « le sang, c'est l'âme », Deut., XII, 23, « l'âme de la chair est dans le sang, et je vous l'ai donnée en vue de l'autel, car c'est par l'âme (qui est en lui) que le sang fait expiation ». Lev., XVII, 10, 11.

« Ainsi le principe de vie est dans le sang, mais nous savons que ce principe de vie qui a été donné par Dieu, lui appartient. Gen., IV, 10; IX, 4. Lui seul a le droit de le reprendre et c'est à lui qu'il doit être rendu. Le sang représente donc au vrai la vie elle-même et il est tout indiqué pour l'expiation, puisque, de par la volonté divine, il devient le substitut qui rachète la vie de l'homme pécheur. On comprend dès lors toute la sainteté que revêt pour un Israélite le sang sacrificiel et comment son effusion sur l'autel a pu devenir l'acte principal du sacerdoce mosaïque. Mais qui ne voit en même temps, combien est proche de cet acte l'autre acte qui consiste à faire sortir de l'animal la vie qui est en lui. » A. Vincent, *op. cit.*, p. 151. En résumé, le sang, identifié à la vie de la victime, par une substitution mystérieuse, représente efficacement celle du fidèle et la vie apportée à l'autel dans le sang de la victime devient la vie même de l'offrant et opère propitiation pour elle. Selon Philon, « le sang du sacrifice est une libation d'âme ». *De victimis*, éd. Mangey, t. II, p. 238-248.

Comme les peuples voisins, les Israélites font aussi appel au symbolisme du sang pour témoigner de leur désir d'union avec Dieu. En apportant le sang à l'autel, le fidèle cherche à contracter parenté et alliance avec Jahvé et nous voyons l'alliance divine conclue sous la double forme des alliances humaines, celle du sang répandu et de la victime partagée. Pour l'alliance solennelle du Sinaï, Dieu s'engage par les liens du sang.

2° *Chez les prophètes et les psalmistes. Spiritualisation et intériorisation des sacrifices.* — Selon l'esprit de leur institution, les sacrifices hébreux auraient dû être un tribut de l'homme à Dieu pour reconnaître sa dépendance, le moyen de propitiation pour se rapprocher du Dieu saint.

Si les prophètes ont lutté contre les sacrifices, ainsi que certains psalmistes, ce n'est pas qu'ils soient adversaires par principe d'un culte extérieur, c'est que le principe de l'institution n'est plus respecté et que l'on fait davantage attention aux choses matérielles offertes, qu'à l'offrande intérieure qui prépare la rencontre avec Dieu.

Dès l'apparition du prophétisme, Samuel pose le principe selon lequel Dieu met avant tout le sacrifice purement intérieur; les pratiques extérieures ne sont agréables à Dieu qu'autant qu'elles sont vivifiées par les dispositions intérieures de l'offrant. « L'obéissance vaut mieux que le sacrifice et la docilité que la graisse de béliers. » I Reg., XV, 22.

C'est dans les circonstances les plus variées, mais avec le même esprit, que les prophètes vont faire l'application de ces principes : Amos ironise en face des pratiques sans âme : IV, 4 et 5; V, 21 et 22; il réclame la pratique de la loi morale, V, 6, 11 et 15. Aux yeux d'Osée, les enfants d'Israël, par leurs sacrifices tout extérieurs, mettent le comble à leurs transgressions et ne trouvent point Jahvé. V, 6; VIII, 11-13; VI, 6. Michée exprime les mêmes idées en termes énergiques : « Avec quoi me présenterai-je devant Jahvé? Me présenterai-je devant lui avec des holocaustes, avec des veaux d'un an? Jahvé agréera-t-il des milliers de béliers, des myriades de torrents d'huile? Donnerai-je mon premier-né pour ma faute, le fruit de mes entrailles pour le péché de mon âme? On t'a fait connaître, ô homme, ce qui est bon, et ce que Jahvé demande de toi : c'est de pratiquer la justice, d'aimer la miséricorde, et de marcher humblement avec ton Dieu. » VI, 6-8.

Isaïe proclame le même dégoût de Dieu pour les sacrifices purement extérieurs, les mêmes exigences morales de justice intérieure. I, 11-17; LXVI, 2-4. Jérémie, plus que personne, tonne contre le formalisme et entrevoit une ère où ce à quoi l'on est le plus attaché comme à des fétiches, arche d'alliance, temple, culte sacrificiel, n'existera plus. III, 16 sq.; VI, 20; VII, 21, 22; etc.

Bref, tandis que le Lévitique, tout en supposant chez l'offrant les dispositions morales, demandait surtout que la victime représentât les qualités physiques requises, les prophètes, par réaction contre le formalisme, mettent en relief la valeur morale et intérieure des sacrifices, en insistant sur le fait que Dieu n'agrée ceux-ci que s'ils sont accompagnés de dispositions morales convenables.

Les psalmistes reprennent la pensée des prophètes : l'obéissance vaut mieux que le sacrifice. Tout le monde connaît le beau développement : « Tu n'aimes ni sacrifice, ni oblation, mais tu m'as percé les oreilles (tu m'as donné des oreilles attentives). Tu ne demandes ni holocauste, ni sacrifice expiatoire; alors j'ai dit : me voici, je viens; dans le rouleau du livre est écrit ce qui m'est imposé. A faire ta volonté, mon Dieu, je me complais, et ta loi est au fond de mon cœur. » Ps., XL (hébr.), 7-9.

Les cantiques de reconnaissance et d'amour du psalmiste sont plus agréables à Dieu que « le sacrifice d'une victime ayant ongles et cornes ». Ps., LXIX, 32. De même la contrition du cœur. Ps., LI, 17-19; L, 8, 14, 23.

Ainsi psalmistes et prophètes contribuent-ils à épurer une notion trop matérielle du sacrifice, et à montrer que, dans cette attitude complexe de l'homme offrant un sacrifice, la primauté appartient à l'élément invisible, aux actes moraux d'obéissance, d'action de grâce, de repentance. Ils préparent l'intelligence du sacrifice parfait, où la valeur morale des actes humains les plus purs donnera pleine satisfaction à la justice de Dieu.

Ce sacrifice est prophétisé dans le poème consacré à glorifier la valeur expiatoire du martyre du juste souffrant, du serviteur de Jahvé. Is., LII, 13-LIII, 12. En considération des souffrances librement acceptées du juste, Dieu pardonne au peuple coupable. Ce n'est plus un animal sans raison, auquel est attachée l'expiation pour le péché de tous; c'est un juste qui est substitué aux coupables et qui offre en sacrifice pour le péché ses souffrances et sa mort; c'est du cœur plein d'obéissance et d'amour du serviteur martyr que jaillira l'expiation réparatrice.

3° *Après l'exil.* — On peut discerner deux courants. Le sacrifice rituel, d'une part, se fige dans l'*opus operatum*, dans l'accomplissement ponctuel de la pratique légale. Cet accomplissement, à tendances formalistes, du sacrifice cultuel finira avec le Temple.

Le sacrifice personnel, avec les purs sentiments moraux qui l'inspirent, mis en relief déjà par les pro-

phètes, est glorifié dans sa valeur réparatrice au IIe livre canonique des Machabées par le plus jeune des martyrs : « C'est à cause de nos péchés que nous souffrons... Pour moi ainsi que mes frères, je livre mon corps et ma vie pour les lois de nos pères, suppliant Dieu d'être bientôt propice envers son peuple... Puisse, en moi et en mes frères, s'arrêter la colère du Tout-Puissant, justement déchaînée sur toute notre race. » II Mac., VII, 32-38; cf. IV Mac. (non canonique), XVI, 20-21.

Cette doctrine juive de la rédemption d'Israël par l'offrande généreuse du sang de ses martyrs préparait à entendre la parole du Christ sur la valeur réparatrice de sa mort : Marc., X, 45; Matth., XX, 28.

III. LE NOUVEAU TESTAMENT (voir ici les art. EUCHARISTIE, MESSE, RÉDEMPTION). — 1° *Le Christ.* — Par rapport aux sacrifices juifs, Jésus ne porte *ex professo* aucun jugement. L'autel et l'offrande sont des choses saintes pour lui. L'Ancien Testament n'admettait pas que l'on présentât une offrande mal acquise; l'esprit de l'Évangile demande que l'on se réconcilie devant Dieu pour donner son offrande. Matth., V, 23, 24.

Sans condamner les sacrifices, mais dans la ligne des prophètes, Jésus met la charité au-dessus des sacrifices rituels. Matth., IX, 13; XII, 7. On conclura des paroles sur la ruine du Temple, Matth., XXIV, 1, 2, que Jésus a envisagé que l'ancien ordre de choses disparaîtrait avec le Temple, et de celles de Joa., IV, 20-23, à la Samaritaine que bientôt l'on « n'adorerait plus » ni au mont Garizim, ni à Jérusalem et qu'au culte ancien serait substitué le culte « en esprit et en vérité ».

En quoi consistera le culte du nouvel ordre? Jésus l'a lui-même laissé entendre et précisé en attachant au don de sa vie une valeur salutaire.

Prenant sur lui la mission du « Serviteur de Jahvé », il déclare qu'il est venu non pour être servi, mais pour « servir », et donner sa vie en rançon (λύτρον) pour beaucoup. Matth., XX, 28; Marc., X, 45. Le texte, certes, est très sobre; le mot de sacrifice n'y est pas prononcé. Mais, dans le contexte évangélique des préoccupations morales de Jésus et de ses annonces de la passion, il ne peut être question, dans la rançon payée, que du don onéreux, de l'offrande de ses souffrances et de sa mort qu'il annonce et accepte d'avance, pour la délivrance des hommes relativement à la dette du péché.

Sur ce point, les paroles de la Cène font la lumière décisive. Elles révèlent le suprême service du Sauveur : c'est le don spontané, plein d'amour et d'obéissance héroïque à la volonté du Père, de son corps et de son sang pour l'expiation du péché des hommes, pour la vie du monde. En continuité avec le reste de sa vie, toute de soumission à la volonté de son Père et de dévouement à l'humanité, pour réaliser le dessein salvifique du Père et le glorifier en réparant les péchés des hommes, Jésus à la veille de sa mort offre, au fond de son cœur, dans un élan d'amour et d'obéissance héroïque et exprime visiblement son offrande : la passion et la mort auxquelles il se dévoue. Non seulement, il s'offre à l'immolation du Calvaire, mais il inaugure le rite de la nouvelle Alliance qui consistera pour l'Église à faire ce qu'il a fait : à l'offrir, et à s'approprier ainsi sous les apparences du pain et du vin le don de son corps et de son sang pour commémorer, représenter, appliquer ainsi l'action salutaire de la passion rédemptrice. « Pendant le repas, Jésus prit le pain; et, ayant prononcé une bénédiction, il le rompit et le donna à ses disciples, en disant : « Prenez « et mangez, ceci est mon corps »; il prit ensuite la coupe et ayant rendu grâces, il la leur donna en disant : « Buvez-en tous : car ceci est mon sang, [le sang] de la nouvelle Alliance, répandu pour la multitude en rémission des péchés. » Matth., XXVI, 26-29. Luc ajoute : « Faites ceci en mémoire de moi. » XXII, 16, 20.

2° *Saint Paul.* — Par sa conversion, Paul se trouve mis en présence, dans la primitive Église, de l'institution eucharistique, avec la signification religieuse que Jésus et ses disciples lui avaient donnée. Par la tradition, il sait que Jésus « est mort pour nos péchés », I Cor., XI, 23; qu'il a institué la Cène comme mémorial de cette mort.

Son rôle va être d'approfondir cet enseignement en le rapprochant des analogies de l'ordre humain et particulièrement de l'économie sacrificielle de l'Ancien Testament. Il part du grand principe reçu dans tout le monde ancien, aussi bien chez les païens, que chez les juifs et les chrétiens : manger des victimes offertes à une divinité, c'est entrer en communion avec elle. I Cor., X, 14-21. Les païens offrent leurs victimes au démon, « car ce qu'ils immolent, c'est aux démons, non à Dieu qu'ils l'immolent »; manger des idolothytes dans une cérémonie liturgique païenne c'est prendre place à la table des démons. Un fidèle ne peut en même temps participer à la table du Seigneur et à la table des démons.

Quel sacrifice doit-il donc offrir? Il y a bien les sacrifices « qu'Israël, selon la chair », offre sur son autel. Paul les connaît : « Voyez Israël selon la chair, ceux qui mangent les victimes ne participent-ils pas à l'autel? » I Cor., X, 18. Mais pour les chrétiens, ces sacrifices sont caducs, étrangers à l'Israël selon l'esprit. Pour eux, il y a le sacrifice véritable, l'unique victime : « Notre agneau pascal le Christ, a été offert en sacrifice. » I Cor., V, 7. C'est au sang du Christ qu'il faut rattacher le salut du monde. Rom., V, 9; III, 25; Eph., I, 7; Col., I, 14, 20. Vraiment « Dieu l'a constitué comme victime de propitiation par son sang ». Rom., III, 25. Le sang du Christ est vraiment « la rançon de notre délivrance ». Ainsi l'effusion de ce sang est infiniment supérieur à celle de l'immolation des victimes de l'Ancien Testament. Paul sait que ce qui confère à la mort du Christ sa valeur unique, c'est son caractère de spontanéité, d'obéissance aux décrets du Père, d'amour pour nous, c'est l'esprit dont il l'anime. Le Fils de Dieu, en venant pour nous sur la terre, inaugure un état d'humiliation et d'obéissance qui atteint sur la croix sa plus sublime expression, Phil., II, 5-11; et c'est à cet acte d'obéissance et d'amour, propre à compenser nos désobéissances, que Dieu a attaché une valeur salutaire universelle. Rom., V, 18-20. « Il m'a aimé et il s'est livré lui-même pour moi. » Gal., II, 20. « Il s'est donné lui-même comme rançon pour tous. » I Tim., II, 6. Paul propose aux Éphésiens en exemple la charité du Christ : « Marchez dans la charité, comme le Christ aussi vous a aimés et s'est livré pour vous comme oblation et victime à Dieu en odeur de suavité. » IV, 32 et V, 1, 2.

Bref, le vrai sacrifice chrétien est celui dont la victime est le Christ lui-même, livrant spontanément dans un acte d'obéissance et d'amour son corps et son sang pour nos péchés.

Mais les fidèles du Christ ne demeurent pas étrangers à son sacrifice. Car, de même que païens et juifs participent à leurs sacrifices en mangeant des victimes offertes, ainsi les disciples du Christ participent-ils au sacrifice de la Croix, en venant chercher sur la « table du Seigneur », sa chair immolée et son sang répandu. I Cor., X, 14-22. Là, selon l'ordre du Sauveur, se répète, sous les apparences du pain et du vin, l'acte authentique de la dernière Cène, où Jésus s'est offert et a distribué son corps et son sang à ses disciples. I Cor., XI, 23-33.

L'épître aux Hébreux, destinée selon toute vraisemblance aux judéo-chrétiens de Palestine, va insister encore sur le caractère central et unique du

sacrifice rédempteur, et établir la transcendance du sacrifice chrétien par contraste avec les sacrifices anciens.

Pour détourner les juifs convertis de la tentation de revenir aux rites médiateurs imparfaits de la Loi, l'auteur leur démontre la supériorité de la nouvelle Alliance sur l'ancienne en leur présentant la nouvelle économie comme l'expression de la religion définitive et parfaite, comme le couronnement du plan du salut.

L'excellence d'une religion se mesure à l'excellence de son sacerdoce et de son sacrifice. Tout, dans l'épître, tend à montrer cette double excellence par le contraste établi entre le sacerdoce ancien et celui de la nouvelle Alliance, entre les sacrifices juifs, qui n'étaient que des ombres, et le sacrifice nouveau, qui opère la vraie rédemption des péchés. Grand-prêtre idéal, par sa vocation unique de Fils de Dieu, et par son expérience unique de notre nature obéissante et douloureuse, en ce qu'elle a de plus noble, Jésus fait éclater la transcendance de son sacerdoce par celle de son offrande. Que l'on compare l'oblation du grand-prêtre de l'Ancien Testament avec celle du Sauveur dans l'œuvre solennelle de l'expiation : « Le Christ ayant paru (comme) pontife des biens à venir, a traversé un tabernacle plus grand et plus parfait, non construit de main d'homme, c'est-à-dire n'appartenant pas à cette création, et ce n'est point par le sang des boucs et des veaux, mais par son propre sang qu'il est entré une fois pour toutes dans le Saint après avoir acquis une rédemption éternelle. Car, si le sang des boucs et des taureaux et la cendre d'une vache, dont on asperge ceux qui sont souillés, sanctifient pour la purification de la chair, combien plus le sang du Christ qui, par l'Esprit éternel, s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes, pour servir le Dieu vivant. » Heb., IX, 11-14. Ainsi Notre-Seigneur amène à sa perfection en une seule fois son œuvre médiatrice. Par une oblation unique, visible, douloureuse et sanglante, celle de son corps, X, 5-10, de son sang, le sang de l'Alliance, IX, 14, 25-26; X, 29; IX, 20, il obtient une rédemption éternelle, la purification des péchés et procure virtuellement la perfection pour toujours, à ceux qui sont sanctifiés. X, 14. Si, par cette oblation même, l'expiation est acquise avec la mort du Christ, il n'en reste pas moins que l'oblation de la victime ressuscitée se poursuit éternellement dans ses effets propitiatoires, en ce sens que le Christ « est entré dans le ciel afin de se tenir désormais pour nous présent devant la face de Dieu », et nous appliquer par son intercession les fruit des mérites acquis une fois pour toutes sur la croix. IV, 16; VII, 24; X, 12; XIII, 8.

Quel contraste entre l'oblation du grand-prêtre juif au jour de l'expiation tous les ans et l'oblation du Christ? Extérieurement, il y a une analogie : le sang coule dans les deux cas et il est offert, c'est le même geste, mais combien l'esprit qui l'inspire est différent : Jésus s'offre lui-même; quel contraste avec la victime sans raison! Il s'offre « par son esprit éternel », c'est-à-dire par sa nature divine, qui communique les prérogatives de l'éternité et de la sainteté au sacrifice rédempteur, dont les fruits demeurent à jamais dans le ciel. Cf. Médebielle, *art. cit.*, col. 197.

Par où il appert que, selon le sens des prophètes, des psalmistes et du Christ, l'auteur de l'épître aux Hébreux, dans l'appréciation du sacrifice parfait et de sa valeur, s'attache surtout à la volonté pleine d'obéissance et d'amour qui pousse le médiateur à offrir visiblement son corps et son sang sur le Calvaire. Dans cette volonté héroïque se trouve le secret de notre rédemption définitive. Celle-ci est acquise : il n'est pour les fidèles du Christ que d'y participer par un culte vivant. Les juifs eux ne peuvent y prendre part : « Nous avons un autel dont ceux-là n'ont pas le droit de manger, qui restent au service du tabernacle. » XIII, 10. Nous, au contraire, nous devons « manger de notre autel », « sortir du camp pour aller à lui en portant son opprobe. Car nous n'avons pas ici de cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir. Que ce soit donc par lui que nous offrions sans cesse à Dieu « un sacrifice de louange », c'est-à-dire « le fruit de lèvres » qui célèbrent son nom. Et n'oubliez pas la bienfaisance et la libéralité: car Dieu se plaît à de tels sacrifices ». XIII, 12-16.

De quelle participation à la victime s'agit-il ici. L'auteur pense-t-il à une manducation réelle ou spirituelle? Pense-t-il à la communion eucharistique ou n'a-t-il en vue que la foi et les sacrifices intérieurs? L'allusion à l'eucharistie offerte sous les apparences du pain et du vin rentre bien dans la logique de l'auteur qui présente Jésus comme le souverain prêtre selon l'ordre de Melchisédech; or, l'on sait que, selon l'Écriture, Melchisédech, prêtre du Très-Haut, a offert une oblation de pain et de vin.

Cette allusion admise n'exclut d'ailleurs pas la communion au Christ par la foi, le sacrifice de louange, et la libéralité, clairement désignée ici. L'auteur de l'épître aux Hébreux s'inspire de la même pensée qui inspire, Rom., XII, 1-2 : « Je vous exhorte, mes frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos corps comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte raisonnable ou spirituel que Dieu vous demande », et I Pet., II, 4. « Approchez-vous du Seigneur, pierre vivante, rejetée des hommes, mais précieuse devant Dieu et vous-mêmes, comme des pierres vivantes, entrez dans la structure de l'édifice, pour former un temple spirituel, un sacerdoce saint, afin d'offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu par Jésus-Christ. »

Ainsi sur le terrain de la nouvelle Alliance, de même que le sacrifice parfait avait été l'acte le plus héroïque du don total du Christ, ainsi le culte vivant par lequel les fidèles s'incorporeront au médiateur sera non seulement la participation réelle à la victime offerte, mais la participation spirituelle à son élan d'obéissance et d'amour dans l'offrande de leur sacrifice de louange, de leur charité, de leur pureté corporelle à Dieu. En se donnant eux-mêmes, les fidèles imitent le Christ qui s'est livré lui-même pour eux : « Soyez donc des imitateurs de Dieu comme des enfants bien-aimés et marchez dans la charité comme le Christ vous a aimés et s'est livré pour vous comme oblation et victime à Dieu en odeur de suavité. » Eph., V, 1-2 et IV, 32.

3° *Saint Jean.* — Il n'a pas d'autres idées sur la signification sacrificielle de la mort du Verbe incarné et le culte nouveau. Certes, il aime envisager le salut en général comme une illumination. Cependant l'idée que le péché est un obstacle au salut et que cet obstacle est enlevé par le don de la vie du Sauveur est authentiquement johannique. Jésus est l'agneau qui efface (ou qui porte) les péchés du monde, I, 29, le signe élevé sur la croix pour guérir ceux qui périssent, III, 14-16, le bon pasteur qui donne sa vie pour ses brebis, X, 11-18. Un mot résume toute la vie du Sauveur : c'est le don de lui-même pour la vie du monde. Ce don a son point culminant dans l'eucharistie et sur la croix. « Le pain que je donnerai, c'est ma chair (offerte en sacrifice sur la croix) pour la vie du monde. » VI, 51. Ce don est une volonté du Père, aussi bien qu'un dévouement spontané, plein d'amour du Fils, en vue de notre salut. « C'est pour cela que mon Père m'aime, parce que je donne ma vie pour la reprendre. Personne ne me la ravit; mais je la donne de moi-même. J'ai le pouvoir de la donner, et le pouvoir de la reprendre. Tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père. » X, 17, 18.

4° *Conclusion.* — La révélation du Nouveau Testament, selon la parole du Maître, amène tout à sa perfection. Cette parole se réalise tout spécialement en ce qui concerne le sacrifice. Il y a certes analogie entre les sacrifices de l'ancienne et celui de la nouvelle Alliance. Dans les deux cas, aussi bien dans le sacrifice lévitique que dans celui du Christ, on distingue l'aspect sensible extérieur, rituel du sacrifice et son aspect moral, l'affirmation du sentiment de dépendance à l'égard de Dieu dans l'offrande d'une victime. Mais, dans les sacrifices anciens, comme le corps du sacrifice, le rite extérieur, le sang qui coule, attire l'attention, et menace d'étouffer l'âme morale de ces sacrifices! Ils sont surtout figuratifs : ils appellent un culte, une religion plus intérieure. Prophètes et psalmistes l'ont senti, entrevu le culte en esprit de la nouvelle Alliance, prôné les dispositions morales qui devaient être l'âme du sacrifice, annoncé le sacrifice personnel du juste qui, dans son obéissance de serviteur à l'égard de Jahvé déposerait volontairement sa vie pour les hommes.

Avec l'apparition de Jésus, voici celui qui a dit, pour remplacer les holocaustes et mener tout à la perfection : « Me voici pour faire, ô mon Dieu, votre volonté. » Voici la personnification même de la vertu de religion en sa plus haute manifestation, par l'hommage sans réserve de la volonté la plus pure qui donne sa vie pour se conformer à la volonté divine. Cette volonté de se vouer à la mort de la Croix pour la vie du monde par une obéissance héroïque au Père, traduite en des gestes et des rites aussi sobres qu'expressifs : un peu de pain représentant le corps livré séparé du sang, un peu de vin représentant le sang versé, des paroles qui disent la volonté résolue de se donner totalement, de s'abandonner à la volonté de Dieu, le sang qui coule sur la croix : voilà le sacrifice parfait de la nouvelle Alliance dans sa consommation et dans son rite commémoratif. Sous l'expression la plus simple, la plus dépouillée de rites compliqués, l'Église s'approprie, selon la volonté de son fondateur, l'acte le plus pur du culte en esprit et en vérité, le don total, sans repentance, de son corps et de son sang avec tous ses mérites salutaires.

Les sacrifices figuratifs devaient disparaître devant la réalité du sacrifice parfait. En fait, le sacrifice perpétuel des juifs a cessé d'être offert depuis la prise de Jérusalem et la disparition du temple. L'oblation pure est offerte en tout lieu, selon la prophétie de Malachie, I, 11, et l'Église célébrera la commémoraison sacrificielle de la mort du Christ jusqu'à ce qu'il vienne. I Cor., XI, 26.

II. Notion, origine et but du sacrifice. — *I. NOTION.* — L'histoire nous offre une description des différentes formes du sacrifice au cours des siècles, beaucoup plus qu'une définition de celui-ci. Au théologien, appartient la tâche de dégager, de préciser et d'expliquer cette définition. Une bonne définition doit contenir le genre prochain et la différence spécifique; de plus elle doit convenir *toti definito* et *soli definito*.

Or, le sacrifice étant un phénomène universel, qui relève de la nature humaine, aussi bien que de la révélation, sa définition devra se fonder à la fois sur l'observation du donné naturel de l'histoire des religions et sur celle du donné révélé. Pour l'établir, on envisagera surtout les formes les plus parfaites du sacrifice, plus révélatrices de son essence que ses formes embryonnaires ou ses déformations grossières.

1° *Définitions insuffisantes ou fausses.* — 1. Le sacrifice est autre chose qu'un don intéressé de l'homme à la divinité en vue d'obtenir infailliblement d'autres dons, selon l'axiome *do ut des*. Dès l'origine le sacrifice a le caractère d'un tribut, d'un témoignage de soumission, d'une marque de déférence à l'égard du maître, mais non sans l'espérance que celui-ci dans sa puissante bonté paiera de nombreux bienfaits l'humble sacrifice. « Le système du don fait au Dieu par l'homme, du contrat *do ut des*, ...méconnaît absolument l'instinct religieux des anciens qui, voyant partout ou la divinité ou les esprits, ne se croyaient les maîtres absolus de rien. » M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 1re éd., p. 266. Reconnaissons toutefois qu'une conception plus matérielle, plus intéressée était une déviation facile. Ainsi pouvait-on se croire quitte avec le dieu et obtenir infailliblement ses faveurs.

2. Le sacrifice n'est pas essentiellement et universellement une contribution alimentaire à la sustentation du dieu. Qu'il soit, dans les civilisations des pygmées, conçu comme un hommage à l'Être suprême et non un moyen d'obtenir uniquement ses faveurs en lui fournissant des vivres, cela est manifeste si l'on considère que la quantité des vivres offerts était peu considérable. On professe par là qu'il est le maître, le propriétaire souverain de tous les animaux, de toutes les plantes.

« Si le sacrifice n'avait été qu'un procédé culinaire pour nourrir les dieux, il se serait évanoui dès qu'on aurait eu des dieux une idée moins abjecte : l'expiation, la pureté, l'union à Dieu qu'on cherchait dans le sacrifice, l'effroi même qu'il causait ne peut découler de ce thème. » Lagrange, *ibid.*, p. 266.

Il est vrai qu'on a beaucoup offert à manger au dieu surtout chez les Sémites et particulièrement chez les Assyro-Babyloniens, cela montre à une époque déterminée les déviations du sentiment religieux, suivant l'idée plus ou moins anthropomorphique que l'on se faisait des dieux. Ces idées grossières ont été condamnées par les prophètes et les psalmistes : Dieu n'a pas besoin de la chair des victimes comme nourriture : il est le maître du monde. Ce qu'il veut, c'est l'hommage du cœur dont le sacrifice extérieur ne peut être qu'un symbole. Voir Ps., L, 7-15.

3. Le sacrifice n'est pas à concevoir essentiellement comme une communion avec le dieu entretenue par une victime divine apparentée au dieu et au fidèle selon l'idée totémique. Outre que le totémisme n'a pas l'importance qu'une ethnologie évolutionniste lui avait reconnue, le système de W.-R. Smith qui s'en inspire, a été rejeté « parce qu'il exagérait la sainteté intrinsèque de la victime, qu'il supposait toujours être une victime divine, ...la victime, il est vrai, était un puissant instrument de l'action divine, le sang de la victime avait les plus hautes vertus, mais les lustrations qu'elle subissait, montrent plutôt qu'on cherchait à la rendre divine ». Lagrange, *ibid.*, p. 269.

4. Le sacrifice n'est pas originellement, ni universellement, ni dans son trait le plus essentiel une destruction, une immolation.

Depuis le XVIe siècle, un certain nombre de théologiens, pour répondre aux attaques de Zwingli qui, contrairement à l'idée traditionnelle, identifiait l'idée de sacrifice et l'idée de destruction, et refusait en conséquence de reconnaître le caractère sacrificiel de la messe, attendu qu'elle ne comportait pas de destruction de la victime, se mirent à soutenir, sans avoir critiqué son postulat initial, la nécessité d'une destruction non seulement dans le sacrifice expiatoire, mais dans tout sacrifice. Ils établirent ainsi une définition générale du sacrifice, selon laquelle celui-ci consistait essentiellement dans un acte de destruction, d'immolation ou d'immutation réelle de la chose offerte, tendant à signifier le souverain domaine de Dieu sur les êtres créés, plus spécialement sa suprême justice à l'égard de l'homme pécheur. Dans cette perspective, le sacrifice apparaît avant tout comme l'immolation

d'une victime offerte à Dieu par un prêtre légitime. Voir de Lugo, *De eucharistia*, disput. XIX, *De eucharistia ut est sacrificium*, sect. I, *De sacrificio in communi*, éd. Vivès, t. IV, p. 181 sq.; H. Lamiroy, *De essentia SS. missæ sacrificii*, Louvain, 1919, p. 79 sq.; et ici A. Michel, art. MESSE, t. X, col. 1143-1289. Sur la discussion et critique de cette notion récente, voir M. de La Taille, *Mysterium fidei*, 3e éd., 1931, elucid. I, p. 1-17 et *Esquisse du mystère de la foi*, p. 7-65; M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens*, 1926, et *La messe et nous*, 1937.

Les théologiens, partisans de l'idée du sacrifice-destruction, sont particulièrement frappés par ce qui se passe dans les sacrifices sanglants : les victimes sont mises à mort et immolées. Et dans les sacrifices non sanglants ils remarquent que les rites de la combustion ou de l'effusion des substances offertes aboutissent eux aussi à une destruction. « Cet acte de destruction, a-t-on justement pensé, ne peut avoir qu'une raison d'être symbolique : il doit exprimer sensiblement cette vérité que l'homme ne mérite pas de paraître devant Dieu, à raison, soit de son néant de créature, soit de son caractère de pécheur. En égorgeant la victime, en consumant le pain ou l'encens, en répandant le vin, le fidèle proclamerait donc son intention de s'anéantir lui-même devant la souveraineté de Dieu ou sa justice. Mais à cette façon de concevoir les choses, il y a un ensemble de difficultés fort graves. » Lepin, *La messe et nous*, p. 53. En effet, ni l'étude de l'histoire des religions, ni celle de l'Ancien Testament, ni celle du sacrifice eucharistique ne lui est favorable.

Longtemps, d'après certains ethnologues, l'humanité n'a connu que le sacrifice des prémices; on offrait alors les aliments que l'on cueillait ou récoltait. En renonçant ainsi à une partie de la nourriture, on avait la pensée moins de détruire que d'offrir, de faire passer au domaine et en la jouissance de Dieu, une petite partie des choses de la nature dans l'intention de reconnaître que Dieu était le maître de tout. Ethnologues et théologiens s'entendent à reconnaître à ces offrandes de prémices le caractère sacrificiel. En partant de ce fait, on conclura que le sacrifice consiste essentiellement dans une offrande d'un objet usuel, inspiré par le sentiment de dépendance de l'homme à l'égard de la divinité. Dans ce geste de l'offrande sensible, publique et sociale, l'âme religieuse traduit ses sentiments de reconnaissance, d'attente confiante de nouveaux bienfaits et, si elle a conscience du péché, de désir sincère d'expier ses fautes; voir W. Schmidt, *Der Ursprung des Gottesidee, passim; Notions générales sur le sacrifice dans les cycles culturels*, dans *Semaine d'ethnologie religieuse*, IIIe session, Tilbourg, 1922, p. 229-231.

Le jour où l'humanité n'utilisera plus seulement comme aliments des végétaux, mais la chair des animaux soit tués à la chasse, soit égorgés après avoir été domestiqués, elle fera de cette chair un présent de choix à son créateur : « Les animaux sont ainsi offerts dans l'état même où ils viennent à l'usage de l'homme, témoignant par là que nous tenons cet usage de Dieu. » S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. CII, a. 2, ad 5um.

Bien vite aussi on en arrivera à attacher une importance symbolique à la vie et au sang. Chez beaucoup de peuples primitifs et spécialement chez les Sémites un sens religieux, expiatoire, est spontanément reconnu à l'offrande de la vie et du sang. Ci-dessus, col. 664. Il ne s'ensuit pas que l'immolation ou la destruction soit pour autant l'essence du sacrifice.

L'étude des sacrifices lévitiques, même sanglants, « invite à voir dans l'immolation une condition nécessaire du sacrifice sanglant, beaucoup plus qu'un acte partageant avec l'oblation le rôle de partie essentielle et proprement constitutive ». M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, p. 679.

L'immolation n'est pas, dans les textes anciens, considérée comme un acte réservé au prêtre, donc proprement sacerdotal. Le rôle essentiel de celui-ci commence avec l'oblation du sang et la combustion des chairs. Offrir le sang, faire passer les chairs par le feu en la jouissance de Dieu, voilà son acte principal. Que peut-il offrir de plus précieux au Créateur : « Le sang, c'est l'âme. » Deut., XII, 23; « L'âme de la chair est dans le sang, et je vous l'ai donné pour l'autel, afin qu'il serve d'expiation pour vos âmes. » Lev., XVII, 11. Principe de la vie qui vient de Dieu, il lui appartient; il faut le lui rendre; c'est tout indiqué pour l'expiation, car, de par la volonté divine, il est constitué le substitut de l'homme pécheur. L'offrir, c'est offrir non seulement une vie animale, mais d'une certaine façon une vie humaine. Même dans le Lévitique, cependant, il n'est dit nulle part, que le pécheur doit être anéanti, et que le sang tiré des animaux immolés représente cet anéantissement. Tout comme le rite de l'oblation du sang, celui de la combustion dans l'holocauste signifie un hommage d'adoration; il en est de même dans les sacrifices qui ne comportent point d'immolation, c'est-à-dire les sacrifices dont la matière est un aliment végétal *minehâh*. « Dans ces sacrifices, il n'y a qu'un seul rite fondamental : la combustion sur l'autel des holocaustes, s'il s'agit de substances solides, l'effusion autour de l'autel, s'il s'agit de libations de vin. Or, ce rite correspond non à l'acte de destruction qu'est l'immolation de la victime dans le sacrifice sanglant, mais à l'acte de donation qu'est la combustion de ses chairs ou de ses graisses choisies, sur l'autel. Le froment ni le vin ne subissent une destruction voulue pour elle-même; ce froment n'est brûlé, ce vin n'est répandu que pour être donnés symboliquement à Dieu, représenté par l'autel et le feu sacré et passer en sa jouissance. » M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, p. 678.

D'ailleurs, le développement de la Révélation le montrera, le sacrifice que Dieu demande surtout, selon les prophètes et les psalmistes, et qu'il agrée en hommage d'adoration et d'expiation, ce n'est point la mort du pécheur, la destruction de l'œuvre divine, c'est le sacrifice du cœur, la réparation morale : « Les sacrifices de Dieu, c'est un esprit brisé. » Ps., LI, 19. « Dieu n'a pas fait la mort, dit l'auteur de la Sagesse, et il n'éprouve pas de joie de la perte des vivants. Il a créé toutes choses pour la vie... » Sap., I, 13. L'oblation du Christ sur la croix, en tant qu'elle est un sacrifice agréable à Dieu, est à distinguer de l'immolation criminelle accomplie par les juifs. C'est l'oblation volontaire et aimante de la passion et de la mort en croix.

Les Pères l'ont compris et ont dit que le sacrifice parfait ne consiste pas dans la mort comme telle, mais dans les sentiments de la victime qui s'offre à la mort : *Christus Deo se dicitur obtulisse, dum occidi se passus est, in Dei Patris sui voluntate perdurans.* Ambrosiaster, *In Eph.*, V, 2, *P. L.*, t. XVII (1845), col. 394; et encore : *Immeritus qui occiditur placet Deo, non quia occiditur, sed quia usque ad mortem justitiam conservavit.* Saint Thomas reconnaîtra le caractère sacrificiel de l'eucharistie, tout en renonçant à y voir une destruction et en y affirmant seulement une certaine image représentative de la vraie immolation réalisée au Calvaire. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIII, a. 1. Ainsi donc, peut-on conclure avec M. Lepin, faire consister essentiellement le sacrifice en un acte de destruction et de mort, comme si l'homme n'avait pas de meilleur moyen d'honorer Dieu ou de reconnaître la souveraine justice que de se détruire, « cela ne paraît point répondre à l'essence profonde de la religion

humaine, ni du sacrifice qui en est l'expression. Pas plus que le sentiment du péché, l'adoration ne portera donc l'homme à anéantir l'être qu'il a reçu, comme si c'était la meilleure manière d'honorer l'être divin. Son mouvement le plus profond sera au contraire, d'attester qu'il tient cet être du Créateur et de le tendre de désir, d'intention, de volonté efficace à celui qui est sa fin suprême, comme il est son premier principe. C'est la seule façon, glorieuse à Dieu, de reconnaître son souverain domaine. Le sacrifice de l'homme ne sera pas un acte de destruction séparant violemment la créature du Créateur, mais un acte d'*oblation* ou de *donation* qui la fasse entrer dans une communion intime avec lui ». M. Lepin, *La messe et nous*, p. 74. Une fois le péché intervenu, l'oblation du pécheur devra traduire en un symbole convenable sa volonté de réparation : d'où la place, sinon nécessaire, du moins fort convenable de l'oblation du sang, pour symboliser l'amour souverain dû à Dieu jusque dans la souffrance et la mort en compensation du péché.

2° *Essai d'une définition plus adéquate du sacrifice, en conformité avec les données de l'histoire des religions, des données scripturaires et traditionnelles.* — Le sacrifice proprement dit est un acte de culte extérieur dans lequel l'homme, sous le symbole d'une oblation visible, signifie l'acte intérieur de religion par lequel il s'offre lui-même en hommage à Dieu, en vue de s'unir plus intimement à lui.

1. *C'est un signe.* — Il faut le placer d'abord dans la catégorie *des signes :* il est significatif d'un hommage tel qu'il est dû à Dieu par l'espèce humaine. Il convient à celle-ci, composé de corps et d'âme, d'offrir à Dieu un hommage intégralement humain. La religion humaine, selon saint Thomas, est avant tout intérieure; Notre-Seigneur en disant : « Dieu est esprit et qui l'adore, le doit adorer en esprit et en vérité », ne parle que de ce qui dans le culte a primauté et valeur en soi. « Révérer Dieu et l'honorer, c'est, en fait, lui assujettir notre esprit, qui trouve en cela sa perfection. Mais, pour rejoindre Dieu, l'esprit humain a besoin d'être guidé par le sensible... Le culte divin requiert donc nécessairement l'usage des réalités corporelles, comme de signes capables d'éveiller en l'âme humaine les actes spirituels par lesquels on joint Dieu. Ainsi la religion a bien au premier rang des actes intérieurs qui par eux-mêmes lui appartiennent; mais elle y ajoute à titre secondaire des actes extérieurs ordonnés aux premiers. Ainsi « les offrandes extérieures ne sont point présentées à Dieu pour subvenir à une indigence, mais en signe de certaines œuvres intérieures et spirituelles, par elles-même agréées de lui. D'où ce mot d'Augustin : le sacrifice visible est le « sacrement », c'est-à-dire le signe sacré du sacrifice invisible. » Ce serait dérision. au lieu d'y voir des symboles et d'y chercher un éveil spirituel, de s'y attacher comme à des valeurs en soi indépendamment de leur référence à l'hommage spirituel qu'ils représentent. IIª-IIæ, q. LXXXI, a. 7. Voilà, marquée dans l'économie d'une religion humaine, la place et le caractère relatif des actes extérieurs et par conséquent des sacrifices proprement dits. Ce sont essentiellement des signes sensibles, relatifs à notre religion intérieure. Considérés dans leur référence au culte intérieur qu'ils expriment et stimulent, ils ont une valeur propre, celle de signifier parfaitement l'étendue de notre dépendance, corps et âme, envers Dieu. Ainsi compris dans sa complexité, le sacrifice proprement dit implique un double élément, le signe expressif — l'élément extérieur et visible — la chose signifiée — l'élément intérieur, l'hommage spirituel de dépendance. Sans aucun doute, l'élément intérieur est principal. « Ce qui compte dans le sacrifice, ce n'est pas le prix de la victime immolée, mais sa signification d'honneur rendu au souverain maître de l'univers... Le sacrifice qu'il faut à Dieu, c'est l'esprit affligé, c'est l'oblation spirituelle que l'âme fait d'elle-même à Dieu, principe de sa création, et sa fin béatifiante. Tel est, nous le savons, l'ordre des actes extérieurs de religion aux actes intérieurs. » *Ibid.*, q. LXXXV, a. 2. Si cet élément spirituel fait défaut, en conséquence d'une déformation formaliste de la religion, le sacrifice est vain. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la condamnation des psalmistes et des prophètes touchant le formalisme des rites sacrificiels. Plus la religion devient parfaite, plus elle se spiritualise, et plus aussi elle se rend compte du caractère secondaire de l'aspect visible et extérieur du sacrifice! Mais, si secondaire que soit cet aspect, il est requis pour constituer le sacrifice proprement dit, hommage intégralement humain à la divinité.

Aussi distinguera-t-on celui-ci de l'hommage purement intérieur, comme sont les actes de soumission, d'obéissance qui ne s'extériorisent point. « Cette remarque a son application théologique en ce qui concerne le sacrifice du Sauveur. On ne peut le dire permanent, du simple fait que son hommage intérieur de dévotion, commencé avec le premier instant de sa vie, demeure éternellement actuel. » S. Thomas, *Somme théologique*, *La religion*, t. I, trad. de L. Mennessier. Par l'intensité de sa religion intérieure pleine d'obéissance et d'amour au Père céleste, Jésus pourra être le parfait religieux et glorificateur de son Père, sans pour cela offrir à chaque instant un sacrifice proprement dit.

2. *C'est une donation sensible.* — Essentiellement significatif ou symbolique, le sacrifice est dans son caractère le plus général une *donation sensible*, expressive d'une donation ou d'un hommage intérieur, réservé à Dieu.

« Venant à signifier au dehors nos sentiments intérieurs de respect, nous donnons certaines marques de révérence aux créatures éminentes et cela va jusqu'à l'adoration. Mais il est une chose qu'on réserve absolument à Dieu, c'est le sacrifice... Qui eut jamais, dit Augustin, l'idée d'offrir un sacrifice à un être qu'il ne sût, pensât ou imaginât être Dieu? » *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. LXXXIV, a. 1. Ainsi le sacrifice est l'acte essentiellement symbolique du culte qui n'est dû qu'à Dieu : « Pour affermir en nous par des moyens sensibles l'idée de la transcendance de Dieu sur toutes choses, il nous faut lui donner des témoignages d'honneur tout à fait à part... Le sacrifice a lui-même, parmi les autres actes religieux, quelque chose de spécial : les marques d'honneur telles que génuflexion, prostration et autres de ce genre peuvent être rendues à des hommes, bien que l'intention soit alors différente. Mais le sacrifice est ce que l'on a toujours réservé à Dieu, ou à qui l'on tenait pour tel. » *Cont. gent.*, l. III, c. CXX.

Ce pourra être un geste analogue à celui du vassal qui fait hommage à son suzerain d'une partie de ses biens : « La raison porte donc naturellement l'homme à faire usage de certaines choses sensibles qu'il offre à Dieu en signe de sujétion et de l'honneur qu'il lui doit. C'est l'analogue de ce que font les vassaux qui reconnaissent par des offrandes le domaine de leur seigneur. C'est à cela que se rapporte l'idée du sacrifice... » *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. LXXXV, a. 1. Mais l'oblation sacrificielle devra porter en elle-même sa signification d'hommage religieux, réservé à Dieu. « Selon la vraie foi, Dieu seul est créateur de nos âmes et en lui seul aussi réside notre béatitude spirituelle. Dès lors, ne devant qu'au Dieu souverain l'offrande du sacrifice spirituel, nous devons également n'offrir qu'à lui seul les sacrifices extérieurs, de même que « dans la prière et la louange, nous faisons monter nos « paroles vers celui à qui nous offrons en notre cœur les

« choses mêmes qu'elles signifient. » (S. Augustin.) Nous voyons d'ailleurs, en tout État, observer l'usage d'honorer le chef souverain de quelques marques particulières, que ce serait un crime de lèse-majesté de déférer à quelqu'un d'autre. » *Ibid.*, a. 2.

Que cette philosophie du sacrifice, *donation* ou *oblation symbolique à signification essentiellement latreutique* ait chance de dégager l'idée fondamentale contenue en tout sacrifice, ceci apparaît si l'on considère et les sacrifices les plus anciens, et les sacrifices autorisés par la Révélation et les enseignements des Pères, de la liturgie et des théologiens sur ce point.

On pouvait déjà le déduire, avec M. Lepin, des termes qui ont été consacrés le plus anciennement, non seulement chez les Latins et chez les Grecs, mais chez les Hébreux eux-mêmes pour désigner l'acte sacrificiel. « Les Latins avaient coutume de dire : *offerre*, « présenter », « porter devant » Dieu; « offrir » à Dieu. A quoi répond chez les Grecs, le verbe προσφέρω, « offrir », d'où le substantif προσφορά « offrande » pour désigner le sacrifice... Chez les Hébreux, tandis que *zâbaḥ* et *saḥat* « mettre à mort », « égorger », convenaient particulièrement au sacrifice sanglant, l'idée d'offrir un sacrifice en général s'exprimait par un vocable qui correspond exactement à *offero* et προσφέρω : savoir, *hiqᵉrîb*... « faire approcher », « amener », présenter, d'où *qorbân*, « oblation », « sacrifice », soit sanglant, soit non sanglant... » M. Lepin, *La messe et nous*, p. 62-68.

L'histoire des religions confirme ces données philologiques. Voir A. Vincent, *La religion des judéo-araméens d'Éléphantine*, 1937, p. 184 sq., dont nous résumons les conclusions. Chez les Assyro-Babyloniens le sacrifice est un don, un présent et l'une des expressions les plus courantes des tablettes rituelles est la suivante : « Devant telle ou telle divinité, tu feras un présent. » De même, chez les Hébreux, c'est un tribut au Maître. Pour Israël, comme pour les autres Sémites, ce tribut se manifeste sous la forme d'un don alimentaire. De ce point de vue du don, commun à tous les sacrifices, le Lévitique insistera sur la perfection de la chose offerte, qu'il s'agisse des qualités de la victime immolée, ou de la pureté de la farine offerte en oblation. L'idée d'offrande se retrouve sous le mot *qorbân*, employé aussi bien pour désigner les sacrifices sanglants, que les offrandes pacifiques et les sacrifices expiatoires. Le terme n'existe que dans le Lévitique, les Nombres et Ézéchiel. A. Vincent, p. 184, souligne le texte, Lev., II, 1 : « Lorsque quelqu'un présentera comme offrande à Jahvé une oblation, son offrande sera... ». Le sacrifice dans ce chapitre est rangé dans la catégorie générale des dons, à côté des oblations de céréales, II, 1, des prémices, II, 12. Le mot *mineḥâh*, dans sa signification première, évoque, Gen., IV, 3, 4, l'idée d'offrande aussi bien pour les offrandes de fruits de Caïn, que pour les sacrifices sanglants d'Abel.

Que d'ailleurs ces offrandes extérieures doivent traduire des sentiments intérieurs, c'est ce que nous ont déjà dit les prophètes, les psalmistes, les hagiographes, et ce qu'a parfaitement exprimé le Christ. Cf. ci-dessus, col. 654 sq.

La liturgie chrétienne, interrogée dans ses plus anciens documents, le confirme à son tour. Voir art. MESSE, t. X, col. 963. Cette conception du sacrifice-don n'est-elle pas sous-jacente aux prières du canon romain après la consécration : « Se souvenant de la passion... le peuple chrétien offre au Père la seule victime digne de lui, le pain et le vin devenus le corps et le sang de son Fils. Il est demandé que cette offrande soit agréée comme l'ont été les dons d'Abel, le sacrifice d'Abraham et l'oblation de Melchisédech. Qu'elle soit donc portée par l'ange de Dieu sur son sublime autel en présence de la divine majesté, afin que, participant à cet autel pour recevoir le corps et le sang du Christ, les fidèles soient remplis de toute grâce et de bénédiction céleste. » Cf. P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, 1923, p. 18 sq.

D'autre part, les enquêtes convergentes du P. de La Taille, de M. Lepin, et de nous-même, art. MESSE, t. X, col. 964-1085, aboutissent à la même conclusion : la théorie du sacrifice-destruction est récente et sans fondement suffisant; celle du sacrifice-oblation, au contraire, est garantie par le témoignage des Pères et des théologiens; elle répond mieux à la tradition dans son ensemble.

3. *C'est un acte réservé à la divinité.* — Tout sacrifice est une oblation sensible; mais toute oblation n'est pas un sacrifice. Il faut donc définir l'élément spécifique par quoi la simple offrande se différencie du sacrifice.

Le mot oblation évoque l'idée de la simple présentation d'une chose offerte spontanément à Dieu; le sacrifice impliquera plus que cette simple présentation, mais une manière d'offrir, une *action sacrée*, qui, en vertu de l'usage, ou d'une institution humaine ou divine, sera significative d'hommage réservé à Dieu. « Il y a sacrifice proprement dit, écrit saint Thomas, quand les choses qu'on offre à Dieu sont le sujet d'une action comme était la mise à mort des animaux ou comme est la fraction, manducation et bénédiction du pain. Le nom même de *sacrifice* l'indique qui vient de FAIRE quelque chose de SACRÉ. » IIa-IIæ, q. LXXXV, a. 3, ad 3um. Par l'oblation sacrificielle, on retire quelque chose à son usage profane, pour le faire passer symboliquement au domaine de Dieu et traduire par là le don religieux de soi-même à Dieu. Ainsi, remarque M. Lepin : « Le sacrifice comporte d'abord une action et comme un petit drame. La chose sacrifiée n'est pas seulement présentée, elle est donnée effectivement à Dieu et comme transférée en sa jouissance d'une manière sensible. D'autre part, on peut dire qu'en faisant cette donation effective ou pragmatique, l'homme témoigne sensiblement qu'il se donne lui-même personnellement à son Créateur dans l'intention de le glorifier et de réaliser avec lui l'union parfaite pour laquelle il a été créé. » M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, p. 740.

L'usage a d'abord synthétisé dans un même geste symbolique tout le mouvement de l'âme humaine : c'est ainsi que le sacrifice des prémices, que l'holocauste et la *minehâh* ont pu être tenus pour des sacrifices capables non seulement d'adorer, de remercier Dieu, mais de l'apaiser et d'expier les péchés. Puis, avec le développement de la conscience du péché, des rites d'expiation plus appropriés ont été trouvés par l'humanité pécheresse. Et ces rites ont souligné plus éloquemment le renoncement, la douleur, la souffrance de l'âme pécheresse.

Ainsi les manières de présenter les offrandes sacrificielles, tout en dépendant pour une bonne part, des conventions humaines ou de l'institution divine, pour revêtir une forme proprement significative de l'hommage dû à Dieu, se sont dans une certaine mesure accommodées et aux sentiments divers qu'elles avaient à exprimer, et à la mentalité des peuples qui les utilisaient. De là en même temps la variété, et une certaine homogénéité de ces rites.

II. LES ORIGINES HUMAINES ET DIVINES DU SACRIFICE. — 1° *Origines psychologiques du sacrifice.* — Comme la religion dont il est une des expressions possibles les plus caractéristiques, le sacrifice a sa racine profonde dans la psychologie. Une logique spontanée pousse l'âme à agir envers l'Être divin dont elle se sent dépendante comme envers un supérieur. Consciente de son indigence, elle fait le geste de la pauvreté, elle demande, elle prie; consciente aussi de

sa dépendance à l'égard de celui qui est son principe et sa fin; elle tend à entrer en relations d'amitié avec son Dieu; elle lui fait des présents, elle lui fait des sacrifices. Prières et sacrifices sont des formes indépendantes et *sui generis* du culte; toutes deux expriment des besoins variés de l'âme humaine : demander et donner. Tous les deux traduisent le besoin d'exprimer fortement la religion intérieure qui déborde extérieurement et s'épanouit en des paroles ou des actions. L'historien des religions reconnaît par ses enquêtes l'existence « de l'instinct du sacrifice ». « Que le dieu soit père, ami ou tyran, l'âme croyante paraît avoir comme l'instinct du sacrifice. Mue par l'amour, elle veut faire hommage de ce qu'elle a de plus précieux, inspirée par la crainte, elle veut acheter par un abandon partiel de ses biens, la possession paisible du reste. » Pinard de La Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. II, p. 199. Cet auteur n'a pas de peine à éclairer cette idée par les coutumes de l'Orient, où le pauvre ne se présente jamais les mains vides devant le cheikh de la tribu. L'offrande pourra être de valeur minime; ce sera toujours un gage de bonne volonté, un témoignage de soumission, une marque de déférence et aussi l'espérance inexprimée que des bienfaits sans nombre payeront au centuple l'humble sacrifice. Cf. A. Vincent, *op. cit.*, p. 187.

2° *Ce qu'il y a de naturel et de conventionnel dans les sacrifices.* — En partant du fait religieux universel du sacrifice et de la tendance spontanée de la raison à faire usage de certaines choses sensibles en signe de la sujétion et de l'honneur qu'elle doit à Dieu, il faut en conclure avec saint Thomas que l'oblation sacrificielle est conforme à la nature humaine. IIa-IIæ, q. LXXXV, a. 1. Encore faut-il préciser et distinguer avec le saint docteur : Il est des choses qui, prises en général, sont de droit naturel et dont les déterminations relèvent du droit positif. Ainsi est-il naturel aux hommes d'exprimer leur religion par des signes, d'utiliser leurs biens pour témoigner leur dépendance envers Dieu et, dans ce but, d'offrir des sacrifices : l'accord est universel sur ce point. Mais la détermination des signes sacrificiels relève de la libre convention des hommes; elle est d'institution humaine ou divine. Saint Thomas ne semble connaître aucun mode quelconque d'offrande qui aurait de soi, indépendamment d'une institution humaine ou divine, valeur absolue et universelle d'hommage divin, qui serait dictée par la loi naturelle. *Loc. cit.*, a. 1 et 2. A l'institution positive de fixer les modalités qui feront de telle oblation ou tel rite, un hommage essentiellement réservé à Dieu. Étant donné que le sacrifice a caractère d'acte public de culte pour un groupe religieux donné, famille, clan, nation, etc., sa fixation doit prendre une forme connue de tous.

3° *Ce qui revient à Dieu dans l'institution des sacrifices juifs et chrétiens.* — Étant donné que le sacrifice est comme un geste naturel d'hommage qui va de l'homme à Dieu, il peut être normalement laissé à la spontanéité de la nature et alors il ne remonte à Dieu que dans le sens où Dieu est auteur de la nature humaine. Toutefois, s'il n'est point nécessaire que le rituel des sacrifices soit immédiatement d'origine divine, il sera tout à fait convenable que, dans l'économie progressive de la révélation, le représentant de Dieu détermine, au nom de celui-ci, par quels rites il veut être spécialement honoré. Est-ce à dire que l'institution divine va innover de tout point? Cela ne serait guère conforme à la sagesse de la pédagogie divine. Au fait, la constatation des ressemblances de noms et de rituels sacrificiels chez les Hébreux, les Phéniciens et les Babyloniens, montre que certains gestes sacrificiels ont été utilisés communément par les peuples les plus divers dès la plus haute antiquité. Il n'est point nécessaire d'en attribuer la première institution à Dieu jusque dans leurs détails : « Tous ces usages en partie communs à tous les Sémites nomades, ou demi-nomades, Moïse les a connus et agréés de la part de Dieu. » M.-J. Lagrange, dans *Revue biblique*, 1901, p. 615.

Les Pères de l'Église ont souligné le caractère pédagogique de l'institution sacrificielle. Ainsi saint Jean Chrysostome, parlant des cérémonies des juifs, sacrifices, purifications, etc. : « Tout cela, disait-il, doit son origine à la grossièreté des gentils. Dieu, en effet, pour allécher ceux qu'il voulait amener à lui, a consenti à être honoré par le culte rendu jadis aux idoles, se contentant de le perfectionner un peu, afin d'élever insensiblement les hommes à des notions plus sublimes. » *P. G.*, t. LVI, col. 66. Sur cette pédagogie des sacrifices, voir S. Jérôme, *In Galatas*, IV, 8, *P. L.*, t. XXVI, col. 375-376; Eusèbe de Césarée, *Dem. evang.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. XXII, col. 55; Théodoret, *Serm.*, VII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 997; S. Grégoire de Nazianze, *Or. theol.*, V, 25, 26, *P. G.*, t. XXXVI, col. 160-161 : « Dans l'histoire de l'univers, il y a eu deux grandes révolutions qu'on appelle les deux Testaments : l'une a fait passer les hommes de l'idolâtrie à la Loi, l'autre de la Loi à l'Évangile... Dieu n'a pas voulu que ses bienfaits nous fussent imposés de force, mais qu'ils fussent reçus volontairement. Aussi il a agi comme un pédagogue et un médecin, supprimant quelques traditions ancestrales, en tolérant d'autres. Qu'est-ce que je veux dire par là? Le premier Testament a supprimé les idoles, a toléré les sacrifices; le second a supprimé les sacrifices, ainsi les hommes ont accepté la suppression imposée, et ont abandonné cela qui avait été toléré : les uns les sacrifices, les autres la circoncision, et de païens, ils sont devenus juifs, et de juifs, ils sont devenus chrétiens et par ces changements partiels, ils ont été entraînés comme furtivement à l'Évangile. »

Aux historiens des religions de dire les rites empruntés au milieu ambiant et agréés par Dieu; voir Pinard de La Boullaye, *Les infiltrations païennes dans l'ancienne Loi d'après les Pères de l'Église*, dans *Rech. de science relig.*, t. IX, 1919, p. 197-221. Au théologien de souligner comment, sous l'inspiration divine, les auteurs sacrés ont perfectionné, purifié, le sens des rites existant, en les orientant vers le vrai Dieu, et en insistant de plus en plus sur la nécessité de la religion intérieure qu'ils devaient traduire. La nouveauté de l'institution sacrificielle divine est plutôt dans l'inspiration monothéiste et morale qui est infusée aux rites, que dans l'élément visible lui-même de ces rites. Aussi cette inspiration ne s'exercera-t-elle point seulement au début dans la fixation d'un rituel et du principe extérieur qui en fera la valeur. Elle continuera à défendre l'âme juive contre les deux écueils qui la menaçaient : l'idolâtrie et le formalisme; égarer ses sacrifices sur les dieux de néant du paganisme, ou croire satisfaire le vrai Dieu par des oblations de choses ou de vies matériellement précieuses sans le retour de l'âme et le don de soi-même. De là procède la prédication des prophètes sur la vanité des sacrifices, s'ils ne sont point accompagnés des dispositions morales que le vrai Dieu réclame. Cf. A. Vincent, *op. cit.*, p. 186-197.

De là encore l'orientation des âmes vers l'intelligence du sacrifice spontané, volontaire du Juste souffrant en attendant que vienne celui qui devait non seulement prêcher le culte en esprit et en vérité mais l'incarner dans l'oblation, pleine d'amour et d'obéissance à son Père, du sacrifice parfait pour le péché.

III. LES FINS IMMÉDIATES ET DERNIÈRES DU SACRIFICE. — Les oblations sacrificielles sont présentées à

Dieu en hommage de dépendance, avec les intentions les plus diverses, dans le but toujours d'être agréable à Dieu, en vue de nous le rendre bienveillant et propice et de resserrer ainsi la familiarité intime avec lui.

1° *Le sacrifice visible est essentiellement latreutique. Il doit aussi, dans l'état de péché où se trouve l'humanité, s'envelopper d'une intention et d'une forme réparatrices.* — Le premier devoir de l'homme, c'est de reconnaître qu'il tient tout du Créateur, qu'il doit confesser le domaine de celui-ci sur tout ce qu'il a reçu; il le fait par les oblations sacrificielles où, sous la forme sensible qui lui convient, il se voue à Dieu : « Avant tout, l'homme se doit à Dieu. Il lui doit le retour de tout ce qu'il en a reçu. Au Dieu qui lui a tout donné, il se donne tout entier. Et, pour en être agréé, il prie. Il prie pour que Dieu tire à soi ce qui nous vient de lui, et pour que Dieu garde à soi ce qui lui est consacré. Latrie, eucharistie, impétration se donnent la main et se prêtent un mutuel appui dans cette première démarche de l'homme vers son Dieu. Mais l'homme, n'étant pas un esprit pur, a besoin de traduire ce don intérieur de soi dans un rite extérieur qui le symbolise. Il fera donc hommage à Dieu d'un don matériel dont toute la raison d'être soit de représenter et d'attester l'intime consécration de son âme. » M. de La Taille, *Esquisse du mystère de la foi*, p. 2; cf. M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, p. 738, 675-678, 172-176, 197.

Le même geste sacrificiel à l'origine pourra se prêter à exprimer indistinctement les intentions les plus diverses. Ainsi en fut-il longtemps sans doute pour les sacrifices de prémices et pour l'holocauste.

L'holocauste et le sacrifice d'encens apparaissent avant tout dans le Lévitique comme des sacrifices d'adoration et d'amour. Lev., I-IV. Saint Thomas reconnaît en ce sacrifice latreutique le sacrifice parfait. Son excellence lui vient de ce que, par la combustion, il passe tout entier dans le domaine de Dieu. Cela signifie que, « de même que la victime consumée tout entière monte en vapeur vers le ciel, ainsi l'homme entier, avec tout ce qu'il possède, appartient à Dieu, et doit être offert à Dieu ». Ia-IIæ, q. CII, a. 3, ad 8um.

Dans le sacrifice pacifique, Lev., VII, 11-15, l'âme exprime ses élans d'actions de grâces et son attente de nouveaux bienfaits.

Dans le sacrifice propitiatoire ou de réparation pour le péché, Lev., IV-VII, l'âme pécheresse traduit, d'une façon onéreuse et douloureuse en quelque façon, sa volonté de réparation et de satisfaction pénale. L'intention d'expier la faute par l'hommage d'une victime substituée à l'homme coupable était apparue depuis longtemps avec la conscience du péché, particulièrement dans le monde sémite.

Ainsi s'incarnent dans le sacrifice sous ses formes variées, soit en même temps, soit successivement et spécialement, les différents mouvements religieux de l'âme : adoration, action de grâces, réparation pour le péché, demande. On y retrouve les mêmes intentions que dans la prière, car le sacrifice est une façon de prière qui s'incarne en un geste expressif de donation.

En résumé, tout sacrifice n'est pas nécessairement, essentiellement, principalement expiatoire. L'expiation et la réparation sont une des fins nécessaires du sacrifice sous le régime du péché; mais elles ne sont point la fin essentielle à tout sacrifice. Celui-ci est essentiellement latreutique.

2° *Le sacrifice est aussi propitiatoire.* — Le but de la donation sacrificielle, c'est d'être agréée, de rendre ainsi Dieu bienveillant et propice, en vue d'entrer en une communion plus intime avec lui.

Il ne saurait faire de doute que l'homme en offrant des sacrifices, en y incarnant l'élan de sa religion intérieure, escompte l'agrément divin et avec lui la bienveillance et le pardon. Il ajoute à son offrande dans ce but ses supplications. Parfois, l'offrant escomptera l'agrément divin et les bons effets infaillibles du sacrifice, à bon compte, en présentant de nombreuses victimes avec les qualités physiques requises. Mais Dieu lui fera savoir par ses prophètes qu'il n'accepte ses oblations que si elles sont accompagnées des dispositions morales convenables. Am., V, 22 et IV, 4, etc.: Jer., XIV, 10; Ps., XX, 4; LXXVII, 8-10; Lev., I, 3-4, etc.

Mais si, selon l'esprit de l'institution, les rites sont accomplis et traduisent véritablement les sentiments du cœur qu'ils doivent exprimer, l'agrément divin est escompté comme normal, comme la réponse certaine de la miséricorde divine à l'appel de l'homme. Il va de soi, rien ne le marque expressément : « L'acceptation divine est simplement corrélative à l'acte de donation : c'en est un autre aspect, la face vue du côté de Dieu, la réponse de Dieu : elle ne s'en distingue pas réellement, mais s'y trouve renfermée implicitement. » M. Lepin, *op. cit.*, p. 685.

Cependant, tout escompté qu'il soit, cet agrément demeure incertain, car il dépend de la miséricorde divine. Aussi, l'Écriture souligne-t-elle fortement les témoignages miraculeux de l'agrément divin, lorsqu'il est accordé à l'homme.

Une fois agréées, les oblations appartiennent à Dieu seul, et sont sanctifiées par lui. Ainsi consacrées, elles peuvent nous revenir sur la table de Dieu, chargées de forces divines et nous faire ainsi communier à la vie divine.

« L'homme peut avoir l'air de n'offrir que ses richesses matérielles, mais, à travers leurs médiations, c'est lui-même qu'il présente : on dirait que ses biens font la route avant lui, et qu'il les envoie en ambassade rejoindre le Dieu qu'il rejoindra bientôt lui-même. C'est que l'oblat est l'image de notre âme toute donnée. Quoi d'étonnant que cette hostie ainsi offerte à Dieu et agréée par lui devienne tout entière chose divine, puisse ensuite, en faisant la route inverse, servir de sacrement et, par la communion, nous apporter le gage des bienveillances et des protections d'en haut. » Masure, *Le sacrifice du chef*, p. 52. Les sacrifices de communion, Lev., III, 1-19; VII, 11-34; XXII, 21-28, marquent d'une façon sensible ce désir de l'homme de resserrer l'alliance et l'intimité avec Dieu dans le sacrifice. Certains sacrifices ne comportent point, il est vrai, cette consommation et cette perfection extérieure et sensible. Mais tous tendent cependant, sans l'exprimer directement, à réaliser l'intimité et la rencontre avec Dieu. C'est le but dernier du sacrifice, produit par lui, même indépendamment de la communion : *Verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhæreamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni quo veraciter beati esse possimus.* S. Augustin, *De civ. Dei*, l. X, c. VI, *P. L.*, t. XLI, col. 283.

Ainsi, la communion n'est point un rite essentiel aux sacrifices, puisqu'elle manque en fait dans bon nombre de ceux-ci; elle ne fait qu'appliquer plus profondément l'effet produit par eux.

En résumé, le sacrifice est une donation sensible, significative d'une donation intérieure en vertu d'une institution humaine ou divine, dans laquelle l'homme, en signe d'hommage à Dieu (adoration, action de grâces, impétration, expiation), renonce à un bien précieux pour l'offrir au maître souverain, dans l'espoir que son oblation agréée lui rendra Dieu bienveillant et propice et lui procurera l'alliance ou l'intimité religieuse qu'il recherche.

III. CLASSIFICATION DES SACRIFICES. — 1° *Sacrifices proprement dits, ou sacrifices visibles, et sacrifices improprement dits ou sacrifices invisibles, sacrifices moraux.* — En partant de la notion de sacrifice, on

réservera le nom de sacrifice, au sens strict du mot, aux sacrifices qui sont un hommage intégralement humain à Dieu : ce sont les sacrifices visibles, tels que la nature humaine les exige (*Sacrificium visibile, sicut hominum natura exigit. Concil. Trid.*, sess. xxii, c. i et can. 1. Denz.-Bannw., n. 938, 948). Ils ont, comme élément principal, les dispositions morales qu'ils traduisent, mais ils requièrent, comme élément secondaire et relatif, pourtant essentiel, le signe qui les exprime au dehors.

Le sacrifice invisible ou moral, tout en ayant valeur en soi, tout en étant l'élément principal de ce que l'on appelle strictement le sacrifice, ne le constitue pas adéquatement et ne peut être appelé sacrifice qu'au sens large.

C'est de ce sacrifice intérieur et spirituel que saint Augustin parle surtout dans le texte ci-dessus, quand il définit le sacrifice toute œuvre accomplie dans le but de nous unir à Dieu.

Cette union se produit par les sentiments extérieurs de la volonté. Là est l'élément principal du sacrifice. Le sacrifice visible est le sacrement, c'est-à-dire le symbole sacré du sacrifice invisible : *sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est. Ibid.*, c. v, col. 282. Dieu, qui repousse le sacrifice d'un animal égorgé, veut le sacrifice d'un cœur contrit, et le sacrifice qu'il veut est représenté par le sacrifice qu'il ne veut pas... « Ce que tous appellent sacrifice est le symbole du vrai sacrifice. De ce point de vue, la miséricorde est un vrai sacrifice. L'homme voué à Dieu est un sacrifice en tant qu'il meurt au monde afin de vivre pour Dieu. Notre corps mortifié par la tempérance en vue de Dieu est un sacrifice... La cité rachetée dans son ensemble, c'est-à-dire la société des saints, est le sacrifice universel dont Jésus-Christ est le grand prêtre, et dont le sacrement de l'autel est le signe et qui est offert pour faire de nous le corps d'une tête si noble. »

Dans ce sens large, saint Thomas dira semblablement : « Le fait même de vouloir contracter avec Dieu une union spirituelle, se rattache à l'honneur qu'on lui doit. C'est pourquoi tout acte vertueux prend raison de sacrifice, du fait qu'on l'accomplit pour entrer en la sainte société de Dieu. » IIª-IIæ, q. lxxxv, a. 3, ad 1um. Et encore : « Les biens de l'âme que l'homme offre à Dieu en un sacrifice intérieur, par la dévotion et la prière et autres actes internes de cette sorte : c'est là le principal sacrifice. » *Ibid.*, ad 2um. Ainsi tous nos actes de vertus pourront, dans une certaine mesure, de ce point de vue large, être appelés sacrifices. Mais on réserve avec raison le titre de sacrifices proprement dits, aux actes dont la seule vertu morale vient de ce qu'ils sont faits à l'honneur de Dieu. Seul l'acte extérieur d'offrande qui est l'acte officiel de la religion méritera, d'une façon spéciale et propre, le nom de sacrifice. Ce sacrifice proprement dit est spécialement destiné à représenter l'acte spirituel de religion qui constitue l'âme du sacrifice et nous unit à Dieu. *Ibid.*

2° *Sacrifices directs de biens intimes et personnels, ou sacrifices indirects de biens extérieurs.* — Tout sacrifice extérieurement offert est le signe du sacrifice intérieur, oblation spirituelle que l'âme fait d'elle-même à Dieu. Il vaut par le rapport qu'il a avec la religion intérieure qu'il incarne. Or, ce rapport sera plus ou moins direct selon les biens offerts. Car l'homme incarnera sa donation intérieure en l'offrande de biens extérieurs qu'il jugera particulièrement dignes d'être offerts. Il devra marquer alors par des cérémonies ou rites extérieurs qu'il renonce à ces biens, les consacre, et les fait porteurs de sa religion auprès de Dieu. Ce seront les sacrifices *indirects, rituels*, qui ont pour objet des victimes inconscientes.

Ou bien l'homme n'ira pas chercher au dehors l'objet de son offrande, il s'offrira lui-même, corps et âme, volontairement, personnellement, directement. Dans ce cas, il n'aura plus besoin de marquer sa délégation à l'objet offert par un rite compliqué; il n'aura qu'à exprimer d'une façon sensible et extérieure, par les gestes, les paroles, les attitudes, les démarches qui traduisent ordinairement et naturellement une volonté, sa donation intérieure.

Ainsi le don spontané, volontaire de la vie du Christ, son offrande de ses souffrances et de sa mort en réparation des péchés des hommes, par dévouement à Dieu et à ses frères, n'aura pas besoin pour acquérir une signification sacrificielle de s'extérioriser en des rites compliqués, mais de se traduire simplement dans la conduite extérieure de Jésus en sa passion. Cf. M. Lepin, *op. cit.*, p. 737 sq.

3° *Distinction des sacrifices indirects ou rituels d'après le Lévitique.* — Elle ne se fait point d'une façon tranchée en deux catégories : sacrifices sanglants et non sanglants. L'*holocauste* y apparaît en premier lieu : c'est le sacrifice d'adoration dans lequel la victime tout entière, gros ou petit bétail, est offerte à Dieu et est consumée totalement par le feu de l'autel. Lev., i, 1-17; vi, 1-6; xxii, 17-25.

Puis viennent les *offrandes agricoles*, le sacrifice de la *minehâh* où l'on offre des produits végétaux cultivés par l'homme et servant à sa nourriture. ii, 1-16. Ce sacrifice a pris peu à peu le sens et le caractère d'un substitut de l'holocauste. Num., xv, 1-16; Ez., xlv, 24; xlvi, 5-13; voir A. Vincent, *op. cit.*, p. 204-212.

Ensuite, apparaissent les *sacrifices d'expiation*, qu'il s'agisse du *ḥâṭ'âṭ* (sacrifice pour le péché commis plus ou moins involontairement, Lev., iv, 1-35; v, 1-13; vi, 17-23) ou du *'âšâm* (sacrifice appelé à expier une faute commise en connaissance de cause. Lev., v, 14-26; vi, 10; vii, 1-7). Ce sont des sacrifices d'animaux où l'expiation est attachée à l'oblation du sang. On n'oubliera pas que l'holocausc et la *minehâh* ont souvent joué dans l'antiquité israélite le rôle de ces deux sacrifices d'expiation. A. Vincent, *op. cit.*, p. 159 sq. Enfin le Lévitique signale les sacrifices de communion *zébaḥ*, vii, 11-34; iii, 1-17, offerts en action de grâces, vii, 12-15.

De ces rites divins, on saisit bien le trait commun : l'idée d'hommage religieux, de donation symbolique, les différences aussi les plus apparentes dans les buts poursuivis; mais « il ne semble pas que le Lévitique mette une grande différence, du point de vue divin, entre les sacrifices où le sang coule et ceux où il ne coule pas. Quant au concile de Trente, sess. xxii, c. i, il ne considère pas le sacrifice sanglant et le sacrifice non sanglant comme deux espèces du même genre, mais il les oppose, comme le dit si bien le P. Billot, *Sicut repræsentativum repræsentato* ». E. Masure, *op. cit.*, p. 35.

Au fond, ce qui importe du point de vue divin, même dans l'Ancien Testament, c'est beaucoup plus que la manière d'offrir, les buts poursuivis et l'esprit qui inspire l'offrande. Aussi les prophètes enveloppent-ils les formes les plus diverses de sacrifice dans une même critique si elles ne sont point accompagnées de l'oblation intérieure qui convient. Michée, vi, 6 et 7.

4° *Distinction dans la manière d'offrir le sacrifice direct ou personnel du Nouveau Testament.* — Dans le Nouveau Testament, l'oblation sacrificielle unique, ce n'est point une victime inconsciente qu'il faut marquer de signes expressifs de l'intention d'offrande, c'est le Christ qui, consciemment, se donne lui-même, c'est son oblation volontaire pour la gloire de son Père et notre salut, qui forme l'âme ou l'élément principal du sacrifice parfait. Sous quelque forme que sera offert le sacrifice parfait, il requerra avant tout

cette oblation intérieure. Mais cette oblation se traduira au dehors de deux manière différentes : *a)* par un minimum d'extériorisation symbolique sur la croix et ce sera l'oblation sanglante du Calvaire; *b)* par une action liturgique, qui sous le symbolisme expressif du pain rompu et du vin dans le calice d'une façon non sanglante, préfigurera à la Cène et commémorera à la messe l'oblation consommée au Calvaire. Ainsi l'on distinguera dans l'unique oblation du Nouveau Testament une double manière de l'offrir.

1. *Le sacrifice sanglant de la passion et de la mort du Christ.* — L'Église s'appuyant sur l'Écriture et la Tradition reconnaît une signification et une valeur sacrificielle de rédemption à la passion et à la mort du Christ. Saint Thomas exprime ainsi cette pensée : « Le Christ s'est offert lui-même dans la passion pour nous; et ce fait d'avoir enduré la passion volontairement, a été souverainement agréable à Dieu, comme provenant d'une souveraine charité. D'où il suit que la passion du Christ a été un véritable sacrifice. » IIIa, q. XLVIII, a. 3.

Au fait, l'oblation qui a commencé à la Cène, qui s'est manifestée diversement durant la passion et s'est consommée sur la croix, réalise excellemment la notion de sacrifice. Elle en implique les deux éléments intérieurs et extérieurs nécessaires : l'âme de ce sacrifice, c'est l'acte sacerdotal d'oblation, plein d'obéissance et d'amour, en vertu duquel Jésus fait le don total de sa vie et se dévoue à la mort; l'aspect sensible et extérieur de ce sacrifice, sans avoir rien certes d'un sacrifice rituel, ce sont les gestes, les paroles, les attitudes du Christ que traduisent au dehors, depuis la Cène jusqu'à la mort sur la croix, sa volonté de s'offrir, son abandon à la volonté du Père; c'est en un mot, le sang qui coule, non pas en tant que signe de l'immolation criminelle accomplie par les juifs, mais en tant que signe de l'acceptation spontanée par le Sauveur du sacrifice de sa vie.

Nous ne dirons donc pas que ce sacrifice de la passion et de la mort du Sauveur est permanent du simple fait que l'hommage intérieur de dévotion, commencé avec le premier instant de la vie, demeure éternellement actuel. Il manque à cet hommage intérieur, commencé avec l'incarnation, le minimum d'extériorisation et de signification requise, pour le sacrifice proprement dit. Il lui manque aussi la détermination positive venue de Dieu pour attacher à cet hommage la signification et la valeur de sacrifice rédempteur. D'après les données de l'Écriture et de la Tradition, c'est à la passion et à la mort du Christ, à l'oblation sanglante du Calvaire, qu'est attachée exactement cette signification et cette valeur.

Si nous refusons de confondre l'oblation proprement sacrificielle du calvaire, avec l'hommage journalier de la religion parfaite de Jésus, nous ne nions point que celui-ci, d'ordre moral, prépare le vrai sacrifice du Calvaire et en constitue l'âme. Avec M. Lepin, nous le reconnaissons volontiers : « De même que le Christ s'est offert dans les tourments de la passion, ainsi il a pu s'offrir et incontestablement il s'est offert, à chaque instant de sa vie mortelle, sous l'impulsion de la même charité sans borne, dirigeant vers le Père toutes ses puissances et tous ses actes humains, réalisant d'une manière idéale le sacrifice d'adoration, de louange, de glorification, d'amour, que la créature libre doit offrir d'elle-même au chrétien. » *Op. cit.*, p. 744.

On ne peut mieux marquer la continuité et l'excellence de la religion intérieure parfaite de Jésus, l'âme de tout vrai sacrifice. Mais là n'est point adéquatement le vrai sacrifice humain, la donation sensible et extérieure telle que Dieu l'a voulue pour la Rédemption du monde. Il nous paraît plus conforme au langage traditionnel de réserver le nom de sacrifice proprement dit à l'oblation réalisée dans la passion et la mort du Christ. Là est l'unique oblation sacrificielle offerte immédiatement par le Christ lui-même. L'oblation intérieure de Jésus, donnant toute sa vie, tout en étant infiniment glorieuse au Père et méritoire pour nous, reste de l'ordre des sacrifices moraux, qui ne réalisent pas adéquatement la notion de sacrifice.

2. *Le sacrifice non sanglant, rituel de la Cène et de la messe.* — La foi nous enseigne qu'à la Cène, Jésus s'est offert comme sur la croix; c'était le même sacrifice identique pour le prêtre et la victime, différent par le mode d'oblation, car, à la Cène, le Christ s'offre d'une façon non moins réelle, mais d'une façon rituelle, sous l'image préfigurative de son immolation réelle du lendemain. La Cène a tous les caractères du sacrifice rituel : « C'est l'oblation de la victime, actuellement et simplement destinée à être immolée, et rendue présente sous les signes figuratifs de cette immolation prochaine; comme telle dès maintenant offerte à Dieu en véritable sacrifice. » M. Lepin, *op. cit.*, p. 696. Cette représentation sensible marque à la fois la volonté de Jésus d'offrir son corps et son sang et son intention d'éterniser son offrande, de donner à l'humanité le sacrifice visible et rituel, approprié à sa nature; il met entre les mains de son Église la vérité et le mérite de sa propre oblation sous la forme du rite eucharistique, qui rappellera, représentera l'oblation sanglante du Calvaire. C'est le véritable sacrifice non sanglant de la nouvelle Alliance! Offrande symbolique, sous les espèces séparées du pain et du vin, de la personne vivante même du Christ : « Après avoir célébré la Pâque ancienne que la multitude des enfants d'Israël immolait en mémoire de la sortie d'Égypte, il a institué la Pâque nouvelle, savoir sa propre personne *(seipsum)* qui devait être immolée sous des signes visibles, par l'Église au moyen des prêtres en mémoire de son passage de ce monde au Père. » *Conc. Trid.*, sess. XXII, c. I, Denz.-Bannw., n. 938. « Et parce que, dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe, ce même Christ est contenu et immolé d'une manière non sanglante, qui s'est offert lui-même une seule fois sur l'autel de la croix, d'une manière sanglante, le saint concile enseigne que ce sacrifice est véritablement propitiatoire. C'est, en effet, une seule et même hostie, et le même l'offre maintenant par le ministère des prêtres qui s'offrit alors lui-même sur la croix, la seule différence étant dans la manière de l'offrir. » *Ibid.*, c. II, n. 940.

5° *Sacrifices vrais et sacrifices faux.* — Les vrais sacrifices, selon la Révélation, sont ceux qui sont offerts au vrai Dieu, selon les rites établis par l'Ancien ou le Nouveau Testament, et avec les dispositions morales convenables. Ils sont offerts par des ministres spécialement députés à cet office : les prêtres.

Les faux sacrifices sont ceux qui sont offerts aux idoles; les sacrifices qui ne sont pas offerts avec les dispositions morales convenables sont vains pour ceux qui les offrent ainsi.

IV. L'OBLIGATION MORALE ET RELIGIEUSE DES SACRIFICES. — En lui-même, le sacrifice est un hommage réservé à Dieu. C'est une dette spéciale que nous lui devons comme au Maître souverain de la vie et de la mort et de tous les biens que nous possédons. IIa-IIæ, q. LXXXV, a. 1 et 2. Étant l'acte spécial, caractérisé par ce fait qu'on l'accomplit à l'honneur de Dieu, il appartient à une vertu déterminée, la vertu de religion. Mais il peut, sous l'inspiration d'autres vertus, également ordonnées à promouvoir l'honneur de Dieu, s'enrichir pratiquement de finalités qui dépassent le simple acquittement d'une dette religieuse. Voir L. Menessier, *La religion*, p. 367.

Puisque l'offrande du sacrifice relève de la loi naturelle et que celle-ci oblige tous les hommes, tous sont donc tenus d'offrir le sacrifice à Dieu. Mais quel sacrifice? « Il y a, remarque saint Thomas, q. LXXXV, a. 4, deux sortes de sacrifice : le premier, le principal, est le sacrifice intérieur, à quoi tous sont tenus; car tout le monde est tenu d'offrir à Dieu une âme dévote. L'autre est le sacrifice extérieur qui se divise en deux. Il y a, en effet, un sacrifice dont toute la valeur morale réside en l'oblation des biens extérieurs, fait à Dieu en témoignage de soumission à sa divinité. L'obligation en est diverse pour ceux qui sont sous la Loi, ancienne ou nouvelle, et pour ceux qui n'ont pas vécu sous la Loi. Sous le régime de la Loi, des sacrifices déterminés sont obligatoires conformément aux prescriptions légales. Ceux, au contraire qui n'étaient pas sous la Loi, étaient tenus à certains sacrifices extérieurs qu'il devaient faire à l'honneur de Dieu; en convenance avec le milieu où ils vivaient. Mais ils n'étaient point obligés de manière déterminée à tel ou tel sacrifice. » A ces considérations, l'on objecte que les sacrifices ont le rôle de signes, et que ce genre de symboles échappe à bien des gens. C'est vrai, « et tous ne connaissent point explicitement la vertu des sacrifices, mais du moins en ont-ils une connaissance implicite, tout comme ils ont une foi implicite ». *Ibid.*, ad 2um. Ils sont tenus dans la mesure où ils savent.

V. VALEUR RELIGIEUSE RESPECTIVE DES DIFFÉRENTS SACRIFICES. — 1° *Les sacrifices anciens avant la Loi.* — Les peuples anciens ont incarné leur religion dans des rites sacrificiels qui cherchaient à balbutier les sentiments de dépendance, de reconnaissance, d'imploration, d'expiation qui étaient au fond des cœurs, et qui devaient, en conséquence, les rapprocher de la divinité.

Le jugement que l'on portera sur les économies sacrificielles anciennes dépend du jugement que l'on porte sur la valeur des formes anciennes de la religion, et sur la religion tout court.

Ou bien, l'on part d'une métaphysique panthéiste, ou athée, et l'on ne voit dans les économies sacrificielles anciennes ou modernes (païens, primitifs actuels) qu'une vaste illusion, qu'erreur, sauvagerie, cruauté, magie. Tel est le jugement d'A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920, p. 467-510; spécialement, p. 522 : « La plus lointaine origine du sacrifice, son premier rudiment est dans la magie primitive et naïve de l'homme inculte. » P. 523. « L'histoire du sacrifice, comme en général celle de la religion, s'est déroulée suivant une certaine logique dont on peut dire qu'elle a peu à peu... rationalisé, moralisé des pratiques en elles-mêmes dépourvues de raison et de moralité. Le point de départ est dans l'absurdité nue, évidente pour nous, de l'opération magique et du don rituel... » Et encore p. 525 : « Que l'action sacrée poursuive un effet positif ou un effet négatif, qu'elle prétende réaliser le bien temporel et matériel, ou le bien spirituel et moral, la fortune immortelle de l'homme, ou qu'elle veuille écarter le mal, mal physique de la maladie, mal moral du péché, elle se perd dans le vide et les idées qui la supportent ou par lesquelles elle essaie de se justifier sont pareillement fragiles. Les économies de salut ne sont pas en elles-mêmes quelque chose de plus solide, de mieux éprouvé, de plus fermement garanti, que les rites totémiques des Arunta d'Australie. » C'est l'illusion universelle, p. 53 : « L'histoire de l'action sacrée apparaît donc comme celle de l'illusion la plus tenace dont ait été possédée, dont soit encore pénétrée l'humanité. Effort incessant, confus et incertain, coûteux certes, douloureux même, et révoltant en beaucoup d'endroits, irrationnel au fond, et vain pour acheter le libre usage des choses de ce monde... Action magique à son point de départ, le sacrifice n'a jamais cessé de l'être, tout en se développant en une sorte de rançon universelle pour le salut des hommes dans le temps et dans l'éternité. »

Une fois écartée la valeur théocentrique des sacrifices anciens, A. Loisy leur reconnaît cependant une valeur pratique. « Avant de condamner sans phrases le mirage de la religion et l'appareil de l'action sacrée comme un simple gaspillage des ressources et des forces sociales, il convient donc d'observer que la religion ayant été la forme de la conscience sociale et l'action sacrée l'expression de cette conscience, la perte fut compensée par un gain... » P. 537. Quel fut ce gain? Ce fut une certaine satisfaction, par des procédés illusoires, donnée à des besoins éternels de l'homme : le besoin religieux de la confiance en la vie, le besoin religieux de cohésion sociale, le besoin religieux de dévouement à la société. La religion, par les sacrifices, créait cette confiance, consacrait ce lien et encourageait ce dévouement. »

Ce jugement pessimiste ne s'impose ni comme unique interprétation valable des faits, ni surtout comme véritable explication métaphysique du phénomène religieux. Dieu existe, la religion est un devoir, l'homme doit à Dieu l'hommage intégral de son être, corps et âme. Les sacrifices anciens ont valu ce que valait devant Dieu la religion qu'ils exprimaient. Ils n'ont pu être que des balbutiements religieux; mais ils traduisaient cependant un élan vers la divinité. Sous les mythes et les attitudes religieuses les plus diverses des primitifs, il faut savoir « retrouver la figure cachée du mouvement vers Dieu ». Masure, *op. cit.*, p. 18. Voir Lemonnier, *Précis de sociologie*, p. 418-426. Ainsi en juge J. Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, p. 77-78. « On n'oserait dire que toutes les immolations et communions en dehors du Tabernacle et du Temple d'Israël, n'auront été que superstition, sacrilège et orgie. Même dans le culte grec, si foncièrement idolâtrique et sensuel, nous croyons saisir par instant, une ombre et plus qu'une ombre de la religion vraie. Dans les deux grands tragiques, Eschyle et Sophocle, ne percevons-nous pas, sous les formules d'invocation, l'attitude et l'accent d'une âme qui adore? Et pourquoi le sentiment religieux aurait-il été moins vivace que les autres nobles instincts qui survécurent au sein des ténèbres et de la corruption? »

Mais il faut aussi constater les déviations. Elles sont venues de l'idée insuffisante ou fausse que les anciens se sont faite de la divinité. Ils l'ont honorée selon l'idée imaginaire qu'ils s'en faisaient; lui prêtant leurs passions, ils l'ont traitée en conséquence. Les historiens des religions le reconnaissent. « Que le Dieu soit père, ami, ou tyran, l'âme croyante paraît avoir comme l'instinct du sacrifice. Mue par l'amour, elle veut faire hommage de ce qu'elle a de plus précieux; inspirée par la crainte, elle veut acheter par un abandon partiel de ses biens la possession paisible du reste. Mais cette offrande peut prendre deux formes distinctes : renoncer à ses passions pour plaire à ses dieux en devenant plus raisonnable, ou renoncer à ses prérogatives humaines, pour marquer plus d'humilité et de sujétion. Dans les deux cas, le sacrifice est réel. C'est là sans doute ce qui a rendu possible tant d'illusions lamentables. Le fidèle croyait servir ses dieux parce qu'il leur immolait vraiment soit sa dignité d'homme, soit ses affections les plus vives, comme dans l'oblation de ses enfants. Mais l'une de ces formes conduit à l'amélioration progressive de l'humanité, l'autre à sa déformation croissante. » Pinard de La Boullaye, *op. cit.*, t. II, p. 199. Autre déformation naturelle à la religion humaine : ce fut le formalisme qui vida des gestes qui devaient être pleins d'un élan d'âmes et de prières, et crut par là satisfaire à bon marché les exigences divines.

Quoi qu'il en soit de ces déviations, il reste que selon l'exigence des besoins éternels de l'homme, il y avait dans le mouvement profond qui entraînait celui-ci à reconnaître par les sacrifices Dieu comme principe de la création et fin dernière à laquelle il faut tout rapporter, quelque chose de noble et de grand moralement : la reconnaissance individuelle et sociale de la maîtrise divine, l'effort vers la réparation du péché, la tendance plus ou moins efficace à une communion autour de la table du dieu considérée comme une table de famille qui reliait la divinité aux hommes et ceux-ci entre eux. Sur cette valeur relative de l'institution sacrificielle dans l'antiquité, voir M. de La Taille, dans *Eucharistia*, p. 153 à 158.

2° *Les sacrifices de la Loi.* — 1. *Par rapport aux sacrifices des gentils.* — Ils ont la valeur d'une discipline et d'une épuration de l'institution sacrificielle de la loi de nature; ils sont une réaction contre les corruptions du paganisme, et un redressement des conceptions formalistes et intéressées, une aide au peuple choisi pour s'élever à une intelligence plus spiritualiste du culte. Cf. M. de La Taille, *Esquisse du mystère de la foi*, p. 64.

2. *Par rapport au sacrifice parfait de la plénitude des temps.* — Les sacrifices de la Loi apparaissent comme des ombres, des figures, des choses imparfaites, *egena elementa :* « Il est impossible que le sang des taureaux et des boucs enlève les péchés. » Heb., x, 4. « Les sacrifices et les oblations offerts ne peuvent amener à la perfection, au point de vue de la conscience, celui qui rend ce culte. » Heb., ix, 9. Aussi l'Église enseigne-t-elle que ni les gentils, par la puissance de la nature, ni les juifs, par la lettre des lois de Moïse, n'ont été délivrés du péché et n'ont pu s'en relever. *Conc. Trident.*, sess. vi, c. vi, Denz.-Bannw., n. 793. Les sacrifices de la loi figuraient le seul vrai sacrifice agréable à Dieu, celui de la Croix.

En eux-mêmes, cependant, ils n'étaient pas dénués de toute valeur morale et religieuse : ils valaient ce que valait la religion intérieure de ceux qui les offraient; ils ne réalisaient donc toute cette valeur qu'autant qu'ils étaient l'expression véridique des sentiments d'adoration, de reconnaissance, de contrition, de soumission de la part de l'offrant. Saint Thomas marque bien cette valeur relative. IIa-IIæ, q. ciii, a. 2. Après avoir affirmé que ces rites de la Loi ne pouvaient par eux-même purifier du péché, il ajoute : « Mais au temps de la Loi, l'âme des fidèles pouvait s'unir par la foi (implicite) au Christ incarné et souffrant, et ainsi être justifiée par la foi du Christ. L'observation de ces rites était une sorte de profession de cette foi. C'est pourquoi, dans la Loi ancienne, on offrait des sacrifices pour le péché, non que ces sacrifices purifiassent (directement et par eux-mêmes) du péché, mais parce qu'ils étaient comme une profession de la foi qui purifiait du péché... Celui-ci était remis non par la vertu des sacrifices, mais grâce à la foi et à la dévotion de ceux qui les offraient. Lev., iv, 26, 31; v, 10. » Sur cette valeur réelle, morale et religieuse, mais imparfaite et relative des sacrifices de la Loi, art. *Sacrifice*, dans *Dictionn. de la Bible*, t. v, col. 1333; ici, l'art. Lévitique, col. 496; et A. Médebielle, *L'expiation dans le Nouveau et l'Ancien Testament*, t. i, Rome, 1924, p. 165.

3° *Valeur du sacrifice parfait de la nouvelle Alliance.* — 1. *Le sacrifice absolu de la passion et de la mort du Christ.* — *a) C'est un sacrifice proprement dit, transcendant à tous les sacrifices.* — Ce sacrifice réalise d'une façon éminente la notion du sacrifice parfait : témoignage extérieur le plus saisissant, rendu, sous l'inspiration d'obéissance et d'amour le plus pur, aux droits souverains de la sainteté, de la justice de Dieu.

Voir un très beau développement de Mgr Hedley, *La sainte eucharistie*, trad. Roudière, Paris, 1908, p. 195-196; cité dans J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Étude théologique*, 3e éd., Paris, 1931, p. 210; et cf. ici, art. Rédemption, t. xiii, col. 1976 sq.

Ajoutons qu'avec la passion et la mort du Christ, nous sommes en face du plus vrai des sacrifices, *Verissimum sacrificium* (S. Augustin); nous avons là, réalisés au maximum tous les éléments extérieurs et intérieurs du sacrifice proprement dit. S. Thomas, IIIa, q. xlviii, a. 3 : *Sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum ad eum placandum.*

Et ce n'est que là, entre la Cène et le Calvaire, que se consomme suivant l'institution divine, suivant la volonté du Père, le sacrifice véritable et parfait de la rédemption. Les autres actes du Christ étaient infiniment méritoires et offraient au Père l'hommage de la religion parfaite; c'est uniquement dans l'oblation sensible, extériorisée à la Cène et au Calvaire, que s'exerçait la force propitiatoire de la donation sacrificielle du corps et du sang du Sauveur.

b) Valeur unique et définitive du sacrifice absolu de la croix. — Cette valeur tient à deux choses : d'une part à ce que c'est l'acte de donation totale le plus pénétré de renoncement qui soit sorti d'un cœur humain sous l'inspiration de la charité et de l'obéissance la plus parfaite; d'autre part à ce que cet acte humain était approprié par une personne divine ayant assumé la nature humaine, et qui dès lors participait à la dignité divine. Ainsi ce sacrifice de l'Homme-Dieu se trouvait posséder une valeur d'adoration et de réparation surabondante, compensant et au delà toute désobéissance humaine. C'est la doctrine de saint Thomas : « Le Christ en souffrant par amour et obéissance, a offert à Dieu beaucoup plus que ne l'exigeait la compensation de toutes les fautes du genre humain et cela : 1° à cause du grand amour qui l'a porté à souffrir; 2° à cause de la dignité de la vie, la vie d'un Homme-Dieu; 3° à cause de l'étendue et de la grandeur de la souffrance endurée. » IIIa, q. xlviii, a. 2 et 3. On trouvera le même langage chez les mystiques : voir P. de Condren, *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, chez les théologiens modernes : C. Pell, *Das Dogma von der Sünde und Erlösung*, p. 69 et 90-91; Franzelin, *Tractatus de Verbo incarnato*, 3e éd., p. 501; J. Rivière, *op. cit.*, p. 262 à 295.

2. *L'oblation rituelle non sanglante de la Cène.* — L'oblation non sanglante de la Cène, où le Christ s'offre directement et se voue en quelque sorte à l'immolation du Calvaire sous le signe rituel de cette immolation, quoiqu'elle ne soit point en soi nécessaire au sacrifice de la Croix (dont elle constituerait seule l'oblation unique et nécessaire) est en rapport très étroit avec lui; elle en est la préfiguration, en quelque sorte les arrhes. Cette oblation non sanglante, en tant que donation totale du corps et du sang du Christ, constitue déjà une oblation sacrificielle qui participe à la valeur unique du sacrifice de la Croix.

Cette oblation en tant qu'elle se revêt d'une forme rituelle précise regarde surtout l'avenir. « Le rite accompli à la Cène a sa raison d'être en ce qu'il inaugure le sacrifice *rituel* de l'eucharistie, que le Christ veut laisser à son Église. Son rapport avec la Croix est celui du symbole avec la chose à représenter, parce que le sacrifice eucharistique étant, l'application du sacrifice rédempteur, doit lui être relatif. Et c'est bien à raison de cette relation étroite que Jésus accomplit le rite sous le coup de la mort, et autant que possible dans l'actualité de sa passion. » M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, p. 697.

3. *L'oblation non sanglante de la messe.* — Elle est tout entière suspendue à la valeur absolue du sacrifice

commencé à la Cène et consommé au Calvaire. Par ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi », le Sauveur nous confie le soin de refaire ce qu'il a fait à la Cène; il nous met entre les mains le don qu'il a offert : son corps et son sang; avec les dispositions morales non rétractées dans lesquelles il offrait, pour que nous nous l'appropriions et que son sacrifice rédempteur devienne le nôtre. Il ne s'agit pas de refaire du Sauveur une victime; la victime a été constituée une fois pour toute et agréée éternellement; il s'agit de nous approprier cette victime pour faire don à Dieu du corps et du sang du Sauveur réellement présents sous le signe représentatif de sa mort; il ne s'agit pas par là d'obtenir une nouvelle rédemption, comme si l'unique oblation sanglante du Calvaire eût été insuffisante; il s'agit simplement d'en appliquer, d'en monnayer les mérites. Entre la messe et la Cène, il y a identité de don offert, identité de rite, mais différence dans la manière dont s'accomplit le rite. « A la Cène, l'Église n'offrait pas, mais Jésus-Christ tout seul; encore moins offrait-elle par le ministère de ses prêtres dont la fonction n'était pas encore instituée. Elle offre à la messe, et elle y offre par ses prêtres. A la Cène, il ne se faisait pas une commémoraison de l'événement sanglant, lequel n'était pas encore révolu; mais cet événement était préfiguré dans une image sacramentelle qui l'engageait devant Dieu. La messe commémore ce qui est passé; elle n'en donne point les arrhes, mais en fait valoir le prix... » M. de La Taille, *Esquisse*, p. 19.

Pour l'appréciation de la valeur relative du sacrifice de la messe, il ne faut oublier ni l'identité du don offert à la Cène, au Calvaire, et à la messe, ni l'identité de l'unique prêtre principal, ni la différence des sacrificateurs visibles. Si l'on envisage le don, le corps et le sang rédempteur offert à la messe pour l'Église universelle possèdent une valeur surabondante de satisfaction; si l'on envisage l'action sainte de l'Église qui offre, celle-ci est variable et finie; de ce point de vue les différentes messes peuvent varier de valeur entre elles : « Mais toutes dépassent en valeur la simple contribution et le simple apport de l'Église universelle et de tels membres, ou agents particuliers, vu que toutes empruntent à la victime un surcroît qui majore incomparablement le prix de notre acte oblateur. » M. de La Taille, dans *Eucharistie*, p. 172. Nous aurons toujours à puiser dans le trésor inépuisable de l'unique oblation rédemptrice. Le tout est de progresser dans notre union au Christ-Prêtre et victime pour progresser dans notre mise en valeur de son unique sacrifice rédempteur.

Ainsi, en résumé, l'oblation sanglante du Calvaire, émanée jadis de la charité du Christ obéissant jusqu'à la mort, apparaît comme toujours opérante dans l'actualisation de la Rédemption non seulement au Ciel dans l'interpellation du Souverain-Prêtre pour nous, mais sur la terre dans toutes les oblations particulières et subordonnées, qui en étendent le fruit dans le temps et dans l'espace à l'universalité de l'Église. Ainsi par la médiation du Prêtre et de la Victime parfaite se trouvent amenés à leur perfection, consommés, valorisés, achevés les sacrifices des hommes, devenus capables d'offrir les sacrifices spirituels requis par l'institution du culte en esprit et en vérité. Ainsi dans le sacrifice de la nouvelle Alliance s'éclaire aux yeux de la Tradition chrétienne la signification profonde de l'économie des sacrifices : « Tous les sacrifices anciens ont de diverses manières symbolisé le sacrifice unique dont nous célébrons la mémoire. » S. Augustin *Contra Faustum*, l. VI, c. v, *P. L.*, t. XLII, col. 231. « Toutes les choses qui sont appelées sacrifices ont lieu à la ressemblance d'un certain vrai sacrifice... Les uns en sont des contrefaçons... les autres annoncent le seul vrai sacrifice qui devait être offert pour les péchés; maintenant de ce sacrifice consommé, les chrétiens célèbrent la mémoire par la sacro-sainte oblation et participation du corps et du sang du Christ. » *Ibid.*, l. XX, c. XVIII, col. 382.

Ainsi à l'autel, l'Église, corps du Christ, apprend du Sauveur qui est sa tête à s'offrir : « Le sacrifice le plus glorieux, le plus excellent, qui puisse lui être offert, c'est nous-même, sa Cité, et c'est le mystère que nous célébrons dans nos oblations. » *De civ. Dei*, l. XIX, c. XXIII, 5, t. XLI, col. 655. « Toute la cité rachetée, c'est-à-dire l'assemblée des fidèles et la société des saints, est le sacrifice universel offert à Dieu par le grand Prêtre qui s'est offert pour nous dans sa Passion pour faire de nous le corps d'une tête si noble. Tel est le sacrifice des chrétiens : être tous un seul corps en Jésus-Christ, et c'est ce mystère que l'Église célèbre dans ce sacrement de l'autel où elle apprend à s'offrir elle-même dans l'oblation qu'elle fait à Dieu. » *Ibid.*, l. X, c. VI, col. 281.

De là, cette merveilleuse unité du sacrifice chrétien et son identité avec celui du Calvaire : « L'unité de l'Église chrétienne ne se laisse pas partager en plusieurs hosties et plusieurs sacrifices. Tous ces fragments d'holocauste, si nous pouvons ainsi dire, font partie d'un seul holocauste d'une plénitude universelle. Tant de victimes ne sont que les membres d'une victime unique qui célèbre sur la croix son oblation sanglante, et dans l'eucharistie son oblation non sanglante, et qui s'incorpore toute oblation, sanglante ou non, de ses membres comme des éléments de sa propre immolation. » Thomassin, *De Verbo incarnato*, l. X, c. XX, n. 4, éd. Vivès, t. IV, p. 388.

Par la médiation de l'oblation parfaite de l'Homme-Dieu, toute l'économie sacrificielle prend son sens : un sacrifice temporel rayonne dans son efficacité sur le passé comme sur l'avenir.

Outre la bibliographie des articles EUCHARISTIE, LÉVITIQUE, MESSE, RÉDEMPTION, de ce dictionnaire, on pourra se référer aux ouvrages suivants :

1° *Ouvrages catholiques.* — W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 5 vol. surtout le dernier : *Endsynthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas*, Munster-en-W., 1930-1935; Id., *Origine et évolution de la religion*, Paris, 1931; Id., *Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien*, Mödling, 1922; Id., *Notions générales sur le sacrifice dans les cycles culturels*, dans *Semaine d'ethnologie religieuse*. Compte rendu analytique de la IIIe session tenue à Tilbourg, 1922, Enghien, 1923; A. Lemonnier, O. P., J. Tonneau, O. P., et R. Troude, *Précis de sociologie*, Marseille, 1935; M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905; M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens, depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris, 1926; Id., *La messe et nous*, Paris, 1937; M. de La Taille, *Mysterium fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, Paris, 1921; Id., *Esquisse du mystère de la foi, suivie de quelques éclaircissements*, Paris, 1924; Id., dans *Eucharistia*, Paris, 1931, p. 151 à 206; S. Thomas d'Aquin, *Somme théologique : La religion*, t. I, trad. franç. par L. Menessier, O. P., Paris, 1932; A. Vincent, *La religion des judéo-araméens d'Éléphantine*, Paris, 1937, spécialement c. IV, *Les sacrifices*, p. 144 à 233.

2° *Ouvrages non catholiques.* — M. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, 1910; A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920; R. Will, *Le culte*, dans *Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg*, 3 vol., Paris, 1925-1935.

A. GAUDEL.

SACRILÈGE. I. Notion générale. II. Espèces. III. Gravité.

I. NOTION GÉNÉRALE. — Les anciens appelaient sacrilège, le vol d'une chose publiquement protégée par la sainteté du temple, où elle se trouvait. C'est l'acception du mot pour saint Grégoire le Grand :

Sacrilegium et contra leges est, si quis quod venerabilibus locis relinquitur, pravæ voluntatis studio suis tentaverit compendiis retinere. Inséré au *Décret* de Gratien, caus. XVII, q. IV, cap. 4, *Sacrilegium.*

Au sens large, ce mot s'applique à toute faute commise contre la vertu de religion; au sens strict, c'est la profanation d'une personne, d'une chose ou d'un lieu sacrés, ou, pour mieux dire, publiquement dédiés par l'autorité de Dieu ou de l'Église au culte divin. Une résolution ou un vœu d'ordre privé ne suffit pas pour conférer le caractère sacré. Une irrévérence ne constitue cependant un sacrilège que si elle porte sur un objet sacré en tant que celui-ci est tel ou lorsque *agitur directe contra ejus sanctitatem.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XCIX, a. 3, ad 3um. Aussi importe-t-il de se rendre bien compte pourquoi un objet, qu'il soit une chose, une personne ou un lieu, est sacré. Un prêtre, par exemple, qui se laisse aller à la fornication, commet un sacrilège, parce que l'engagement du sous-diaconat lui impose de vivre, dans la continence; mais, en revanche, il n'en fait pas s'il blasphème, s'il se met en colère, car il n'est pas spécialement sanctifié pour éviter ces péchés. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, n. 33.

Le sacrilège suppose en outre une action directement opposée à ce qui est ordonné au culte divin, ou qui est posée contre ce qui est prescrit d'une façon positive ou négative. Il y a, on le sait, sacrilège à frapper un prêtre, mais il n'y en a pas à le calomnier. De cette différence, aucune explication *a priori* ne peut être fournie. Il en est ainsi uniquement parce qu'au regard de l'Église le prêtre est sacré dans sa personne, mais non dans sa réputation, et surtout parce que le droit positif s'est prononcé.

II. ESPÈCES. — Le sacrilège est distinct des autres péchés opposés à la religion; *Ubicumque invenitur specialis ratio deformitatis, ibi necesse est quod sit speciale peccatum : quia species cujuslibet rei præcipue attenditur secundum rationem formalem ipsius...; in sacrilegio autem invenitur specialis ratio deformitatis, quia scilicet violatur res sacra per aliquam irreverentiam; et ideo est speciale peccatum.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, a. XCIX, a. 2.

D'après une distinction antique et reçue par le droit ecclésiastique antérieur au Code, le sacrilège est personnel, réel ou local. Cette division est-elle formelle et constitue-t-elle trois espèces de péché de sacrilège? Saint Thomas semble l'admettre, car une diverse *ratio sanctitatis* se trouverait formellement dans les personnes, les lieux et les choses sacrés. S. Thomas, *ibid.*, a. 3.

Certains théologiens semblent hésitants dans leurs affirmations, car la sainteté de la personne leur paraît seule formelle et absolue, tandis que celle des lieux et des choses ne serait que relative à celle des personnes. Un lieu, en effet, est sacré, parce qu'il a été destiné par l'autorité compétente à servir aux personnes « sanctifiées » pour l'accomplissement des fonctions qui concernent le culte divin; celle des choses est relative elle aussi, car ou bien elle tend à sanctifier les personnes, ainsi des sacrements, ou bien elle vise leur utilité spirituelle comme les choses sacrées en général. Aussi la distinction formelle entre la sainteté des lieux et des choses est-elle assez difficile à établir; il est même presque impossible de la marquer dans des actes sacrilèges tels que la violation d'un lieu sacré, le vol d'un bien ecclésiastique ou la mutation des paroles de la sainte Écriture. Voir S. Alphonse, *loc. cit.*, S. Thomas, *loc. cit.* Examinées sous cet angle, les trois espèces de sacrilège, se réduisent donc en fait à deux : le sacrilège personnel et le sacrilège réel. Malgré ces difficultés d'ordre dialectique nous conserverons pourtant en cet article la division pratiquement commune et classique. Il faudrait même spécifier davantage ces trois espèces de sacrilège, car entre une communion indigne et la profanation d'un vase sacré (classée l'une et l'autre comme « sacrilège réel »), il y a de telles différences qu'il répugne presque de ranger ces deux actes sous la même dénomination.

Par ailleurs, celui qui maltraite un prêtre fait-il un sacrilège de même espèce que celui qui commet un acte de fornication avec lui ou avec une personne liée par le vœu public de chasteté? Il est bien difficile de répondre par l'affirmative. Les auteurs cependant ne distinguent pas davantage. Voir S. Thomas, *loc. cit.*, ad 3um; S. Alphonse, l. III, n. 34. Nous suivrons cette tradition et nous étudierons successivement : le sacrilège personnel, le sacrilège réel et le sacrilège local.

1° *Le sacrilège personnel.* — C'est la profanation d'une personne sacrée. Il y a donc lieu de définir ce qu'est une telle personne, et comment elle peut être profanée. — 1. *Les personnes sacrées.* — Le caractère sacré s'acquiert par l'état clérical ou par l'émission du vœu de chasteté. Sont dès lors nantis de ce privilège, qui les sépare du commun des fidèles, les clercs destinés par l'autorité ecclésiastique aux fonctions du culte divin, les religieux, même laïques ou novices; cf. can. 614 : *Religiosi, etiam laici ac novitii, fruuntur clericorum privilegiis*, et les religieuses, can. 490 : *Quæ de religiosis statuuntur, etsi masculino vocabulo expressa, valent etiam pari jure de mulieribus nisi ex contextu sermonis vel ex rei natura aliud constet;* enfin les membres de divers instituts, assimilés aux religieux et qui vivent en commun, can. 680, *Iidem (sodales societatis) etiam laici gaudent clericorum privilegiis de quibus in can. 119-123, aliisque societati directe concessis, non autem privilegiis religiosorum sine speciali indulto.*

Sont enfin considérés comme des personnes sacrées, ceux qui font le vœu public de chasteté. Sans doute le can. 132, § 1 : *Clerici in majoribus ordinibus constituti a nuptiis arcentur et servandæ castitatis obligatione ita tenentur, ut contra eandem peccantes sacrilegii quoque rei sint, salvo præcepto can. 214, § 1,* ne parle que des clercs majeurs; pourtant ce caractère est étendu communément à tous ceux qui font un vœu public solennel ou simple. Avant le Code, seul le vœu solennel pouvait constituer une personne sacrée. Vermeersch, *Theologiæ moralis principia*, t. II, n. 267; Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, t. II, n. 540 et 544. Le vœu privé suffit-il pour donner ce caractère? Pour les uns, le vœu de chasteté, même privé, qui consacre à Dieu confère à ceux qui le font un certain caractère sacré. Cette opinion, surtout partagée par les anciens, l'est encore par quelques auteurs modernes, Ferreres, I, 372; Arregui, n. 194. Pour les autres, ne doit être considérée comme une personne sacrée que celle qui est destinée par l'autorité publique aux fonctions du culte divin. Ballerini-Palmieri, *Opus morale*, n. 386-390; Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis*, n. 930; voir S. Thomas, IIa-IIæ, q. XCIX, a. 3, ad 3um. Par ailleurs le can. 1308, § 1 ne déclare-t-il pas : *Votum est publicum, si nomine Ecclesiæ a legitimo superiore ecclesiastico acceptetur, secus privatum?*

D'après cette dernière opinion, qui peut être considérée comme certaine, il y a une différence spécifique entre la violation d'un vœu public qui seul rend une personne sacrée et celle d'un vœu privé; la première est sacrilège, tandis que la seconde n'est que péché contre la religion. Wouters, *Manuale theologiæ moralis*, t. I, n. 613.

2. *Les modes de péché.* — L'attentat contre des personnes spécialement consacrées à Dieu peut se commettre de trois façons : par la violence commise à leur endroit; en usurpant la juridiction sur les personnes sacrées; par le péché de luxure.

a) La violence. — Il y a sacrilège personnel chaque fois que violence est faite contre des personnes sacrées, autrement dit lorsqu'il y a violation de ce que le législateur appelle le privilège du canon, can. 119 : *Omnes fideles debent clericis, pro diversis eorum gradibus et muneribus, reverentiam, seque sacrilegii delicto commaculant, si quando clericis realem injuriam intulerint.* Par *injuria realis*, entendons non pas des paroles, mais toute action extérieure exercée sur le corps et susceptible de porter atteinte à la liberté et à la dignité de la personne consacrée à Dieu.

Le Code, au can. 2343, a fixé les peines qui frappent les délinquants. Celui qui violente le souverain pontife encourt une excommunication *latæ sententiæ* très spécialement réservée au Siège apostolique, devient *ipso facto vitandus*, et *ipso jure* infâme. Si le coupable est clerc, il doit être dégradé.

Celui qui fait une injure réelle à un cardinal ou à un légat du souverain pontife est frappé d'excommunication *latæ sententiæ*, spécialement réservée au Saint-Siège, est considéré comme infâme *ipso jure* et doit être privé de ses bénéfices, offices, dignités, pensions et fonctions, s'il en a dans l'Église.

Celui qui fait violence à un patriarche, à un archevêque ou à un évêque, même simplement titulaire, encourt une excommunication *latæ sententiæ* spécialement réservée au Siège apostolique.

Enfin si « l'injure » est faite à un clerc ou à un religieux de l'un ou l'autre sexe, le délinquant est *ipso facto* excommunié. Son Ordinaire a pouvoir de l'en relever mais aussi d'imposer d'autres peines, s'il le juge bon. Wernz, *Jus decretalium*, t. II, n. 163-165.

b) Usurpation de la juridiction sur les clercs. — Il y a *peut-être* aussi sacrilège, à l'estimation de divers auteurs, quand, en dépit de l'immunité dont il jouit, un clerc est traîné devant les tribunaux civils, au moins dans les régions où le privilège du for a été maintenu. Can. 120, § 1 : *Clerici in omnibus causis sive contentiosis sive criminalibus apud judicem ecclesiasticum conveniri debent, nisi aliter pro locis particularibus legitime provisum fuerit.* Cf. Ferreres, *Compendium theologiæ moralis*, t. I, n. 372; Genicot, *Theologiæ moralis institutiones*, t. I, n. 280. Mais puisque la note de sacrilège n'est pas appliquée par le can. 2341 au crime de la violation du for, il importe de se montrer très réservé dans son jugement.

Les cardinaux, les légats du Saint-Siège, les évêques même titulaires, les abbés ou prélats *nullius*, les supérieurs suprêmes des religions de droit pontifical, les officiers majeurs de la Curie romaine ne peuvent être cités *conveniri nequeunt* devant le juge laïque pour les affaires qui ont trait à leurs fonctions qu'avec la permission du Saint-Siège. Les autres qui jouissent du privilège du for, ne le peuvent que si l'Ordinaire du lieu *in quo causa agitur* a donné son consentement. Pratiquement, il faut un motif grave et juste pour refuser cette autorisation. Voir can. 120, § 2.

Des peines très sévères sont d'ailleurs édictées contre ceux qui contreviendraient à ces prescriptions. Can. 2341. Sont frappés *ipso facto* d'excommunication spécialement réservée au Saint-Siège ceux qui poursuivraient devant un juge laïque, un cardinal, un légat du Siège apostolique, un officier majeur de la Curie romaine, ou même leur propre Ordinaire, pour les affaires qui concernent leurs fonctions. Sont punis d'une excommunication *latæ sententiæ*, simplement réservée au Siège apostolique, ceux qui commettraient cette faute contre un évêque titulaire, un abbé ou un prélat *nullius* ou un supérieur général d'une religion de droit pontifical.

S'il s'agit d'autres personnes, jouissant du privilège du for, les peines sont les suivantes : si c'est un clerc, qui a violé le privilège, il est *ipso facto* suspens de son office, mais son Ordinaire a le droit de le relever; si c'est un laïque, il revient à son Ordinaire de le punir suivant la gravité de la faute.

c) Le péché de luxure. — Il y a sacrilège lorsqu'un péché de luxure est commis soit par une personne consacrée à Dieu, (vœu, ordre sacré) soit avec une personne sacrée (et si les deux complices le sont, le sacrilège est double), soit par une personne sacrée, qui *ex affectu libidinis* fournit à un tiers l'occasion de fauter contre la chasteté. Il n'en serait pas de même si un autre motif donnait lieu par accident au péché, car seul l'*affectus absolutus libidinis* s'oppose à la sainteté de la personne, mais non un *affectus* relatif. *Qualem involvit actus quo persona sacra ex alio ac libidinis motivo alicui occasionem præbet lædendæ castitatis.* Wouters, *loc. cit.*, n. 611, corol.; voir S. Alphonse, l. III, n. 457; Ballerini-Palmieri, *loc. cit.*, t. II, n. 1024.

Autrement dit, elle n'est pas sacrilège, la personne sacrée, qui *sine propria libidine* conseille un péché charnel à une autre personne non sacrée. Mais une personne non sacrée, qui, *sine libidine propria* persuade à une autre qui l'est de commettre un acte luxurieux, fait un sacrilège.

Un péché de luxure, aussi bien intérieur qu'extérieur, profane la personne sacrée qui s'en rend coupable; mais un acte extérieur est requis pour en profaner une autre. Le sacrilège commis avec une personne, liée par un vœu solennel, ne se différencie pas spécifiquement de celui qui est perpétré avec un complice qui a émis un vœu simple mais public. Le religieux qui a reçu la prêtrise est une personne sacrée à un double titre. S'il tombe dans un péché de luxure, il ne commet cependant qu'un seul sacrilège, car, ainsi que le fait remarquer saint Alphonse de Liguori, on ne distingue pas une « double sainteté » de la personne, *op. cit.*, l. III, n. 455; c'est formellement la même sainteté qui est violée, *cum formaliter eadem sanctitas duplici titulo induela sit.* Vermeersch, *Theologiæ moralis principia*, t. II, n. 267.

Les clercs dans les ordres majeurs commettent un sacrilège quand ils font un péché charnel, même s'ils n'avaient pas entendu vouer leur chasteté. Can. 132, § 1 et 214, § 1. Les mêmes clercs ainsi que les réguliers ou les moniales ayant émis le vœu solennel de chasteté encourent une excommunication *latæ sententiæ* simplement réservée au Saint-Siège, s'ils s'avisent de contracter un mariage même simplement civil. Il en est de même de tous ceux qui tenteraient de le faire avec l'une des personnes susdites. Can. 2388, § 1. Les profès à vœux simples perpétuels, aussi bien dans les ordres que dans les congrégations religieuses, qui présumeraient s'unir par le mariage civil ainsi que ceux qui le feraient avec eux, sont frappés d'excommunication *latæ sententiæ* réservée à l'Ordinaire. Can. 2388, § 2.

2° *Le sacrilège réel.* — Il y a sacrilège réel quand il y a profanation d'une chose sacrée. Les choses peuvent être sacrées de quatre manières différentes : en vertu de l'institution divine; d'une consécration ou bénédiction; à cause de ce qu'elles représentent et de ce à quoi elles sont destinées.

1. *Chose sacrée en vertu de l'institution divine.* — Tels sont les sacrements. On les appelle aussi parfois « choses sacrées de soi ». Quiconque administre ou reçoit indignement ou invalidement un sacrement commet un sacrilège; de même, et en conséquence de ce principe général, celui qui en pleine connaissance et volontairement ne renouvelle pas les saintes espèces, en temps opportun, alors qu'il y a danger certain de corruption ou celui qui touche et manipule illicitement la sainte eucharistie.

Le Code a édicté des peines contre le sacrilège eucharistique : celui qui aurait pris des hosties consa-

crées dans le ciboire pour les jeter, ou qui les aurait emportées ou retenues en vue d'une fin mauvaise, est suspect d'hérésie, encourt une excommunication *latæ sententiæ* très spécialement réservée au Saint-Siège et devient infâme *ipso facto;* si le délinquant est clerc il doit être en outre déposé. Can. 2320 : *Qui species consecratas abjecerit vel ad malum finem abduxerit aut retinuerit est suspectus de hæresi; incurrit in excommunicationem latæ sententiæ specialissimo modo Sedi apostolicæ reservatam; est ipso facto infamis, et clericus prælerea deponendus.*

Celui qui n'est pas encore promu à l'ordre sacerdotal commet un sacrilège, s'il simule la célébration de la sainte messe avec intention peccamineuse ou s'il reçoit la confession sacramentelle; il est frappé d'excommunication *ipso facto* spécialement réservée au Saint-Siège; s'il est laïc, il est privé de sa pension ou de sa fonction, s'il en a dans l'Église, et est puni d'autres peines en proportion de la gravité de sa faute; s'il est clerc, il est déposé. Can. 2322; cf. 2366, 2367.

Appartient aussi à cette catégorie, le sacrilège inhérent au péché charnel, commis peu de temps après la communion, ou par le prêtre qui y tombe, lorsqu'il est revêtu des ornements pour célébrer, qu'il porte la sainte eucharistie ou qu'il célèbre la sainte messe.

Du fait que les saintes Écritures ont Dieu pour auteur, celui qui tourne en dérision les paroles qui y sont contenues ou les emploie en un sens déshonnête ou obscène, commet aussi un sacrilège réel. Toute utilisation plaisante des textes scripturaires peut en théorie être matière de délit; souvent cependant il ne semble pas y avoir péché grave; parfois même toute irrévérence pourra être absente, c'est une question de jugement. Chaque cas est à examiner en particulier suivant les circonstances.

2. *Chose sacrée en vertu d'une consécration ou d'une bénédiction.* — Sont estimées sacrées, les choses qui sont rendues telles par les prières liturgiques de l'Église, comme les autels, les vases sacrés, l'eau baptismale, le saint chrême, les huiles saintes, les vêtements liturgiques, l'eau et choses bénites, etc.

Celui qui fait servir ces choses à des usages mondains et indécents, ou qui les méprise et s'en moque, commet un sacrilège si son acte provient d'une intention mauvaise. En vertu du can. 1296, § 1, il est défendu d'utiliser à des usages profanes le mobilier sacré. Cela urge davantage pour celui qui est employé au culte public, can. 1296, § 1 : *Sacra supellex, præsertim quæ, ad normam legum liturgicarum, benedicta aut consecrata esse debet quæque publico in cultu adhibetur, caute custodiatur in ecclesiæ sacrario aliove tuto ac decenti loco, nec ad usus profanos adhibeatur.* Il serait sacrilège d'utiliser les objets sacrés, à un usage commun et profane, tant qu'ils ont leur consécration ou leur bénédiction. Le Code prévoit les cas où celles-ci se perdent, can. 1305, § 1 : *Sacra supellex benedicta aut consecrata benedictionem aut consecrationem amittit : 1° Si tales læsiones vel mutationes subierit ut pristinam amiserit formam, et jam ad suos usus non habeatur idonea; 2° si ad usus indecoros adhibita vel publicæ venditioni exposita fuerit.*

Ici, apportons quelques distinctions s'appuyant sur le principe exposé au can. 1150, qui prescrit que les choses consacrées ou bénites d'une bénédiction constitutive, doivent être traitées avec révérence et ne pas servir à un usage profane, ou à un autre qui ne leur est pas propre, même si elles sont la propriété d'une personne privée : *Res consecratæ, vel benedictæ constitutiva benedictione, reverenter tractentur neque ad usum profanum vel non proprium adhibeatur, etiamsi in dominio privatorum sint.* La bénédiction constitutive se distingue de la bénédiction invocative donnée aux animaux, aux vaisseaux, aux maisons, etc., car les objets ainsi bénits sont précisément destinés à des fins profanes. Mais employer d'une matière indifférente des choses sacrées à des usages profanes, comporte en général un certain mépris, au moins légèrement coupable. Toutefois, certaines causes particulières fournissent une excuse suffisante. Il peut être parfois permis de boire de l'eau bénite pour apaiser sa soif, d'allumer un cierge bénit pour s'éclairer la nuit, de chasser les mouches avec un rameau bénit ou de parfumer la chambre d'un malade en y brûlant des grains d'encens. Il y aurait erreur à considérer ces différents actes comme des péchés et des sacrilèges.

Quant aux objets qui ne sont pas bénits et qui servent parfois au ministère sacré, tels que les tapis, les candélabres, etc., ils peuvent servir à tout autre usage sans inconvénient. Il en est de même des objets sacrés qui ont perdu leur consécration ou leur bénédiction. C'est, semble-t-il, conforme au can. 1305 cité précédemment. Remarquons cependant que les auteurs ne sont pas d'accord sur ce point. Les uns estiment qu'il y aurait un péché léger et donc sacrilège de même nature, à employer à des usages profanes des ornements sacrés qui ont perdu leur bénédiction. S. Alphonse, l. III, n. 41; d'Annibale, l. III, n. 16, notes 36-37; d'autres paraissent hésiter, Lehmkuhl, t. I, n. 524.

Autrefois les canons anciens (*Ligna*, c. 37, *Altaris*, c. 38, *De Cons.*, dist. I) interdisaient de prendre les matériaux d'une église pour un autre usage. Actuellement les théologiens enseignent en général que ce changement d'emploi ne donne lieu à aucun péché, lorsque tout mépris ou danger de scandale est évité. Aussi sera-t-il permis d'employer des pierres, pièces de bois et autres objets d'ancien mobilier consacré à des fins profanes et même des vêtements, à condition d'en changer la forme extérieure. Gennari, *Consult. canon.*, 2e éd., t. II, p. 201-205; Wouters, *op. cit.*, t. I, n. 618; Vermeersch, *op. cit.*, t. II, n. 272. Il est même autorisé d'employer à un usage profane non sordide, une église inutilisable au culte. Les conditions sont d'ailleurs précisées au can. 1187 : *Si qua ecclesia nullo modo ad cultum divinum adhiberi possit et omnes aditus interclusi sint ad eam reficiendam, in usum profanum non sordidum ab Ordinario loci redigi potest, et onera cum reditibus titulusque parœciæ, si ecclesia sit parœcialis, in aliam ecclesiam ab eodem Ordinario transferantur.*

Pour ce qui a trait aux vases sacrés et à ce qui sert à la messe, le can. 1306, § 1, déclare : « Il faut veiller à ce que le calice et la patène, et avant qu'ils ne soient purifiés, le purificatoire, les pales et les corporaux utilisés pour la messe, ne soient touchés que par les clercs ou ceux qui en ont la garde. » Cependant si le toucher est motivé par une cause juste, il n'y a aucune faute. De même si, pour des raisons valables, les vases sacrés étaient confiés à l'ouvrier pour des réparations superficielles, il ne semble pas que la consécration soit perdue. S. R. C., 20 avril 1822, *Decret. authent.*, n. 1820, t. IV, p. 223.

La défense édictée par le can. 1306 ne porte pas sur les vases simplement bénits, comme le ciboire lorsqu'il a été purifié. Mais il y aurait un grave péché à toucher ces vases consacrés sans nécessité quand ils contiennent les saintes espèces. Can. 1306, § 2.

3. *Choses consacrées à cause de ce qu'elles représentent.* — Entrent dans cette catégorie les images du Christ, de la bienheureuse vierge Marie et des saints, les croix même non bénites, les reliques sacrées, etc. La plupart des théologiens estiment que celui qui utilise à des usages sordides les statues, les images, etc., commet un sacrilège, mais à condition que ces choses sacrées soient demeurées entières et non si elles sont en partie détruites ou lacérées. Le sacrilège ne saurait

être grave en toutes hypothèses que s'il y a un mépris sérieux. La profanation des reliques peut aussi constituer un sacrilège, can. 1289, § 1 : *Sacras reliquias vendere nefas est...* § 2 : *Rectores ecclesiarum, ceterique ad quos spectat, sedulo invigilent ne sacræ reliquiæ ullo modo profanentur, neve hominum incuria pereant; vel minus decenter custodiantur.*

4. *Les choses sacrées par leur destination.* — Ce sont les biens mobiliers ou immobiliers destinés au culte divin ou à des usages pies tels que ceux qui ont pour fin de pourvoir aux besoins du clergé, les hôpitaux, les hospices, les fabriques des églises, etc... Les biens déposés dans les églises ou qui lui ont été livrés en gage entrent aussi dans cette catégorie. Commet un sacrilège quiconque s'en empare ou les usurpe. Différentes circonstances sont à envisager.

Tout vol perpétré dans une église n'est pas forcément un sacrilège; pour qu'il le soit, il faut que la chose qui a été prise, appartienne de quelque façon à l'église, ou qu'elle y soit au moins déposée; il ne l'est pas si le propriétaire est une personne privée. Si le délinquant dérobe des legs qui n'ont pas encore été livrés à l'église ou des revenus dus et non encore payés, ou n'acquitte pas des décimes dus, son acte n'est pas sacrilège parce que ces biens ne sont pas encore en possession de l'église. De même prendre un traitement ecclésiastique déjà perçu par le prêtre n'est pas un sacrilège, parce que l'argent est déjà passé dans le domaine privé; mais il y en aurait un à usurper des honoraires de messe non distribués, car ceux-ci appartiennent encore à l'Église. On pourrait faire les mêmes remarques pour tout ce qui entre dans la classe des choses sacrées par leur destination. Voir S. Alphonse, l. III, n. 42; Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, t. II, n. 428.

Des peines sont portées contre ceux qui commettent ce genre de sacrilège. Ceux qui usurpent ou détiennent par eux-mêmes ou par intermédiaire des valeurs ou des droits qui appartiennent à l'Église romaine, tombent sous l'excommunication *latæ sententiæ* spécialement réservée au Saint-Siège. Si le délinquant est clerc, il est privé de ses dignités, offices, pensions et fonctions et est déclaré inhabile à en avoir. Can. 2345.

Quant à ceux qui présumeraient de faire servir à leur propre usage et de s'emparer des biens ecclésiastiques, de n'importe quel genre, ou par eux-mêmes ou par les autres, ou qui empêcheraient que les fruits ou les revenus de ces choses sacrées soient perçus par ceux à qui ils reviennent de droit, ils sont frappés d'une excommunication spécialement réservée au Saint-Siège. Ils ne pourront en être relevés que lorsque la réparation sera intégrale, et, si elle est impossible actuellement, que s'il y a une promesse de s'exécuter le plus tôt possible ou lorsque l'empêchement qui gênait la perception des fruits sera levé. Si le délinquant est patron, il est en outre privé *ipso facto* de son droit de patronage. Can. 2346.

Le clerc, qui tomberait dans ce délit ou y consentirait, serait privé en outre de tous ses bénéfices et deviendrait inhabile à en avoir d'autres : *Etiam post integram satisfactionem et absolutionem, sui Ordinarii arbitrio suspendatur.* Can. 2346.

L'excommunication *ferendæ sententiæ*, mais non réservée peut aussi être portée au cas où le *placet* apostolique est nécessaire pour aliéner des biens ecclésiastiques, d'après la norme des can. 534, § 1, et 1532.

3° *Le sacrilège local.* — 1. *Les lieux sacrés.* — Le sacrilège local est la violation d'un lieu sacré. Un lieu est sacré, quand, bénit ou consacré selon les formules des livres liturgiques approuvés par l'Église, il est destiné soit aux offices et aux cérémonies du culte divin, comme une église, un oratoire public ou semi-public bénit à la façon des églises, soit à la sépulture des fidèles comme un cimetière. Les lieux construits pour un usage pie par une autorité privée, ne sont pas considérés comme sacrés, il en est ainsi des oratoires semi-publics qui n'ont pas été bénits à la façon des églises et des oratoires privés ou domestiques.

Autrefois les lieux sacrés au sens large jouissaient du droit d'asile, c'est-à-dire que ceux qui s'y réfugiaient, ne devaient pas en être chassés. Actuellement ce privilège, là où la coutume contraire ne l'a pas aboli totalement, est réservé aux seules églises, can. 1179 : *Ecclesia jure asili gaudet ita ut rei, qui ad illam confugerint, inde non sint extrahendi, nisi necessitas urgeat, sine assensu Ordinarii, vel saltem rectoris ecclesiæ.* Voir Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, t. II, n. 419-422.

La sainteté d'un lieu est plutôt de caractère extrinsèque et en dépendance du droit positif. Actuellement elle affecte tout le temple consacré et il n'y a pas d'endroit qui soit réputé sacré à cause de la sainte eucharistie, qui s'y trouverait gardée.

2. *Les modes de péché.* — Il y a sacrilège local chaque fois qu'un lieu sacré proprement dit est violé et qu'il a en conséquence besoin de réconciliation. Pour qu'il y ait violation, il faut que les actes peccamineux soient certains, notoires et accomplis dans le lieu sacré lui-même, can. 1172, § 1 : *Ecclesia violatur infra recensitis tantum actibus dummodo certi sint, notorii, et in ipsa ecclesia positi.*

Ils sont certains si tout doute de fait ou de droit est exclu, Gasparri, *Tractatus canonicus de ss. eucharistia*, Paris, 1897, n. 246; Many, *Prælectiones de locis sacris*, Paris, 1904, n. 36. Ils sont notoires, s'ils ont été accomplis en public ou s'ils sont susceptibles de devenir publics. Bien qu'ils puissent être juridiquement prouvés, ils ne seraient pas tels, si trois ou quatre personnes seulement en avaient été témoins. Ils doivent aussi avoir été perpétrés dans l'église même. Il n'y a pas violation si l'acte est accompli dans un lieu adjacent à l'église, par exemple dans l'atrium, la tour, le clocher, la sacristie ou autres dépendances; mais il y aurait profanation si le crime était commis dans une chapelle latérale, ou même souterraine, car ces lieux sont censés ne faire qu'un avec l'église.

Les actes susceptibles de profaner une église sont : le crime d'homicide; une effusion de sang humain notable et gravement coupable; un usage impie ou sordide et la sépulture d'un infidèle ou d'un excommunié.

a) Le crime d'homicide. Can. 1172, § 1, 1°. — Par ce mot nous entendons aussi le suicide, quel que soit le moyen auquel il est fait recours pour entraîner la mort : poison, armes, stylet, pendaison, etc.

Le délit doit être commis dans l'église : il n'y aurait pas violation, si le délinquant est de fait à l'intérieur, mais sa victime à l'extérieur. A l'aide d'un projectile de revolver, il est en effet possible de tuer quelqu'un à distance. En revanche, l'église serait profanée si le criminel, bien que placé à l'extérieur, tuait quelqu'un se trouvant à l'intérieur. Il y a sacrilège, même si la victime, qui a été frappée dans un bâtiment sacré, ne meurt que quelque temps après en dehors, à son domicile ou à l'hôpital, par exemple. Mais un individu frappé dans la rue, ou dans la sacristie, et qui, par suite de ses blessures, mourrait à l'intérieur de l'église ne la profanerait pas. Enfin pour qu'il y ait sacrilège, il est requis que l'homicide ou le suicide procède d'une intention gravement mauvaise. C'est une condition essentielle; autrement, il n'y aurait pas de délit.

b) Une effusion de sang humain, notable et gravement coupable. Can. 1172, § 1, 2°. — Ces deux conditions sont requises pour que l'accident entraîne la profanation du lieu sacré. Par ailleurs l'effusion doit

être sérieuse et produite dans l'Église, mais il n'est pas nécessaire que le sol soit couvert de sang et que l'effusion ait eu lieu en totalité à l'intérieur du temple.

c) Un usage impie ou sordide. — Le Code pas plus que le droit ancien, ne détermine quels sont ces actes impies ou sordides, qui profanent l'église. Pour qu'il y ait violation de ce chef, il faut non pas une action passagère, mais une certaine habitude ou répétition, ou au moins la continuation d'un acte peccamineux impie ou sordide. Tel est le sens à donner, nous semble-t-il, au mot *usus*, can. 1172, § 1, 3° : *Impiis vel sordidis usibus, quibus ecclesia addicta fuerit.*

En tête de catégorie d'actes peccamineux, entachés de sacrilège, il faut mettre les péchés de luxure commis dans l'église. Ensuite, à moins qu'en certaines circonstances, une urgente nécessité ou une coutume déjà longue n'en excuse, l'utilisation d'une église pour les exercices d'un culte hérétique, pour des représentations théâtrales déshonnêtes ou pour des jeux profanes, la transformation d'une église en une salle de banquet ou en une écurie, d'un cimetière bénit en un champ de foire. S. Alphonse, l. III, n. 36, 37.

Malgré le caractère de justice qui s'attache à la peine capitale, nous croyons que le fait de l'exécuter dans une église, est impie. Des séances littéraires ou musicales peuvent parfois être permises dans les églises et ne donnent pas lieu à un péché de sacrilège local, surtout si elles tendent à favoriser la religion. Mais la S. C. de la Consistoriale a absolument interdit dans les églises toutes projections ou représentations cinématographiques (10 décembre 1912). *Acta apost. Sedis*, 1912, p. 724.

Enfin la vente des cierges et autres objets destinés à exciter la dévotion des fidèles est légitimement tolérée, à condition que l'on veille à ce que la maison du Seigneur ne soit pas changée en un temple d'affaires.

d) La sépulture d'un infidèle ou d'un excommunié. — La défense d'inhumer les infidèles dans les églises est une loi « odieuse », et c'est pourquoi les canonistes estiment communément que par infidèles, il ne faut pas entendre ici les enfants des chrétiens, non encore baptisés, ni les catéchumènes. Gasparri, *loc. cit.*, n. 253; S. Alphonse, l. VI, n. 366.

La loi ecclésiastique interdit la sépulture des infidèles dans les églises. La sépulture d'un excommunié, au moins après la sentence déclaratoire ou condemnatoire, profanerait également le lieu sacré, can. 1172, § 1, 4°. Le can. 1175 prescrit même que l'exhumation du cadavre de l'excommunié, qui a été enterré dans l'église, soit faite au plus tôt, même avant la réconciliation, si cela est possible et sans grave inconvénient. L'inhumation des autres excommuniés dans l'église n'est pas considérée comme une profanation.

Des peines sont édictées par le Code contre ceux qui passeraient outre à cette prescription ou même donneraient les honneurs de la sépulture ecclésiastique aux infidèles et aux excommuniés, can. 2339 : *Qui ausi fuerint mandare seu cogere tradi ecclesiasticæ sepulturæ infideles, apostatas a fide, vel hæreticos, schismaticos aliosve sive excommunicatos sive interdictos contra præscriptum can. 1240, § 1, contrahunt excommunicationem latæ sententiæ nemini reservatam; sponte vero sepulturam eisdem donantes, interdictum ab ingressu ecclesiæ Ordinario reservatum.*

La profanation d'une église n'entraîne pas celle du cimetière, même si ce dernier lui est contigu, et vice-versa, can. 1172, § 2 : *violata ecclesia, non ideo cœmeterium, etsi contiguum, violatum censetur, et vice versa.*

Un cimetière, dans lequel il n'y a que quelques tombes bénites alors que lui-même ne l'est pas, ne peut pas être violé parce que la bénédiction partielle ne constitue pas le lieu sacré. Un cimetière municipal, qui a été bénit, n'est probablement pas violé du fait que des infidèles et des hérétiques y sont inhumés, pourvu que la plus grande partie de ceux qui y dorment leur dernier sommeil soient catholiques.

Ceux qui violent les églises et les cimetières peuvent être punis de l'interdiction de l'entrée de l'église et de toutes autres peines que l'Ordinaire estime convenables en relation avec la gravité du délit, can. 2329 : *Ecclesiæ vel cœmeterii violatores de quibus in can. 1172, 1207, interdicto ab ingressu ecclesiæ aliisque congruis pœnis ab Ordinario pro gravitate delicti puniantur.*

Les autres péchés extérieurs qui peuvent être commis dans les lieux sacrés ne revêtent pas la malice grave du sacrilège. Mais à cause des circonstances de lieu où ils sont commis, *venialem sacrilegii malitiam induunt.* Les fautes internes ne violent pas la sainteté du lieu, parce qu'elles n'affectent pas celui-ci; cependant serait coupable de sacrilège celui qui désirerait accomplir une œuvre extérieure sacrilège ou qui se délecterait de cette œuvre en tant que sacrilège. S. Alphonse, l. III, n. 43.

III. Gravité du sacrilège. — De sa nature, le sacrilège personnel, local ou réel est un péché mortel contre la religion, car il s'oppose gravement à l'excellence de cette vertu, étant un mépris sérieux d'une personne, d'un lieu ou d'une chose sacrée. Dans chaque espèce il y a différents degrés selon la diversité des personnes, des lieux et des choses sacrés qui ont été profanés.

Le sacrilège peut cependant n'être que véniel à cause de la légèreté de matière ou de l'inadvertance ou du manque de volonté. Pour éviter les troubles de conscience, les fidèles doivent en être avertis à l'occasion. Un petit vol, commis dans une église, de menus objets ou d'offrandes charitables, ne saurait être considéré comme constituant une matière grave.

Pratiquement pour juger un péché de sacrilège, il faudra donc tenir compte de la sainteté de la personne, du lieu ou de la chose, de l'action sacrilège elle-même, estimée d'après le sentiment des hommes prudents et enfin de l'intention du délinquant, qui a pu commettre l'acte irrévérentiel plus ou moins volontairement, avec une clairvoyance plus ou moins nette.

Les circonstances de temps peuvent aussi entrer en ligne de compte, car elles sont parfois l'occasion d'un sacrilège, si l'action posée contient en elle-même une répugnance extraordinaire aux yeux des fidèles et de l'Église avec un mystère divin. Quiconque, par exemple, organiserait, le vendredi saint, par manière de bravade anti-religieuse, un grand banquet, où seraient servis des plats de viande, commettrait probablement un sacrilège.

Tous les moralistes traitent la question du sacrilège dans l'étude de la vertu de religion ou à propos de la chasteté. On pourra donc facilement se reporter à ces chapitres. Par ailleurs cette question n'échappe pas aux canonistes dans leurs commentaires sur les personnes, les choses et lieux sacrés et sur les peines qui frappent les délinquants. La bibliographie est de ce double chef très vaste. Nous nous contenterons de citer les auteurs principaux :

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XCIX; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, n. 33-48; Aertnys, *Theologia moralis juxta doctrinam S. Alphonsi de Ligorio*, 2e édit., Tournai, 1890; 10e édit., adaptée au Code par Damen, Tournay, 1919-1920; Ballerini-Palmieri, *Opus morale a Ballerini conscriptum et a Palmieri cum annotationibus editum*, t. II, Prati, 1899; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, Paris, 1857, art. *Sacrilegium;* Ferreres, *Compendium theologiæ moralis* (Gury), t. I, 1918; Gasparri, *Tractatus canonicus de ss. eucharistia*, Paris, 1897; Genicot, *Theologiæ moralis institutiones*, t. I, Louvain, 1898-1902; Genicot-Salsmans, *Theologiæ moralis institutiones*, t. I, Bruxelles,

1927; Gousset, *Théologie morale*, 10e édit., t. I et II, Paris, 1855; Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis ab auctore recognitum et Ballerini adnotationibus locupletatum*, 4e éd., t. I, Rome, 1877; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 2e édit., t. I, Fribourg-en-B., 1910; de Lugo, *Disputationes scolasticæ et morales de pœnitentia*, disp. XVI, Paris, 1868-1869; Many, *Prælectiones de locis sacris*, Paris, 1901; Matthæus a Coronata, *De locis et temporibus sacris*, Turin, 1922; Pruemmer, *Manuale theologiæ moralis*, t. II, Fribourg-en-B., 1923; Tamburini, *Explicatio Decalogi*, dans *Opera omnia*, l. II, Venise, 1707; Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, t. II, Rome et Paris, 1922; Vermeersch, *Theologiæ moralis principia, responsa, consilia*, t. II : *De virtutum exercitatione*, 2e édit., Bruges, 1928; Wernz, *Jus decretalium*, t. II et t. VI, Prati, 1905; Wouters, *Manuale theologiæ moralis*, t. I, Bruges, 1932, n. 610-619.

Nicolas IUNG.

SAGESSE (LIVRE DE LA). — Livre de l'Ancien Testament, *deutérocanonique;* comptant, dans la Bible grecque, parmi les livres *didactiques* entre ᾎσμα (Cantique) et Σοφία Σειράχ (Ecclésiastique). Placé de même dans la Bible latine, selon la Vulgate hiéronymienne. Il y suit cependant, dans quelques manuscrits, l'écrit du Siracide, qui le sépare ainsi — intentionnellement peut-être — des livres *salomoniens* (Prov., Eccle., Cant.). Dans nombre de Bibles plus anciennes qui disposent les Écritures sacrées dans l'ordre donné par le *Prologus galeatus* de saint Jérôme ou par le *Décret* de Gélase, il constitue avec l'Ecclésiastique le petit groupe binaire des « deux Sapiences », toujours éloigné du groupe ternaire de ces mêmes livres attribués à Salomon. Voir S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, Nancy, 1893, p. 331-339.

I. Titre. II. Contenu (col. 703). III. Canonicité (col. 706). IV. Composition (unité et intégrité) (col. 712). V. Auteur et date (col. 717). VI. But et destinataires (col. 725). VII. Langue, texte et versions (col. 730). VIII. Doctrine (col. 733). IX. Commentateurs (col. 742).

I. TITRE DU LIVRE. — Dans les plus anciens manuscrits de la Bible grecque, le livre a pour titre Σοφία Σαλωμῶνος *(Vaticanus)* ou Σ. Σαλομῶντος *(Sinaïticus)*, Σ. Σολομῶνος *(Alexandrinus)*, Σ. Σολομῶντος *(Cod. Ephræmi)* : « Sagesse de Salomon. » Il n'est pas vraisemblable que par ce titre, on ait voulu *dès l'origine* désigner le roi Salomon comme auteur du livre; on entendait plutôt le rapporter à la doctrine. La version syriaque s'intitulait, dans ses manuscrits les plus anciens, « Livre de la grande Sagesse »; seuls ses plus récents témoins occidentaux ont ajouté à ce titre le nom de Salomon. La version latine, la version copte et la version syro-hexaplaire portent en suscription : *Sapientia Salomonis;* la version éthiopienne : *Vaticinium Salomonis*. L'édition vulgate a rendu au livre son titre logique et naturel de *Liber Sapientiæ*, introduisant un abondant discours où se développe un magnifique éloge de cette même sagesse qui, depuis le temps de Salomon et à travers les livres de Job et des Proverbes, de l'Ecclésiaste et de l'Ecclésiastique, porte en elle-même le secret de l'énigme de la vie humaine dans le monde et la vraie formule de sa conduite morale — éloge qui la maintient sans cesse en étroit rapport avec Dieu créateur de tout être et dispensateur de toute science pratique, par quoi l'homme peut devenir participant à l'amitié divine et à la vie bienheureuse dans l'au-delà.

II. CONTENU DU LIVRE. — L'auteur célèbre la sagesse sous trois aspects principaux — religieusement utilitaire, philosophique et historique — comme source du vrai bonheur, qui est l'immortalité bienheureuse dans l'autre vie, I-V; comme divine par son origine, sa nature et ses effets dans l'ordre intellectuel et moral, VI-IX; comme agent de bénédiction ou de châtiment dans l'histoire du monde primitif et de l'ancien Israël, X-XIX.

1° *La sagesse se recommande comme guide utile, et même nécessaire, vers l'immortalité bienheureuse, au contraire des dires de ses ennemis, impies ou apostats.* — 1. Elle ne s'obtient, en effet, que par la pureté morale, le péché ayant pour suite le châtiment et la mort : I, 1-16. — Exhortation à rechercher par la pureté morale la sagesse, connaissance de Dieu, dont le péché sépare en tant qu'il rend l'homme incapable d'atteindre cette sagesse, I, 1-5. L'impie, le blasphémateur ne peut éviter le châtiment de Dieu qui voit et sait tout du monde et de l'homme, 6-10. Se garder donc du péché pour ne pas encourir la punition (à laquelle Dieu, du reste, ne saurait se complaire), 11-14. Quiconque est agréable à Dieu par la sagesse obtient l'immortalité bienheureuse, les impies n'ayant pour lot que la mort, 15-16.

2. Elle condamne les idées frivoles des adversaires sur le but suprême de la vie humaine et leurs sentiments hostiles contre les juifs restés fidèles à la loi de Dieu : II, 1-24. — Idées frivoles des impies sur l'homme qui, à leur dire, périt tout entier, 1-5; d'où la licence de jouir des biens de la vie sans appréhension de l'au-delà, 6-9. Sentiments hostiles de ces incrédules contre le juste, qu'il faut alors persécuter, parce que sa conduite les blâme et les humilie, 10-16, et qu'il est bien improbable que Dieu le délivrera de leurs mains, 17-20. Insensés, qui ignorent les secrets de Dieu touchant la récompense réservée aux saints leurs victimes! 21-22.

3. Elle détermine enfin le sort différent des impies et des justes en cette vie et dans l'autre : II, 23-V, 23. — En dépit de la mort qu'ils ont endurée, les justes jouissent d'une paix éternelle auprès de Dieu, II, 23-III, 5 : les maux de la terre ont été pour leur épreuve et leur purification, III, 4-6. Ils devaient avoir leur récompense dans l'autre vie, 7-9; tandis que les impies et leur postérité y recevront leur châtiment, 10-12. Les justes sont dédommagés dans l'autre vie, bien qu'ils aient été privés ici-bas des joies de la famille, 13-15; tandis que les enfants des impies sont voués à l'oubli et à la perdition, 16-19. Les justes, bien que privés d'enfants ici-bas, sont néanmoins honorés de Dieu et des hommes, IV, 1-2; tandis que les enfants des impies partagent dans l'autre vie la damnation de leurs parents, 3-6. La mort prématurée du juste est pour lui un bonheur : il est ravi au ciel, 7-16; tandis que la longue vie des impies ne leur sert de rien : ils vont en enfer, 17-19. Au jugement, tandis que les justes ont confiance, les impies s'accusent eux-mêmes, IV, 20-V, 14; alors que les bons sont récompensés, les méchants sont punis, 15-23.

2° *La sagesse se recommande à raison de sa nature, de ses effets dans l'ordre intellectuel et moral, et de son origine divine.* — 1. Elle exhorte d'abord les grands à la rechercher elle-même : VI, 1-21. — Aux grands de la terre qui la négligent, la dédaignent, un sévère jugement sera appliqué, 1-11. Elle est facile à obtenir pour ceux qui la recherchent, 12-16. Sa recherche conduit à l'immortalité bienheureuse, qui est la seule véritable souveraineté, 17-21.

2. Elle révèle par la bouche de Salomon sa nature et sa valeur, comme aussi de qui et à quelles conditions elle s'obtient : VI, 22-IX, 18. — Salomon la veut définir pour le bien du monde et du peuple, VI, 22-25. Lui-même, en tout semblable au reste des hommes par l'origine et la nature corporelles, ainsi que par la mort inévitable, VII, 1-6, a prié Dieu de lui octroyer la sagesse qu'il n'avait pas, 7, et a obtenu pour son grand profit en ce monde ce trésor entre tous inestimable et inépuisable, 8-14. Priant Dieu encore de l'assister dans son dessein de décrire la sagesse, 15-16, il dit d'abord ce qu'elle lui a appris du monde créé 17-22*a*; puis il la décrit telle qu'elle est en elle-même, 22*b*-26,

et la célèbre dans son pouvoir et son action au sein du monde physique et moral, VII, 27-VIII, 1. Salomon dit pourquoi lui-même a dès son jeune âge recherché la sagesse; c'est que celle-ci, se trouvant être en étroit rapport avec Dieu et vivant en lui, peut procurer à l'homme tous les biens : richesse, art, vertu, science du passé et de l'avenir, VIII, 2-8, et que, devenue sa conseillère, elle devait lui donner à lui-même dans l'assemblée du peuple honneur, sens et jugement, souvenir immortel, 9-12, pouvoir sur les nations, 13-15, joie et contentement dans sa maison, 16-18. Il dit enfin que la prière est l'unique moyen d'obtenir la sagesse, parce qu'elle est un don de Dieu, 19-21.

3. Prière de Salomon demandant la sagesse : IX, 1-18. — Salomon demande la sagesse à Dieu, père miséricordieux et créateur tout-puissant, qui a fait l'homme pour qu'il domine sur la terre en toute sainteté et justice, 1-4; car il en a besoin, de cette sagesse, lui Salomon, ignorant et faible qu'il est comme tout homme en ce monde, 5-6; et chargé en outre de régir le peuple et le culte de Dieu, 7-12; et parce que l'homme, alourdi par son corps matériel, ne peut bien connaître et faire la volonté de Dieu que si la sagesse l'éclaire et le stimule, 13-18.

3° *La sagesse se recommande par son action providentielle, ses conseils et son discernement admirable pour la conduite de l'histoire du monde, d'Israël, peuple choisi de Dieu, et des autres peuples ennemis.* — 1. Comment la Sagesse depuis la création du premier homme jusqu'à l'entrée d'Israël dans la Terre promise a protégé les bons et puni les méchants : X-XII. — Dès les origines et au temps des patriarches, elle est le principe sauveur du corps et de l'âme dans tous les dangers, pour Adam, Noé, Abraham, Lot, Jacob et Joseph, mais aussi vengeur du mépris fait de ses avertissements pour Caïn, l'humanité perverse, les peuples confondus, les villes coupables, X, 1-14. Lors de la sortie d'Égypte jusqu'à l'entrée dans la Terre promise, elle libère le peuple élu d'une nation d'oppresseurs par son serviteur Moïse, 15-16; elle le dédommage des peines endurées, en le guidant et le conduisant à travers la mer Rouge, 17-19; elle lui fait chanter sa délivrance, 20-21; elle lui fait traverser le désert en écartant ses ennemis et en l'abreuvant dans sa soif, XI, 1-4. A l'égard des ennemis d'Israël : elle punit, avec mesure pourtant, les Égyptiens, conformément à la loi du talion, en leur faisant endurer la soif par le changement des eaux du Nil en sang, 5-14, et en les châtiant, afin de les amener à conversion, par les bêtes qu'ils adoraient, XI, 15-XII, 2; elle punit également les Cananéens, avec aussi quelque miséricorde, de leurs crimes atroces, XII, 3-18. Elle agit ainsi pour amener Israël à l'amour du prochain et à l'espoir du pardon, 19-22, et pour montrer à ses ennemis quel est le vrai Dieu, 23-27.

2. Comment la sagesse met en garde ses auditeurs (ou lecteurs) contre le mal d'idolâtrie : XIII-XV. — Et d'abord contre l'adoration des *forces naturelles* et des *astres*, XIII, 1-5, bien que les adorateurs de la nature cherchent Dieu en elle et qu'ils aient pu ainsi le connaître, 6-9. Puis, contre l'adoration des *images divines :* qu'elles soient faites de bois, XIII, 10-XV, 6, ou d'argile, XV, 7-13, la folie de les adorer est égale; puisque, d'une part, elles ne sont que de simples morceaux de bois indignes de recevoir un culte vain, XIII, 16-19, qui auraient pu être mieux utilisés à la construction d'un navire, comme le fut le bois de l'arche bénie de Dieu, XIV, 1-11 — inventions corruptrices qui n'ont pas toujours existé, 12-13, que la vanité humaine a créées pour honorer comme un dieu un homme mort, 14-16, ou un roi vénéré, 17-20; erreur qui engendra fatalement les pratiques les plus cruelles et les plus immorales : sacrifices humains, orgies, cultes de mystères, tous les péchés et tous les maux, 21-31 — puisque, d'autre part, le potier ne façonne que par méconnaissance du vrai Dieu, son créateur, et par amour du gain, des idoles d'argile auxquelles il ne croit pas du reste, XV, 7-13. Au milieu de cette corruption, Israël, même par ailleurs coupable, doit se féliciter de s'être gardé pur de ces cultes réprouvés, et d'avoir ainsi, par sa foi au vrai Dieu, acquis la possibilité de parvenir à l'immortalité bienheureuse, XV, 1-6. Enfin, contre la folie plus insigne encore de prendre pour des dieux toutes les vaines *idoles des païens*, 14-17, et les *animaux* mêmes, 18-19.

3. Comment la sagesse divine sait discerner les innocents des coupables, punissant les uns, les Égyptiens, par leur péché même, sauvant les autres, les Israélites, par la plaie même dont sont frappés leurs ennemis : XVI-XIX. — Dieu châtie les Égyptiens par des bêtes semblables à celles qu'ils adoraient : grenouilles qui leur ôtent l'appétit, XVI, 3*a*, 4*a*, sauterelles et moustiques qui les mordent et les font périr, 8-9, 13-15; tandis qu'Israël est nourri miraculeusement par les cailles, 2, 3*b*, 4*b* et délivré des morsures des serpents venimeux par le serpent d'airain, 6-7, 10-12. Alors que Dieu fait tomber sur les Égyptiens la foudre et la grêle, 16-19, 22, il fait pleuvoir la manne sur Israël, 20-21, 23-25. Tandis que les Égyptiens sont punis par des ténèbres terrifiantes, XVII, 1-21, les Israélites sont dans la lumière et guidés vers la Terre promise par une colonne brillante de nuées, XVIII, 3-4. Alors que les Égyptiens sont châtiés par la mort de leurs premiers-nés, 5-6, 10-13-19, les Israélites sont épargnés plus tard, 7-9, et sauvés de la destruction complète par la prière de Moïse, 20-25. Tandis que les Israélites passent la mer Rouge sains et saufs, XIX, 6-8, les Égyptiens y périssent, 1-5, 13-17.

L'auteur qui, à partir de XI, 4, laisse totalement de côté le concept de la sagesse pour s'adresser directement à Dieu même, ne la nommant plus que de temps à autre indirectement (XII, 26-XIII, 7; XIV, 9-14; XIX, 1-2), conclut enfin son long discours en reconnaissant que « de toute manière le Seigneur a élevé et glorifié son peuple et n'a, en aucun temps et en aucun lieu, oublié de l'assister », XIX, 22, — cette glorification s'étant réalisée par œuvre toute divine et rappelant celle même de la création, XIX, 6 sq.; 11 sq.; 18 sq.

III. Canonicité. — Le livre de la Sagesse, écrit en grec, n'a jamais dû figurer dans le canon palestinien des livres saints de l'Ancien Testament. La mention ἡ καὶ σοφία du canon de Méliton de Sardes (IIe siècle), immédiatement après celle des Παροιμίαι (Proverbes) de Salomon, ne le concerne pas et désigne sous une autre dénomination facultative le livre des Proverbes. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXVI, *P. G.*, t. XX, col. 396. Cf. *ibid.*, c. XXII : ὁ πᾶς τῶν ἀρχαίων χορὸς πανάρετον Σοφίαν τὰς Σολομῶνος παροιμίας ἐκάλουν... Mais il a dû jouir dans le judaïsme hellénique d'une très grande autorité, puisque les écrivains du Nouveau Testament l'ayant reçu avec toute la Bible grecque, n'ont pu en faire de si nombreuses citations implicites sans le considérer comme saint et inspiré de Dieu au même titre que les autres livres de l'Ancien Testament.

Ainsi saint Paul se réfère tacitement au livre de la Sagesse pour affirmer que Dieu tout-puissant se montre indulgent envers ses ennemis : Rom., IX, 19-23 et Sap., XI, 22; XII, 12-22; pour décrire dans ses modalités et ses conséquences l'idolâtrie : Rom., I, 18 sq.; Gal., IV, 8-10 et Sap., XI, 13-15; Rom., I, 26-28 et Sap., XI, 15-16; XII, 27-28. La christologie de l'Apôtre se rencontre souvent dans l'expression même avec la doctrine de la sagesse propre à notre livre : le Christ guide et abreuve les Israélites à travers le

désert, tout comme la sagesse : I Cor., x, 4 et Sap., x, 17; il est, comme la sagesse, une « image » (εἰκών) de Dieu : Col., i, 15 et Sap., vii, 26; il a tout créé et il conserve tout, comme la sagesse : Col., i, 16-17 et Sap., vii, 12, 22, 27; viii, 1, 6; il est, comme la sagesse, un reflet de la gloire de Dieu : Heb., i, 3 et Sap., vii, 25-26, un esprit pénétrant qui sait tout de toutes choses et de l'âme humaine : Heb., iv, 12-13 et Sap., vii, 22-23. Cf. aussi Heb., viii, 2; ix, 11 et Sap., ix, 8 : le Tabernacle et le Temple opposés à la tente des cieux; Heb., ii, 14 et Sap., ii, 21 : le diable introducteur de la mort.

Saint Jean a emprunté également au livre de la Sagesse nombre de traits essentiels pour sa propre christologie et sa doctrine du Logos. Cf. Joa., i, 1 et Sap., viii, 3; ix, 4, 9 : le Logos auprès de Dieu, Joa., i, 3 et Sap., vii, 21-22; viii, 6; ix, 9 : tout a été fait par lui; Joa., i, 4, 5, 9 et Sap., vi, 12; vii, 10, 29-30 : il est vie et lumière; Joa., iii, 13 et Sap., ix, 10 : le Christ, comme la sagesse, vient du ciel sur la terre; Joa., v, 20 et Sap., viii, 3 : le Père aime son Fils comme Dieu la sagesse. Dans l'Apocalypse, iii, 12, le juste reçoit sa récompense « dans le temple de Dieu » comme l'eunuque fidèle son lot « dans le temple du Seigneur », Sap., iii, 14; d'avoir encouru le châtiment, pour les impies, ou mérité la récompense, pour les bons, s'exprime dans la même courte formule : « ils le méritent » ἄξιοί εἰσιν, Apoc., iii, 4; xvi, 6 et Sap., iii, 5 ; xvi, 9.

L'épître de Jacques, v, 5-6 accuse, comme la Sagesse ii, 6-10, les riches de vivre dans le libertinage, d'opprimer les justes et de les condamner à la mort; Jac., iii, 17-18 caractérise la sagesse dans des termes analogues à ceux de Sap., vii, 22-23. Saint Luc, xii, 20 et Sap., xv, 8 : « l'âme redemandée » au riche insensé; Luc., ix, 31 et Sap., iii, 2; vii, 6 : la mort est un « exode »; Luc., xix, 44 et Sap., iii, 7 : le jugement est « le temps de la visite », καιρὸς ἐπισκοπῆς. Dans la Iª Petri, i, 7 comme dans la Sagesse, iii, 6, les épreuves du juste sont comparées à l'épreuve de l'or par le feu, et le jugement est également le « jour de la visite », ἡμέρα ἐπισκοπῆς, ii, 12. Beaucoup d'autres parallèles d'expressions caractéristiques du livre de la Sagesse pourraient encore être relevés dans ces mêmes livres du Nouveau Testament. Le rapport de ces textes entre eux ne peut cependant pas toujours être considéré comme certain. Voir Stier, *Die Apocryphen*, Brunswick, 1853, p. 18-22; Rochat, *Étude historique et critique sur la Sapience de Salomon*, Genève, 1890, p. 69-89; Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, Munster-en-W., 1912, p. xlii-xlvi.

Les plus anciens écrivains ecclésiastiques, comme les apôtres, utilisent le livre de la Sagesse, qu'ils lisent dans les LXX ou dans la version latine, sans toutefois le citer nommément. Ainsi la *Doctrine des douze apôtres :* iii, 6 et Sap., i, 11; *Did.*, v, 2 et Sap., ii, 10, 19; *Did.*, vi, 3 et Sap., xvii, 17. Clément de Rome, surtout *I Cor.*, xxvii, 5 et Sap., xii, 12 et xi, 22; puis : *I Cor.*, lx, 1 et Sap., vii, 17; *I Cor.*, lxi, 1 et Sap., vi, 3, 26; *II Cor.*, xvii, 7 et Sap., iii, 1 sq. Le *Pasteur* d'Hermas : *Vis.*, III, iii, 5 et Sap., xviii, 15; *Vis.*, III, iv, 1 et Sap., ix, 2; *Mand.*, viii, 9 et Sap., viii, 7; *Simil.*, IX, xviii, 4 et Sap., x, 15; *Simil.*, IX, xxiv, 3 et Sap., x, 10. Saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, xxxviii, 3, *P. G.*, t. vii, col. 1108, offre une réminiscence incontestable de Sap., vi, 19 : « L'immortalité rapproche de Dieu » ; selon Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. xxvi, *P. G.*, t. xx, col. 509, Irénée citait même expressément la Sagesse de Salomon (avec l'épître aux Hébreux) en s'appropriant quelques mots de ce livre : τῆς λεγομένης Σοφίας Σολομῶντος μνημονεύει, ῥητά τινα... παραθέμενος. Lactance, *De Institut. div.*, IV, xvi, 7-10, *P. L.*, t. vi, col. 497, attribue à Sap., ii, 12-20 (de Salomon) un caractère prophétique.

Les citations deviennent expresses et reconnaissent au livre un caractère divin, prophétique, inspiré, avec les Pères africains : Tertullien, *Adv. Valent.*, c. ii, *P. L.*, t. ii, col. 544, cite Sap., i, 1 en ajoutant : *ut docet ipsa Sophia Salomonis*. Saint Cyprien, *De habitu virgin.*, c. x, *P. L.*, t. iv, col. 448 *(Scriptura divina); De mortal.*, c. xxv, *P. L.*, t. iv, col. 598 *(docet Spiritus Sanctus)*. Avec les Pères alexandrins : Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. IV, 16, *P. G.*, t. viii, col. 1309, cite Sap., iii, 1-8 avec la formule ἡ θεία σοφία περὶ μαρτύρων λέγει. Origène et saint Athanase (voir plus loin). Avec les Pères de l'Église orientale : Eusèbe de Césarée, *Præp. ev.*, I, 9, caractérise comme θεῖον λόγιον Sap., xiv, 12, *P. G.*, t. xxi, col. 69, et *ibid.*, XI, 14, cite comme γραφή Sap., vi, 22; vii, 22; viii, 1, *P. G.*, *ibid.*, col. 885. Saint Méthode de Tyr, *Conviv. virg.* Or, i, 3 et ii, 7, *P. G.*, t. xviii, col. 44 et 52, traite également le livre d'« Écriture », et y trouve les « paroles de l'Esprit-Saint ». Jugent de même saint Épiphane, saint Basile le Grand, saint Grégoire de Nazianze, Didyme d'Alexandrie, Théophile d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome, dans de nombreux passages de leurs écrits. Dans l'Église d'Occident, saint Hippolyte, *Adv. Judæos*, ix, *P. G.*, t. x, col. 792, allègue « aussi comme prophétie » (καὶ τὴν προφητίαν) avec d'autres passages des livres tenus pour canoniques, Sap., ii, 12-20. Saint Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, I, vii, *P. L.*, t. x, col. 30, cite Sap., xiii, 5 à titre de *propheticæ voces;* cf. aussi : *In Ps. CXXXV*, 11 et Sap., i, 7, *In Ps. CXVIII*, 8 et Sap., xvii, 1; *In Ps. CXXVII*, 9 et Sap., viii, 2, 9, *P. L.*, t. ix, col. 775, 514, 708. Saint Ambroise, *De virg.*, i, *P. L.*, t. xiv, col. 155, apporte en témoignage Sap., iv, 1, comme *Sapientiam quam Spiritus edidit per prophetam;* il cite fort souvent le livre dans ses ouvrages.

Dans ce concert de témoignages affirmant la canonicité du livre de la Sagesse quelques notes discordantes sont pourtant données par Origène et saint Athanase pour l'Église grecque, par saint Jérôme pour l'Église latine. Ainsi Origène, qui, dans le *Prologus ad Canticum*, n'admet comme canonique que les *trois* livres salomoniens (Prov., Eccle., et Cant.), qualifie la Sagesse comme un livre *qui (utique) non ab omnibus in auctoritate habetur, De princip.*, l. IV, c. xxxiii, *P. G.*, t. xi, col. 407, et omet dans son canon des livres saints les deutérocanoniques (Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. xxv, *P. G.*, t. xx, col. 580). Ainsi saint Athanase, qui, dans son *Épître festale de l'an 365, Ep. fest.*, xxxix, *P. G.*, t. xxvi, col. 1436, tient les deutérocanoniques pour des livres simplement édifiants à l'usage des catéchumènes. Ainsi saint Jérôme, qui, dans le *Prologus galeatus* aux livres des Rois, *P. L.*, t. xxviii, col. 556, veut que l'on tienne pour « apocryphe » la Sagesse *quæ vulgo Salomonis inscribitur*, parce qu'elle « n'est pas dans le canon », et affirme dans sa *Præfatio in libros Salomonis*, *P. L.*, *ibid.*, col. 1242-1243, que ce même livre n'est pas « reçu » par l'Église *inter canonicas Scripturas* et n'est « lu » que pour l'édification du peuple chrétien, et non *ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam*. Cf. *Præf. in lib. Salomonis juxta LXX interpretes*, *P. L.*, t. xxix, col. 404.

Ces assertions de saint Jérôme se retrouvent, des siècles durant, dans les ouvrages des écrivains ecclésiastiques du Moyen Age. Citons seulement saint Grégoire le Grand, *Moral.*, xix, 21, *P. L.*, t. lxxvi, col. 119, et Rupert de Deutz, *In Gen.*, iii, 31, *P. L.*, t. clxvii, col. 318. Les discordances venant des *canons* de Méliton, d'Origène et de saint Jérôme lui-même sont dues à ce fait que, dans la polémique engagée entre juifs et chrétiens aux premiers siècles, les écrivains ecclésiastiques n'entendent nourrir la controverse que de textes scripturaires afférents aux livres du canon

palestinien, et en conséquence n'énumèrent que ceux-ci dans leurs catalogues. Ils ont puisé, du reste, leurs renseignements sur les livres sacrés dans les cercles juifs eux-mêmes : Méliton le déclare expressément. Origène ne veut énumérer que les livres du canon « hébreu », καθ' Ἑβραίους — ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασιν; saint Jérôme exalte l'*hebraica veritas*. Par ailleurs, Origène cite Sap., VII, 25-26 comme parole de Dieu : ὡς ὁ θεῖος λόγος ὁρίζεται, *Cont. Celsum*, III, 72, *P. G.*, t. XI, col. 1018; de même saint Athanase, *Orat. cont. gentes*, 11, *P. G.*, t. XXV, col. 24, introduit un passage de la Sagesse par les mots : προεδίδασκε ἡ Γραφὴ λέγουσα. Saint Jérôme cite sans restriction Sap., I, 4-5, *In Isaiam*, l. VII (cap. LXIII, 8 sq.), *P. L.*, t. XXIV, col. 616, sur le même plan que Eph., IV, 30; Ps., L, 13; Act., V, 9 et Joa., XIV, 15-16; Sap., IV, 9, *In Jerem.*, l. I (cap. I, 8) *P. L.*, t. XXIV, col. 683, à titre de *propheta loquens;* Sap., VII, 22-24, *In Ezech.*, l. IV (cap. XVI, 10), *P. L.*, t. XXV, col. 133, comme définition du *spiritus sapientiæ*, se déjugeant ainsi, et reconnaissant au « livre » une autorité divine. Agissent de même saint Grégoire le Grand, *Moral.*, V, 45, *P. L.*, t. LXXV, col. 723, et Rupert de Deutz, *Com. in Joa.*, I, 3, *P. L.*, t. CLXIX, col. 313.

Un catalogue de Livres saints qui peut passer pour le plus ancien des documents ecclésiastiques attestant la canonicité d'une série de ces livres, et peut constituer en fait un véritable canon de caractère officiel — on l'a pu croire, du moins — dans la primitive Église romaine, c'est le catalogue des livres du Nouveau Testament dit Canon de Muratori, dont « l'original ne peut être postérieur aux premières années du IIIe siècle ». Cf. M.-J. Lagrange, *Le canon d'Hippolyte et le fragment de Muratori*, dans *Revue biblique* 1933, p. 170. Ce catalogue mentionne comme « tenue aussi dans l'Église catholique » *Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta* (lignes 69-71) entre les épîtres de saint Jean et l'Apocalypse. L'auteur du catalogue croyait à la composition récente du livre et, avec plusieurs écrivains anciens (voir plus loin), l'attribuait, dans le texte grec original dont est traduit le canon muratorien, à Philon; car il faudrait lire : *Sapientia Salomonis* A PHILONE (ὑπὸ Φίλωνος = ὑπὸ φίλων = *ab amicis*) *in honorem ipsius (Sapientiæ) scripta :* un livre ainsi placé au nombre de ceux du Nouveau Testament ne pouvant avoir été considéré comme écrit *ab amicis Salomonis*. Le dit canon peut bien être d'origine romaine et avoir eu pour auteur saint Hippolyte, antipape, adversaire de Calliste, mais affirmant néanmoins la tradition authentique de l'Église relativement aux Livres saints.

Voir M.-J. Lagrange, *L'auteur du canon de Muratori*, dans *Revue biblique*, 1926, p. 83-93, et l'article mentionné ci-dessus. Pour le texte même du canon, voir aussi H. Leclercq, *Dict. d'archéol. chrét.*, art. *Muratorianum*, t., XII, 1933, col. 543-553. Rapporter comme le fait Lagrange, *loc. cit.*, p. 176-177, au livre de la Sagesse de Salomon ce que le catalogue dit (ensuite) du *Pasteur* d'Hermas (lignes 73-80) pour mettre celui-ci hors du canon officiellement reçu dans l'Église : *et ideo legi eum* (lire : *eam*) *quidem oportet se, publicare vero in eclesiu populo neque inter profetas conpletum numero neque inter apostolos in fine temporum potest*, c'est peut-être faire au texte une violence trop habilement justifiée; car le *Pasteur* d'Hermas, débarrassé de cette exclusive, perd en même temps la très puissante recommandation *legi eum oportet* qui l'accompagnait, et malgré la circonstance de l'origine toute récente du livre — *nuperrime, temporibus nostris hermu, conscripsit* (l. 74, 75) — l'a fait sans doute citer comme Écriture (γραφή, *Scriptura divina*) par des contemporains d'Hippolyte, tels saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, XXX, 2, *P. G.*, t. VII, col. 217; Tertullien, *De orat.*, XVI, *P. L.*, t. I, col. 1172; Origène, *E comment. in Osee*, *P. G.*, t. XIII, col. 828, et lire encore couramment et publiquement dans les églises au IVe siècle. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. III, c. III, 3, *P. G.*, t. XX, col. 217.

Au IVe siècle, la Sagesse de Salomon est placée au même rang que les livres protocanoniques de l'Ancien Testament. Les conciles africains d'Hippone, en 393, et de Carthage, en 397 et 419, l'ont comprise parmi les livres de Salomon sous la formule *Salomonis libri quinque*. Denz.-Bannw., n. 92. Dans son « canon des Écritures », saint Augustin reconnaît à ce livre « la même autorité » qu'à « ceux qui sont reçus de toutes les Églises catholiques » et veut qu'il « compte parmi les livres prophétiques ». *De doctr. christ.*, l. II, n. 12 et 13, *P. L.*, t. XXXIV, col. 40-41; *De civ. Dei*, l. XVII, c. XX, 1, t. XLI, col. 554; *De prædest. sanct.*, 27, t. XLIV, col. 980. Au Ve siècle, le pape Gélase le met au rang des « Écritures divines » après les livres salomoniens : *item Sapientiæ liber unus*. Denz.-Bannw., n. 84. Auparavant, le pape Innocent Ier avait assuré l'évêque de Toulouse, saint Exupère, qu'il y avait *in canone, Salomonis libri quinque. Ibid.*, n. 96.

Comme les Pères grecs du IVe et du Ve siècle, l'Église orientale, tout en n'inscrivant pas encore le livre de la Sagesse au rang des livres canoniques dans ses catalogues, lui reconnaît cependant le caractère d'« Écriture » par Léonce de Byzance (VIIe siècle), *De sectis*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1200, ou tout au moins la qualité de livre « excellent et beau » (ἐνάρετος μὲν καὶ καλή) par saint Jean Damascène (VIIIe siècle), *De orthod. fide*, IV, 17, *P. G.*, t. XCIV, col. 1180. La *Synopsis Scripturæ sacræ*, tout en l'excluant du *canon* (οὐ κανονιζόμενον), l'admet pourtant au nombre des « livres de l'Ancien Testament » et l'analyse comme les livres protocanoniques. *P. G.*, t. XXVIII, col. 284 sq. Du IXe au XVe siècle la Sagesse, qui continue à faire partie du catalogue des livres « lus », ou qu'il « est permis de lire » aux catéchumènes, est admis implicitement au rang des « divines Écritures » énumérées dans les Canons des conciles d'Hippone et de Carthage : *Syntagma canonum*, *P. G.*, t. CIV, col. 589 sq.; les canonistes : Zonaras (XIe-XIIe siècles), *Comment.*, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 216 et CXXXVIII, col. 564; Blastarès, *Syntagma alphabeticum*, B, 11, *P. G.*, t. CXLIV, col. 1440 sq.

En Occident, du VIe au XVIe siècle, nombre de docteurs, influencés par l'opinion de saint Jérôme touchant les deutérocanoniques, paraissent refuser la canonicité à la Sagesse de Salomon; mais ce semblant d'opposition se réduit chez eux le plus souvent à une affaire de mots, comme on l'a vu pour saint Grégoire le Grand et Rupert de Deutz citant ce livre équivalemment à titre d'Écriture. Même il arrive que le livre déclaré nommément « pseudographe » et non inséré dans le catalogue canonique, soit néanmoins noté comme « rendu authentique (avec les autres) par l'usage de l'Église, la règle de foi, les écrits des Pères », Gilles de Paris, *De numero librorum utriusque Testamenti*, *P. L.*, t. CCXII, col. 43; ou que, « n'ayant pu atteindre la sublimité » des protocanoniques, il « ait mérité cependant, d'être reçu par l'Église », Pierre le Vénérable, *Cont. Petrobrusianos*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 751; ou que, dit « apocryphe », mais « hagiographe » et « véridique » il soit « reçu par l'Église », Pierre le Mangeur, *Hist. scolast.*, *P. L.*, t. CXCVIII, col. 1260, 1431, 1475; ou qu'il « n'était *pas encore* au nombre des Écritures canoniques » au temps de l'Aréopagite, saint Thomas d'Aquin, *In Dionys.*, *De div. nomin.*, c. IV, lect. IX; ou que, « douteux », c'est-à-dire non compté dans le canon, il « chante néanmoins la vérité » et que « l'Église le reçoit », Hugues de Saint-Cher, *Postil. in Jos.*, *prol.* Le cardinal Cajétan pensa préciser ces opinions doctrinales en comptant la Sagesse parmi « ces livres du Canon de la Bible qui ne sont pas canoniques, c'est-à-dire qui ne sont pas régulateurs pour confirmer ce qui est de foi, mais qui peuvent néanmoins être dits canoniques, c'est-à-dire régula-

teurs pour l'édification des fidèles, comme étant reçus dans le canon de la Bible et autorisés à cet effet ». *In Esther*, t. II, Lyon, 1639, p. 400. Cette formule avait été à peu près celle de Guillaume d'Ockam, *Dialog.*, III, tr. I, 16 et de Nicolas de Lyre, *Comm. in Tob.*, I, 2; *In Sap.*, I, 3.

Durant cette longue période, et nonobstant les fluctuations et l'imprécision du sentiment de beaucoup de ses docteurs, la tradition romaine et la coutume ecclésiastique restent fidèles aux décisions des conciles africains d'Hippone et de Carthage, au décret de Gélase et à la lettre d'Innocent I[er] : le livre de la Sagesse continue à tenir sa place *inter divinos libros, inter canonicas scripturas*. Cf. Isidore de Séville, *Etymol.*, l. VI, 1, *P. L.*, t. LXXXII, col. 229, et *Liber proœm. in V. et N. T.*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 158, avec l'Église d'Espagne. Les catalogues des Livres saints, toutes les Bibles italiennes, espagnoles et franques le contiennent. D'autres docteurs le reçoivent nommément et le commentent : saint Bonaventure, *In Sap.*, præf., *Opera*, t. VI, p. 108 (Quarrachi, 1893); Rob. Holkot, *Postilla sup. lib. Sapientiæ*, c. I. Le concile de Florence (1441) et le concile de Trente le déclarent « sacré et canonique » avec les autres livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, sans approuver ni condamner la distinction souvent faite auparavant des « livres authentiques et canoniques dont notre foi dépend, et des livres simplement canoniques bons pour l'enseignement et utiles à lire dans les églises », dont la Sagesse. Après le décret du concile cette distinction est combattue par les docteurs; Cornelius a Lapide blâme encore Cajétan d'avoir dit que la Sagesse est canonique pour l'édification des fidèles et non pour la confirmation des dogmes : « Un livre divin, tel que la Sagesse, est bon pour l'un et l'autre usage. » *Comm. in Script.*, VIII, 261, dans *Cursus Scripturæ sacræ*, t. XVII, Paris, 1840, col. 336.

Bien qu'elles aient exclu du canon — suivant la formule de saint Jérôme — le livre de la Sagesse avec les autres deutérocanoniques, les Églises réformées ont assez estimé ce livre pour le maintenir dans leurs Bibles (à la seule exception de celles de la Société biblique de Londres à partir de 1826) et pour en faire usage plus particulièrement dans les oraisons funèbres prononcées aux funérailles. Luther lui-même le prisait extrêmement, le jugeant « tout à fait digne d'être lu » comme « livre de Salomon de la parole de Dieu » et comme « juste explication et illustration du premier commandement ». *Vorrede auf die Weisheit Salom.*, Francfort-sur-le-Mein et Erlangen, t. LXII, p. 95-98. De même, parmi les « épigones de la Réformation », Nic. Selnecker, *Liber Sapientiæ ad tyrannos*, Leipzig, 1575, p. 4 : *Prodit hic liber ad ædificationem plebis christianæ, ut cum Hieronymo loquar, et prodit ceu condimentum verorum ciborum, qui in scriptis canonicis proponuntur.* Des protestants de mentalité mystique se sont aussi bien prononcés pour l'« inspiration » du livre, « qui n'a pas été écrit sans l'Esprit du Christ, ce qui suffit à le rendre canonique ». Petersen, *Erklärung der Weisheit Salomonis*, Budingen, 1727, p. 7 sq. Cf. G. Arnold, *Geheimniss der göttlichen Sophia*, Leipzig, 1700, p. 14 sq.; Pellican, *In libros... Apocryphos*, Zurich, 1582, p. 57 : *Nos certius credemus divini Spiritus doctrinam esse.* Des théologiens et exégètes protestants modernes émettent aussi un jugement favorable sur ce livre. Ainsi Grimm, *Das Buch der Weisheit*, Leipzig, 1860, p. 41 : « Il faut reconnaître qu'une ligne de démarcation rigoureuse ne se laisse point tracer entre canon et apocryphes (deutérocanoniques), et que le livre de la Sagesse, en tant qu'il occupe le premier rang parmi les *didactiques*, aurait mérité une place dans le canon à meilleur droit que les livres d'Esther, de l'Ecclésiaste et du Cantique... Il comble (par sa doctrine) une lacune essentielle et jusqu'à lui fort sensible dans la connaissance de la religion israélite, et marque, sur ce point, le dernier pas vers le christianisme dans le développement de la conscience religieuse des Juifs. » Cf. Ed. Reuss, *Das Alte Testament*, t. VI, Brunswick, 1894, p. 353.

IV. Composition. — 1° *Unité d'auteur.* — Jusqu'au milieu du XVIII[e] siècle nul ne douta que la Sagesse de Salomon ne fût due à la plume d'un seul écrivain. Mais, dès cette époque jusqu'au début du siècle suivant, l'unité de composition du livre fut mise en question à plusieurs reprises par des exégètes qui pensèrent reconnaître dans l'ouvrage la main de deux, trois, quatre auteurs différents, ou même n'y virent qu'une « anthologie » de divers propos sur la Sagesse tenus par « trois *divans* de sages israélites succédant, à basse époque, aux anciennes écoles de prophètes ».

Houbigant, *Biblia hebraica cum notis criticis*, t. III, Paris, 1773, p. 1 sq., admit que le livre comportait deux ouvrages distincts : « Le premier, c. I-IX, contenant des oracles et sentences de Salomon presque semblables aux Proverbes et dus à Salomon lui-même; le second, c. X-XIX, d'un auteur différent, celui-là peut-être qui avait traduit de l'hébreu en grec cette première partie. » Celle-ci porterait en elle les marques de la simplicité et de l'antiquité hébraïque, tandis que l'autre n'offrirait partout qu'un style ampoulé, surchargé, obscur. Eichhorn, *Einleitung in die Apokryphen des A. T.*, Leipzig, 1795, p. 142 sq., admit également deux auteurs : l'un, qui, dans la première moitié du livre, I-XI, 1, traite de la Sagesse comme eût pu le faire Salomon lui-même, sage et dévot au vrai Dieu, utilisant avec mesure et même parcimonie les données de l'histoire ancienne d'Israël, faisant du scepticisme et de l'athéisme la source de toutes les infamies (c. II), de la vertu la base de l'immortalité (I, 12), exempt de l'étroitesse d'esprit et de cœur propre au judaïsme; l'autre, qui à partir du c. XI, 2, cesse de louer et de recommander la sagesse (sauf XIV, 4), et ne peut plus être Salomon qui s'était adonné au culte des faux dieux, fait un usage exagéré de l'histoire, voit dans l'idolâtrie le fondement de toute perversité, dans l'aperception intuitive de la grandeur de Jahvé la source de la vie bienheureuse, multiplie enfin les assertions excluant des marques de la bienveillance divine les impies et les peuples étrangers. Bertholdt, *Einleitung in sämmtliche Schriften des A. und N. T.*, t. V, Erlangen, 1819, p. 2261 et 2276 sq., homologue la dualité d'auteurs établie par Eichhorn, mais la modifie quelque peu en faisant commencer la seconde partie au c. XIII, 1. Bretschneider, *De libri Sapientiæ parte priore cap. I-XI e duobus libellis diversis conflata*, t. I, Wittenberg, 1804, p. 9 sq., partageait le livre entre trois auteurs principaux : un juif palestinien écrivant en hébreu, à la cour d'Antiochus Épiphane, avait composé une apologie du judaïsme à l'encontre des projets du monarque syrien de contraindre le peuple israélite à abandonner la religion de ses pères; les c. I-VI, 8 seraient un fragment traduit en grec de cette apologie. Un juif alexandrin, au temps du Christ, aurait écrit en grec les c. VI, 9-X, où il faisait parler le roi Salomon, pour montrer que le peuple juif avait, avant le peuple grec, cultivé la science et la philosophie. Les c. XII-XIX seraient l'œuvre d'un juif peu cultivé, également contemporain du Christ et de Philon. Le c. XI enfin aurait été composé pour servir de liaison entre la deuxième et la troisième partie, par celui qui voulut faire un tout de ces trois compositions hétérogènes. La troisième partie, XII-XIX, se détachant assez aisément des deux premières à la fois, surtout par sa forme littéraire, le contraste est recherché dans des oppositions d'idées ou de tendances principalement entre la

première et la seconde : le personnage de Salomon n'est pas introduit, chose étrange, dans la première partie. Les « souverains » auxquels s'adresserait l'auteur sont envisagés d'un point de vue différent de la première à la seconde partie du livre : là, ce sont de vrais rois, ou tyrans; ici (VI, 21 sq.), ces souverains, ou plutôt la « royauté » elle-même, doit s'entendre du règne de Dieu dans le ciel. La première partie recommande non la sagesse, σοφία, qui est l'objet de la deuxième partie, mais la justice, δικαιοσύνη, et la piété, εὐσέϐεια. L'influence de la philosophie platonicienne, qui se trahirait souvent dans la deuxième partie, n'offre aucune trace dans la première. L'exposé, le style de la deuxième partie contraste vivement, lui aussi, avec celui de la première, simple et sans art, esclave du parallélisme hébreu, par plus de recherche, de poésie, de vie. Nachtigal, *Das Buch der Weisheit*, Halle, 1799, p. 1 sq., conclut que soixante-dix-neuf sages au moins avaient contribué à la rédaction de l'ouvrage.

Tout le XIXe siècle durant, l'unité du livre ne fut, au contraire, nullement mise en doute; et les objections, faibles, imprécises et sans portée réelle, formulées auparavant contre cette unité, trouvèrent même réfutation péremptoire. Dans l'ordre littéraire, il fut justement observé que la diversité de style dans les diverses parties d'un livre s'explique aussi bien par la différence des sujets traités; que, dans le cas du livre de la Sagesse, le parallélisme, qui donnerait à la première partie (I-VI, 8) son caractère plutôt palestinien, se retrouve assez souvent et tout aussi prononcé en maint et maint passage de toute autre partie et même dans des morceaux d'une certaine longueur, tels que VI, 10-17 (22, 24); VII, 7-16; VIII, 9-18; IX, 1-18; X, 16-21; XII, 12-18; XIII, 1-18; XIV, 2-12; qu'enfin dans toute partie supposée se remarque la même couleur, la même facture de la phrase alexandrine qui faisait dire à saint Jérôme que « le livre de la Sagesse fleurait l'éloquence hellénique ». Pour ce qui est du personnage fictif de Salomon auteur du *livre* de la Sagesse, il est abusif de vouloir exiger que la personnalité d'un écrivain soit *partout*, et *expressément*, mise au premier plan. Du reste, le rôle historique de Salomon n'est pas toujours maintenu strictement, dans ce livre, dans le cadre tracé par le troisième livre des Rois, c. XI, puisque dans la partie même qui lui serait attribuée (III, 12 sq.), le roi incontinent et adultère plaiderait aussi bien contre lui-même. Quant à la manière ou la proportion dans laquelle se trouverait utilisée l'histoire, de l'une à l'autre partie d'un livre, elle ne pourrait suffire à établir la diversité d'auteurs qu'autant qu'elle impliquerait contradiction, ou même seulement opposition marquée, dans le but que l'on se serait proposé en composant ce livre; ce qui n'est point assurément, sous ce rapport, le cas du livre de la Sagesse, lequel d'un bout à l'autre poursuit le *même* but : louer et recommander la sagesse, bien que d'abord par le moyen d'un exposé discursif (I-X) et seulement ensuite par voie d'illustration tirée de faits et d'exemples historiques (XI-XIX); la prépondérance accordée aux données de l'histoire ancienne israélite dans la seconde partie s'explique ainsi d'elle-même. Par ailleurs, les conceptions différentes des causes de l'immoralité, mises d'un côté dans l'athéisme, c. II, de l'autre dans l'idolâtrie, XIV, 12, ou des sources de l'immortalité, émanant d'une part de la vertu, I, 12, d'autre part de la connaissance du vrai Dieu, XV, 3, ne peuvent créer une opposition radicale commandant la diversité d'auteurs; et il doit être jugé de même des soi-disant mentalités divergentes relativement à l'étroitesse d'esprit et de cœur à l'égard des étrangers ou des ennemis du peuple juif, qui remplirait de ses assertions désobligeantes toute la seconde moitié du livre : en tant qu'ils sont la négation du vrai Dieu, l'athéisme et le culte des idoles sont dans une mesure égale sources de tous les vices; et la sagesse, tant spéculative, qui consiste dans la connaissance de Dieu, que pratique, qui ne diffère de la piété et de la justice que par son nom seul, reste — science ou vertu — la véritable racine de l'immortalité bienheureuse : c'est la sagesse pratique, jamais séparée de la spéculative, qui est à la base de l'argumentation de tout le livre; cf. I, 4, 6; III, 11, etc., et XIV, 2, 5. L'amour de Dieu pour toutes ses créatures n'est pas mis en un moins haut relief dans la deuxième moitié du livre que dans la première (XI, 23-XII, 1); la dignité humaine y est également reconnue (XII, 8), comme s'y trouve enjoint l'amour du prochain (XII, 19, 22). Il est indéniable, enfin, que certaines idées grecques trouvent leurs parallèles dans les premiers chapitres du livre, I-VI, 8, aussi bien que dans les suivants, VI, 9-X : l'immortalité de l'âme, I, 13-14; II, 23; III, 4; IV, 1-2; V, 15-16 = VI, 19; la providence divine, VI, 7 = X, 15 sq.

Les hypothèses de Houbigant, Eichhorn, Bertholdt, Bretschneider ont été combattues et réfutées par Heydenreich, *Uebersetzung des Buchs der Weisheit*, dans les *Memorabilien* de Tzschirner, t. V, p. 29 sq. ; t. VII, p. 74 sq. ; et Bauermeister, *Commentar. in Sap. Salomonis*, Gœttingue, 1828, p. 2, 3 sq. et 9 sq. ; celle de Nachtigal, par Rohde, *De veterum poetarum sapientia gnomica*, p. 240 sq. Exposé d'ensemble et réfutation dans Herbst-Welte, *Historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament*, Tubingue, 1840-1844, t. IV, p. 172-180; Grimm, *Das Buch der Weisheit*, Leipzig, 1860, p. 9-15; Cornely, *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros*, Paris, t. II, 2e part., p. 217-219.

La pluralité des auteurs dans le livre de la Sagesse a été recherchée de nouveau, au commencement du siècle présent, par Lincke, *Samaria und seine Propheten*, Tubingue, 1903, p. 119-144, qui voit dans une première section, I, 1-XII, 18, l'œuvre d'un Samaritain accusant les juifs, particulièrement les pharisiens et les « hiérocrates » de Jérusalem, de n'avoir pas pris au sérieux les commandements de Dieu, et, dans une deuxième section, XII, 19-XIX, 22, l'ouvrage d'un juif alexandrin. En même temps W. Weber, *Die Komposition der Weisheit Salomos*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1904, p. 145-169 (aussi *Heimat und Zeitalter des eschatologischen Buches der Weisheit*, *ibid.*, 1911, p. 322-345) partageait le livre en quatre morceaux : un livre eschatologique, I-V; un livre de la sagesse, VI-XI, 1; un livre des châtiments divins, XI, 2-XII, 27 et XV, 18-XIX, 22; un livre des idoles, XIII, 1-XV, 17, ce dernier, œuvre d'un rédacteur qui aurait fait un tout des autres morceaux. Les passages I, 4-6 a; III, 11-12; XI, 15-16; XIV, 2-7 auraient été insérés plus tard. Gärtner, *Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit*, Berlin, 1912, fait sienne cette division, sauf qu'il tient aussi pour des gloses les passages III, 9 et III, 11-IV, 19 dans le premier « livre »; XII, 2-21 dans le troisième; et XIX, 10-12, 18-21 dans le quatrième, reconnaissant toutefois au petit morceau, XIV, 2-7, contre Weber, qualité de première main. Presque en même temps, F. Focke, *Die Entstehung der Weisheit Salomos*, Gœttingue, 1913, revenant à la plus ancienne tentative de discerner deux auteurs seulement dans le livre de la Sagesse, distinguait dans ce livre deux parties formant chacune un tout bien complet : l'une, I-V, écrite en hébreu, en Palestine, sous le règne d'Alexandre Jannée; l'autre, VI-XIX, écrite en grec, en Égypte, peu de temps après, par un juif alexandrin, traducteur de la première partie.

Comme au XVIIIe siècle, les raisons de ce dépeçage sont trouvées dans de prétendues différences de style et de conceptions historico-religieuses. Pour ce qui est du style (parallélisme poétique et phraséologie hébraï-

que) (Gärtner et Focke) les allégations des auteurs du XXe siècle ne diffèrent pour ainsi dire pas de celles des anciens critiques du XVIIIe, et leur force probante n'aboutit pas davantage à conclusion. Il en est à peu près de même des données historico-religieuses qui militeraient en faveur de la pluralité d'auteurs. L'hostilité que marquerait un auteur samaritain à l'égard des juifs par l'omission consciente, dans la première partie du livre (I-XII, 18), des noms et des faits les plus glorieux de l'histoire du judaïsme orthodoxe (Lincke) n'est pas aussi absolue qu'on le voudrait (cf. IX, 12; X, 5; XI, 1); et l'homologation par traduction et continuation d'un tel morceau par un juif alexandrin, ainsi que la réception par la Synagogue d'un livre qui se montrerait aussi malveillant pour les prêtres et les docteurs de la mère patrie, deviennent, dans l'hypothèse, choses inexplicables. Par ailleurs (contre Weber) les mêmes idées qui soulignent en somme l'unité du livre, se représentent d'une section à l'autre : ainsi de l'opposition constante entre les justes et les impies, dans III-V et XVI-XIX; du méchant puni dans l'autre vie, IV, 19; V, 17 et XVII, 21; XIX, 15; de l'espérance des impies qui est vaine, II, 22; III, 11, 18; V, 14 et XV, 6, 10; XIII, 10; de la sagesse et de la justice, sources de l'immortalité bienheureuse, I, 15; III, 15; V, 15, 16 et XV, 13. S'il peut sembler étrange qu'il ne soit question de la sagesse que deux fois et comme en passant au début du livre, I, 4, 6 et III, 11; si l'idée de la divinité paraît glisser du Dieu transcendant et purement moral qui rétribue dans l'*au-delà*, au Dieu national qui rétribue *ici-bas*, et si cette rétribution qui s'exercerait d'abord à la manière juive aux assises d'un jugement général après *résurrection* des justes, est envisagée ensuite comme félicité immédiate après la mort, vu l'*immortalité* de l'âme comprise à la façon des Grecs (Focke), c'est l'effet d'une sorte de mirage qui porte le critique à séparer exagérément et à redistribuer des notions et des croyances qui, somme toute, pouvaient bien ne faire qu'un seul tout moral dans l'esprit de l'auteur. Celui-ci qui dans la seconde partie de son ouvrage, à partir de XI, 2, ne mentionnera non plus, du reste, la sagesse, peut bien aussi en avoir réservé l'éloge exprès pour la partie centrale de son livre. Le même Dieu des Israélites, puis des Juifs, dont le caractère national est certes mis en haut relief dans l'Ancien Testament, y obtient aussi partout un haut degré de transcendance et de moralité; bon pour *tous*, et miséricordieux, dans XI, 23-XII, 2, il est également juste et bon, et dès ici-bas, dans III, 10-IV, 6, pour les « insensés » et pour les « justes » à quelque « nation » qu'ils appartiennent. L'immortalité de l'âme, enfin, n'est nullement absente, bien que tant soit peu voilée, du *credo* israélite; et la conception d'un jugement particulier suivi d'une félicité immédiate, à situer entre la mort et la résurrection pour le jugement général, s'adapte alors fort bien à un plan providentiel de rétribution qui, s'il débute par une récompense anticipée pour les justes, se clôt pour les méchants par un châtiment définitif.

Les hypothèses de Lincke, de Weber et de Gärtner ont été exposées sommairement et réfutées par Heinisch, *loc. cit.*, p. XXXIII-XXXV et Feldmann, *Zur Einheit des Buches der Weisheit*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1909, p. 140-150; celle de Focke par Lagrange, *Revue biblique*, 1919, p. 267-271.

L'unité d'auteur ainsi établie contre la critique abusive par l'équilibre fondamental des textes doctrinaux, ne manque pas de trouver appui dans la rédaction même du livre dont les trois parties, bien distinctes il est vrai, se relient néanmoins très logiquement l'une à l'autre. La sagesse ayant été célébrée d'abord, comme *in abstracto*, dans ses effets salutaires par rapport aux fins dernières de l'homme, en contraste très accusé avec la ruine finale et le malheur éternel qu'amène inévitablement le défaut de cette même sagesse, surtout pour les puissants, I-V, il convient maintenant, il est même nécessaire d'apprendre ce qu'est en elle-même cette indispensable sagesse, et pour cela d'en bien écouter l'*exposé* et la *leçon*, VI, 1, ἀκούσατε οὖν βασιλεῖς καὶ σύνετε (VI-IX); on finira en justifiant *in concreto* par des faits bien connus de tous cette doctrine de la sagesse et de ses effets bienfaisants à la fois dans l'humanité primitive et dans l'histoire d'Israël (jusqu'au passage de la mer Rouge), IX, 18 : οὕτως... ἐπὶ γῆς... ἐδιδάχθησαν ἄνθρωποι, καὶ τῇ σοφίᾳ ἐσώθησαν; X, 1 : αὕτη (σοφία) πρωτόπλαστον πατέρα... διεφύλαξεν, etc., le même contraste se trouvant établi entre récompense des sages et châtiment des insensés.

2° *Intégrité.* — Selon Houbigant, *Biblia hebraica cum notis criticis*, t. III, Paris, 1773, p. 147 sq., si le livre de la Sagesse devait être regardé comme un tout, il manquerait du moins présentement de suscription telle qu'en possèdent les livres des Proverbes et de l'Ecclésiaste : il a perdu ce titre qui le rapportait au roi Salomon et que n'avait pas omis son auteur : en tant que livre contenant des « prophéties », il devait avoir en son commencement le nom du prophète qui l'avait composé, comme tous les livres prophétiques portent dans les Écritures le nom de leur auteur. Ce manque de titre donnerait même à penser que le livre actuel n'est qu'un fragment d'un autre ouvrage. Aussi bien d'autres critiques l'ont-ils tenu pour inachevé ou mutilé dans sa fin, soit que, selon Calmet, *In librum Sapientiæ prologus*, éd. Mansi, t. V, Venise, 1753, p. 93, son auteur ait négligé d'adjoindre à la « prière » commencée en IX, 1 comme conclusion une « réponse » de Dieu à cette oraison salomonienne, à moins que cette conclusion ne se soit perdue; cf. Hasse, *Salomo's Weisheit neu übersetzt*, Iéna, 1785, p. 285 sq., et Heydenreich, *Uebersetzung und Erläuterung des Buchs der Weisheit* (Tzschirner, *Memorabilien*, t. V, p. 41, 43); soit que, selon Grotius, *In Sap.*, XIX, 21, et Eichhorn, *Einleitung*, p. 147, cette négligence de l'auteur ait porté sur la continuation nécessaire jusqu'au temps de Salomon du récit brisé avant l'entrée d'Israël dans la Terre promise. Selon Siegfried, *Die Weisheit Salomos*, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, t. I, Tubingue, 1900, p. 507, la fin du livre, XIX, 21-22, donne en toute hypothèse l'impression du décousu.

Quelques interpolations auraient été faites dans le livre par une main chrétienne selon Grotius, *In Sap.*, præf., et ad IV, 7, *Op. theol.*, t. I, Bâle, 1732, p. 588 et 593, et Graetz, *Geschichte der Juden*, t. III, 4e édit., Leipzig, 1888, p. 4 et 612 sq., ce dernier se référant aux passages Sap., III, 13; IV, 1; XIV, 7; II, 24.

On peut répondre que, s'il paraît bien manquer en effet devant XIX, 22, quelques lignes plus explicites touchant la manne, « aliment céleste », ce verset 22 n'en forme pas moins conclusion naturelle qui aurait dû alors disparaître ou se perdre avec cette dernière portion de l'ouvrage que l'on accuse par ailleurs l'auteur de n'avoir même pas composée. D'autre part, un « titre » mentionnant l'auteur n'était nullement indispensable, attendu que le livre de l'Ecclésiastique, aussi parent que possible du nôtre que Prov. et Eccle., n'en avait pas non plus quand il fut traduit par le petit-fils de Jésus, fils de Sirach. Il n'est pas du tout certain que la Sagesse contienne des prophéties proprement dites, au sens littéral, concernant le Christ. Enfin, puisque XIX, 22 donne l'impression d'une conclusion où l'auteur résume brièvement tout ce qui précède en faisant allusion à toutes les époques de l'histoire de son peuple, « partout et toujours glorifié par Dieu », il doit être sous-entendu que tous autres renseignements historiques ne pouvaient

qu'amener le lecteur à la même conclusion. Comme notre auteur, du reste, « Ézéchiel, xx, reprochant au peuple de Dieu ses fautes s'arrête préférablement à la traversée du désert; et le psaume CIV (héb. CV) que Par., XVI, 7, attribue à David, ne traite non plus de l'Histoire sainte que jusqu'à l'entrée d'Israël en Palestine sous le rapport plus particulier des prodiges accomplis lors de la sortie d'Égypte et au cours des pérégrinations dans les solitudes » (Heinisch, p. XXXV).

Si quelques stiques peut-être — dans I, 15 et II, 18 — auraient été perdus lors de la transcription du texte grec, il ne se peut toutefois que les versets signalés par Grätz dussent être considérés comme des interpolations chrétiennes uniquement parce qu'ils contiennent des doctrines purement chrétiennes, car l'Ancien Testament contient beaucoup de doctrines de ce caractère qu'il serait certes tout à fait abusif de taxer de « bousillage » de textes, opéré par des « copistes chrétiens », désireux d'« introduire leur dogmatique » dans le livre de la Sagesse. « Du reste, il n'y a rien dans les versets objectés qui n'ait pu être écrit par un auteur juif inspiré. Assurément la doctrine qui affirme que l'introduction de la mort dans le monde est due à l'envie du diable (II, 24) n'est pas moins juive que chrétienne, puisque c'est aux premiers chapitres de la Genèse que l'a puisée l'ancienne Synagogue. La virginité volontaire a été sans doute inconnue de l'Ancien Testament; mais les passages III, 13 et IV, 1, ne louent premièrement et directement que la chasteté, et c'est à bon droit que nous (chrétiens) après avoir appris du Christ l'excellence de la vertu spécifique de virginité dans le genre chasteté, affirmons que ces louanges se rapportent aussi à la virginité. Bien que peut-être l'écrivain lui-même n'ait point su qu'elles valaient de la virginité, « l'Esprit-Saint qui en arrêta les termes par l'auteur inspiré a prévu sans aucun doute cette occurrence de pensée chez le lecteur et l'auditeur chrétien, bien plus, y a pourvu parce qu'elle est elle-même en liaison étroite avec la vérité ». S. Augustin, *De doctr. christ.*, l. III, XXVII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 80. Le quatrième texte, enfin, XIV, 7, traite au sens littéral de l'arche de Noë, laquelle est dite « bénie », parce que c'est par elle que Dieu dans son juste dessein préserva la pieuse famille de Noë de la mort des pécheurs. Cette doctrine est, elle aussi, certainement non moins judaïque que chrétienne. Mais de ce que l'auteur ait employé les mots : « Béni est le bois par quoi naît la justice », fort justement entendus au sens mystique du bois de la Croix, il ne s'ensuit pas assurément qu'il fut lui-même chrétien, mais que sa plume fut conduite par le Saint-Esprit. » Cornély, *Introductio specialis*, t. II, p. 220-221.

V. AUTEUR ET DATE. — 1° Le livre de la « Sagesse de Salomon » est-il du royal fils de David écrivant en hébreu au X[e] siècle avant notre ère? 2° Sinon — comme il est certain — à quel auteur juif écrivant en grec vers le II[e] siècle avant le Christ, faut-il le rapporter ?

1° *Salomon ne peut avoir été l'auteur du livre.* — En quelques passages, il est vrai, le livre de la Sagesse paraît entendre se présenter lui-même comme écrit par le roi Salomon : c'est un *roi* qui parle d'un bout à l'autre de l'ouvrage, VII, 1-6; IX, 7; un *jeune roi* qui a demandé (et obtenu) de Dieu la sagesse, IX, 1-6, et qui a reçu de Dieu mission d'« élever un temple sur la montagne sainte » de Jérusalem, IX, 8; et c'est aussi bien d'abord en raison de ces assertions très claires que, plusieurs siècles après la rédaction (ou traduction) de ce livre en grec, les copistes des plus anciens manuscrits que nous en possédions (א, B, A, C) lui donnèrent le titre de « Sagesse de Salomon », et que nombre de Pères de l'Église chrétienne et d'écrivains ecclésiastiques, comme de rabbins du Moyen Age, et même, jusqu'aux temps les plus modernes, voire contemporains, de théologiens protestants ou catholiques, virent en lui une œuvre exclusivement salomonienne en sa totalité ou, pour quelques-uns tout au moins, primordialement conçue par le fils de David et restée inachevée.

Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. VI, c. XIV, *P. G.*, t. IX, col. 332; Tertullien, *De præscr. adv. hær.*, c. VII, *P. L.*, t. II, col. 20; S. Hippolyte, *Adv. Jud.*, c. IX, *P. G.*, t. X, col. 792 sq.; S. Cyprien, *Exhort. mart.*, c. XII, *P. L.*, t. IV, col. 673; *De mortal.*, c. XXIII, *ibid.*, col. 598; Lactance, *De instit.*, IV, 16, *P. L.*, t. VI, col. 497 ; pseudo-Athanase, *Synopsis*, c. XLV, *P. G.*, t. XXVIII, col. 373; S. Basile, *In princ. Prov.*, IV, *P. G.*, t. XXXI, col. 393; S. Épiphane, *Adv. hær.*, LXIV, 51, *P. G.*, t. XLI, col. 1160; S. Hilaire, *In Ps. CXXVII*, 9, *P. L.*, t. IX, col. 708 ; S. Ambroise, *De paradiso*, c. XII, 54, *P. L.*, t. XIV, col. 301. — Rabbins lisant le livre dans une traduction hébraïque : *Alii (Rabbini) dicunt composuisse illum (lib. Sap.) ipsum Salomonem regem* (Rab. Gedaliah) ; et Rab. Azarias : *Mihi verisimile videtur illum (lib. Sap.) ita compositum esse a Salomone rege... ut mitteret eum ad aliquem regem ad finem Orientis.* Dans Hottinger, *Thesaur. philol.*, Zurich, 1649, p. 522 sq. — Théologiens : Rob. Holkoth, *Postilla supra lib. Sap. Salom.*, Cologne, 1689, p. 3; Sixte de Sienne (juif converti), *Biblioth. sancta*, t. I, Venise, 1575, p. 18; Tirin, *In univ. S. Script. comm.*, éd. Turin, t. III, 1883, p. 5 : *Longe probabilius...;* Schmid, *Das Buch der Weisheit*, Vienne, 1858, p. 21 sq. — Protestants : Petersen, *Erklärung der Weisheit Salomonis*, Budingue, 1727, p. 7 sq.; Margolliouth, *The Wisdom... of Solomon*, dans *Expositor*, 1900, t. I, 141 sq., et 186 sq.

Suivant une voie moyenne, Conrad Pellican (luthérien), dans le prologue à son commentaire de la Sagesse *In libros Apocryphos*, Zurich, 1582, jugeait que ce livre contenait un fond salomonien — pensées ou même écrits — mis en œuvre par un juif de langue grecque. Ont professé cette opinion jusqu'à nos jours parmi les catholiques : Bonfrère, *Præloquia in totam Scripturam sacram*, dans son commentaire du Pentateuque, Anvers, 1625, dans Migne, *Script. sacræ cursus completus*, t. I, Paris, 1839, col. 53-54 : *Existimo Judæum quempiam, græci sermonis peritum, librum hunc græce conscripsisse, sed hunc multa ex Salomonis libris esse mutuatum et varias hinc inde sententias collegisse, quas ipse in unum corpus compegerit, nulla fere mutatione alia facta, quam ipsius dictionis et loquendi modo Græcis proprio;* Bellarmin, *De verbo Dei*, I, 13; Lorin, *Comm. in Sap.*, Cologne, 1624, præf. 2; Cornelius a Lapide, *In lib. Sap. Argum.*, *Comment.*, éd. Vivès, t. VIII, p. 265 : *Auctor Sapientiæ imitatus (est) Salomonem ejusque sensa, forte etiam sententias et verba in libris hebraicis illius ævi sparsim repertas collegit, ordinavit græcaque phrasi expressit;* Huet, *Demonstr. evang.*, Venise, 1765, p. 266 ; Haneberg, *Geschichte der biblischen Offenbarung*, Ratisbonne, 1876, p. 491 ; Welte, *Einleitung in die deuterokanonischen Bücher des A. T.*, t. II, Fribourg, 1844, 3[e] part., p. 189; Cornely, *Introd. in lib. sacros*, t. II, 2[e] part., 1887, p. 226 : *eum egisse auctorem dicemus, qui libris salomonicis ita pro fontibus usus sit, ut ex illis novum opus componeret, in quod forte etiam nonnullas sententias aut minores pericopas græce dumtaxat versas transsumsit.*

Ayant été écrit en grec hellénistique, lorsque la traduction des Livres saints composés en hébreu, dite des LXX, avait déjà été exécutée pour sa plus grande partie — car il cite dans cette traduction le Pentateuque : Deut., I, 17 = Sap., VI, 7; Deut., VIII, 15 = Sap., XI, 4 ; Ex., IX, 24 = Sap., XVI, 22; Ex., XXIII, 28 = Sap., XII, 8, ainsi qu'Isaïe, III, 10 = Sap., II, 12; XLIV, 20 = Sap., XV, 10, et Job, IX, 12, 19 = Sap., XII, 12 — en un temps de persécution des juifs pieux par les païens sur lesquels il veut par ailleurs influer (voir plus loin), le livre ne peut avoir été intitulé par

son auteur « Sagesse de Salomon », sinon par une pure fiction littéraire dont la portée réelle ne peut avoir échappé aux premiers lecteurs. Il eût donc été dès l'origine pseudépigraphe et, sous ce titre, ne pouvait avoir de sens que par rapport à sa doctrine de la sagesse qu'il mettait dans la bouche de Salomon. Son titre, s'il est primitif, n'est pas ainsi théologiquement traditionnel et, tout comme les passages cités plus haut relatifs au personnage fictif de Salomon auteur, n'a pu qu'induire en erreur les Pères et écrivains ecclésiastiques qui l'ont interprété comme une désignation de l'auteur même. Déjà, du reste, dans l'antiquité chrétienne, des doutes se firent jour à ce sujet. L'auteur du fragment de Muratori, de quelque façon que l'on interprète son texte (voir col. 709), écarte absolument la qualité d'auteur de la Sagesse attribuée au roi Salomon. Origène citait le livre simplement comme « intitulé » Sagesse de Salomon : ἡ ἐπιγεγραμμένη τοῦ Σολομῶντος σοφία, *In Joan.*, xx, 4, *P. G.*, t. xiv, col. 581, ou comme « attribué » à Salomon : *in Sapientia quæ* DICITUR *Salomonis. De princip.*, l. IV, c. XXXIII, *P. G.*, t. XI, col. 407. Eusèbe de Césarée introduisait un texte du livre de la Sagesse par une formule toute semblable, sinon plus dubitative encore : « Celui qui attribue la toute vertueuse Sagesse à la personne de Salomon, a dit » ὁ τὴν πανάρετον σοφίαν εἰς αὐτοῦ (Σολομῶντος) πρόσωπον ἀναθεὶς ἔφη, *Præp. evang.*, l. XI, 7, *P. G.*, t. XXI, col. 865. Le doute et la négative deviennent catégoriques chez saint Augustin et saint Jérôme. *De civit. Dei*, l. XVII, c. XX, *P. L.*, t. XLI, col. 554 : *Sapientia ut Salomonis dicatur obtinuit consuetudo : non autem esse ipsius non dubitant doctiores.* Et parmi ces « plus doctes », Augustin rangeait peut-être saint Jérôme qui, après s'être refusé à traduire ce livre *qui a plerisque Sapientia Salomonis inscribitur, Præf. in libros Salomonis juxta LXX interpretes, P. L.*, t. XXIX, col. 404, le déclare fermement pseudépigraphe : ψευδεπίγραφος *qui Sapientia Salomonis inscribitur... apud Hebræos nusquam est, quia (quin?) et ipse stylus græcam eloquentiam redolet. Præf. in lib. Salomonis, P. L.*, t. XXVIII, col. 1242.

Quant à la voie moyenne, si la langue et même le contenu du livre de la Sagesse, à savoir sa doctrine en tant que formulée à la manière dont la pensée grecque se cristallise dans les mots (voir plus loin) — *stylus... græcam eloquentiam redolens* — interdisent de l'attribuer exclusivement à Salomon, l'hypothèse d'un rapport plus lointain et plus libre du livre à ce sage couronné, par l'utilisation d'un fonds de pensée salomonienne remis en œuvre par un juif écrivant en grec, n'est pas moins exclue. Pour que ce rapport fût réel au point d'amener à conclure à la qualité d'auteur, il faudrait que l'on pût constater qu'une masse importante, tout à fait considérable, voire la plus essentielle du contenu doctrinal appartient en réalité à Salomon émettant ces enseignements en tel milieu et en telles circonstances historiques; car l'introduction de *quelques* pensées ou aphorismes salomoniens dans une œuvre d'aussi longue haleine que la Sapience ne peut suffire à créer deux parts égales de responsabilité littéraire. Or, bien que l'écrivain juif du livre de la Sagesse se rencontre assurément en plus d'un point, et dans l'expression même, avec la doctrine sapientielle des livres salomoniens, il est clair qu'il la présente et l'expose dans des conditions de culture générale, de mentalité ambiante et d'événements contemporains d'un âge de beaucoup postérieur à celui du roi Salomon (voir plus loin), et qu'à lui seul peut convenir le titre d'auteur. D'autre part, la supposition d' « écrits perdus venant de Salomon lui-même » dont il aurait fait usage « n'est démontrée par aucun argument positif », d'autant que notre auteur aurait été seul — chose improbable — « à connaître de ces écrits de Salomon totalement ignorés. » Renié, *Manuel d'Écriture sainte*, t. II, Lyon-Paris, 1930, p. 487, citant Cornely-Hagen, *Compendium introductionis in S. Scripturæ libros*, 8e éd., p. 368.

Les mêmes raisons de l'ordre matériel ou formel qui ne permettent pas de voir dans l'auteur du livre de la Sagesse un juif de langue et de formation uniquement palestiniennes, rendent également caduques les hypothèses par lesquelles on a cru pouvoir attribuer ce livre soit à Zorobabel, « un second Salomon », Faber, *Prolusiones de libro Sapientiæ*, Anspach, 1776-1777, part. V, p. I-VI; soit à Jésus, fils de Sirach, S. Augustin, *De doctr. christiana*, l. II, 13, *P. L.*, t. XXXIV, col. 41 : *Duo libri, unus qui Sapientia, et alius qui Ecclesiasticus inscribitur, de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur : nam Jesus Sirach eos conscripsisse perhibetur.* Du reste, si Zorobabel édifia lui aussi un temple, ou plutôt réédifia le premier temple détruit, il s'agit trop clairement, dans IX, 8, de ce premier temple; et jamais Zorobabel, simple satrape d'une minuscule province de l'empire perse, ne fut le jeune roi de IX, 1-7, demandant à Dieu la sagesse. Hypothèse combattue et réfutée sitôt que née par Hasse, Kœnigsberg, 1788, Eichhorn et Bertholdt, *loc. cit.* Saint-Augustin s'est repris lui-même et a rétracté sa première conjecture dans *Retractationes*, l. II, c. IV, 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 631 : *De auctore libri quem plures vocant Salomonis, quod etiam ipsum sicut Ecclesiasticum Jesus Sirach scripserit, non ita constare sicut a me dictum est postea didici, et omnino probabilius comperi non esse hunc ejus libri auctorem.*

L'auteur qui s'adresse directement aux rois païens du monde étranger au peuple juif (I, 1; VI, 1), comme s'il se donnait particulièrement mission de les amener à partager ses vues sur la Sagesse, pouvait cependant, et légitimement, user de cette fiction de leur parler au nom du roi Salomon. Celui-ci, dont la sagesse avait suscité l'admiration profonde des rois ses voisins et des princes qui étaient venus de loin le visiter, III Reg., IV, 29-34 et X, 6-8, était alors resté le modèle de cette sagesse, et c'est à lui que l'on attribuait communément les proverbes et maximes qui avaient cours en Israël. Ces rois et princes anciens, jusqu'aux rois et princes actuels en qui de quelque façon ils se personnifient, gouvernaient autrefois par la sagesse même des *Proverbes*, bien que peut-être à leur propre insu (Prov., VIII, 15-16 et Sap., VI, 3); mais ils l'ont perdue, cette sagesse, si bien qu'elle a dû se réfugier « à Sion, et Jérusalem sa ville bien-aimée » (Eccli., XXIV, 6-31); et ils ne peuvent maintenant la recouvrer qu'en l'apprenant à nouveau de leur collègue dont la voix autorisée franchit les siècles. Sap., VI, 9. Ainsi les paroles de l'auteur lui-même, dans le livre qu'il adresse sans crainte aux puissants de la terre pour les induire à rechercher Dieu et à se garder de toute offense à son égard, n'auront que plus de poids sous le couvert de cette prosopopée transparente, intelligible et nullement choquante pour les contemporains, et imposeront davantage aux païens et aux juifs eux-mêmes.

2° *L'auteur probable.* — On ne peut plus nier que cet auteur ne soit un juif de culture littéraire et philosophique de provenance hellénique ou gréco-alexandrine, écrivant, non. peut-être en Égypte (voir plus loin), au cours des trois siècles qui suivirent la conquête de l'Orient par Alexandre le Grand, et nombre d'années apparemment après Ptolémée II Philadelphe (285-246) sous le règne de qui fut commencée la traduction grecque des Livres saints, dite des Septante, citée dans l'ouvrage. Il paraît bien avoir eu connaissance de toute science et de tout art à quoi s'adonnait avec quelque ardeur son entourage hellénisé et que des orateurs ambulants sortis des écoles philosophiques prenaient alors à tâche de répandre dans le peuple : science de la nature dans tous ses

domaines et spécialités : cosmogonie et astronomie, VII, 7-19 et XIII, 9, histoire naturelle des plantes et des animaux, VII, 20*a, c; psychologie*, VII, 20*b;* XVII, 12-13 et destinée de l'âme du moins selon les vues erronées et par lui rejetées, épicuriennes et matérialistes, du hasard ou du déterminisme, II, 2-9; histoire du paganisme dans sa double forme, élevée et proche de Dieu même par la contemplation et l'étude des œuvres divines, XIII, 1-9, plus grossière par l'adoration pure et simple de l'idole matérielle et sans vie, XIII, 10 sq., ou encore dans son évhémérisme tout arbitraire, XIV, 14-21; art du peintre et du sculpteur et son influence sur la foule, XIV, 18-20; beauté du monde créé et Dieu principe et auteur de toute beauté, XIII, 3-7. Il est non moins familiarisé avec les mœurs grecques et ce qui les distingue particulièrement : usage courant des festins fleuris, II, 6-9; us et coutumes des jeux olympiques, IV, 2; V, 16; équipement guerrier du combattant, V, 16-22. Il connaît de même les idées, doctrines, théories et systèmes émis par les penseurs grecs des temps immédiatement antérieurs à la conquête macédonienne ou seulement de l'ère contemporaine de la diffusion dans le monde oriental de la civilisation hellénique, bien qu'il ne les ait pas pénétrés sans doute encore très profondément et qu'il s'y montre plutôt réfractaire malgré l'expression (voir plus loin), instruit seulement par le courant très élargi de la philosophie populaire. Car il se révèle dans tout son ouvrage « un juif rempli d'enthousiasme pour sa religion et si versé dans les saintes Écritures, qu'il se sert souvent d'expressions, de tours et d'images bibliques. Il a aussi une haute idée de son peuple : Dieu a conclu une alliance avec les pères, XII, 21; IX, 1; glorifié Israël par un choix particulier, XVIII, 8, et assisté ce peuple de façon si constamment merveilleuse que les Égyptiens eux-mêmes ont dû reconnaître en lui un fils de Dieu, XIX, 22; XVIII, 13. Il est convaincu qu'Israël a la mission de communiquer au monde la « lumière de la Loi », XVIII, 4; et en tant qu'adorateur du vrai Dieu, il se sent élevé au-dessus de tous les idolâtres, XIII-XV. Il abhorre les idoles en dépit de leur beauté comme « des figures barbouillées de couleurs diverses », et se félicite, lui et son peuple, de ce que « l'imagination malsaine des (autres) humains » et le « labeur stérile des peintres ne les aient point séduits et égarés », XV, 4... Malgré sa culture et sa science helléniques, « il n'abandonne aucun des enseignements de l'Ancien Testament : dans son eschatologie et sa psychologie, il reste entièrement sur le terrain du judaïsme; et dans ses spéculations sur la Sagesse, il ne fait que poursuivre, fécondées par la philosophie grecque, les idées qui existaient déjà dans l'Ancien Testament ». Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, Munster-en-Westphalie, 1912, p. XXX-XXXI.

On a essayé de déterminer avec une plus grande approximation parmi les juifs alexandrins de quelque renom, en le désignant même par son nom, l'auteur du livre de la Sagesse. Cornelius a Lapide, *Comm. in lib. Sapientiæ*, Anvers, 1694, p. 4, voyait en lui un des traducteurs du Pentateuque; cf. Welte, *Einleitung*, p. 194. Mais le livre utilise la traduction grecque bien postérieure d'Isaïe et de Job. — Lutterbeck, *Die neutestamentliche Lehrbegriffe*, t. I, Mayence, 1852, p. 407 sq., l'identifiait à Aristobule, prétendu conseiller du roi Ptolémée V Épiphane (204-181), commentateur du Pentateuque, et qui aurait dédié son ouvrage à Ptolémée VI Philométor (181-146) : fragments dans Eusèbe, *Præp. evang.*, l. VIII, c. X, 1-7 et l. XIII, c. XII, *P. G.*, t. XXI, col. 1097-1104; mais cet Aristobule, soi-disant précepteur du roi Ptolémée Philométor, n'eût osé s'adresser à celui-ci dans les termes sévères de Sap., VI, 1-9; sous le règne de Ptolémée Philométor, les juifs furent très en faveur en Égypte et non outragés et persécutés comme le marquerait Sap., II, 12-20; III, 2-5; V, 1-5.

Depuis l'antiquité chrétienne jusqu'à nos jours, s'est répandue et perpétuée l'idée que le livre de la Sagesse avait eu pour auteur Philon d'Alexandrie (Philon le Juif), contemporain du Christ : ainsi peut-être l'auteur du Canon de Muratori (voir plus haut et Tregelles, *Journ. of class. and sacred Philol.*, t. II, 1855, p. 37-43 et *Canon Muratorianus*, Oxford, 1867, p. 53; Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons*, t. II, 1890, p. 95-105). S. Jérôme, *Præf. in lib. Salomonis, P. L.*, t. XXVIII, col. 1242 : *Nonnulli scriptorum veterum hunc (librum) esse Judæi Philonis affirmant.* Il ne nomme toutefois aucun de ces écrivains anciens, et ne compte pas la Sagesse parmi les écrits de Philon dans son catalogue des écrivains ecclésiastiques, *De viris illust.*, c. XI, *P. L.*, t. XXIII, col. 625-630. Nulle trace de cette opinion ne se rencontre non plus chez les Pères les plus anciens. Cependant, « au Moyen Age, *tous* les commentateurs des saintes Écritures ont adopté cette vue » (Cornely, *Introd.*, t. II *b*, p. 223, et *Introd. generalis*, p. 124, 127, etc.); J. Beleth, *Rationale divin. officiorum*, c. LIX, *P. L.*, t. CCII, col. 60 : *Liber Philonis cujus principium est Diligite sapientiam* (Sap., I, 1); Jean de Salisbury, *Epist.*, CXLIII, *P. L.*, t. CXCIX, col. 129 : *Librum Sapientiæ composuit Philo...* (voir son art., t. V, col. 1352). Puis Luther, *Vorrede auf die Weisheit Salomo, sup. cit.*, p. 63, 94, et quelques auteurs protestants du XVI[e] au XVIII[e] siècle. Quelques rabbins, d'après Hottinger, *Thes. phil.*, *sup. cit.*, p. 522. Bellarmin, *De verbo Dei*, c. I, 13; Huet, *Dem. evang.*, dans Migne, *Dém. évang.*, t. V, 1843, col. 371. De nos jours, Perez, *Sopra Filone Alessandrino e il suo libro detto Sapienza di Salomone*, Palerme, 1883, p. 115 sq., 189 sq., et von Bunsen, *Buddhas Geburtsjahr in der LXX*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1882, p. 344, 352. Le philosophe alexandrin aurait écrit le livre de la Sagesse à l'occasion des sévices exercés contre les juifs par leurs concitoyens gréco-égyptiens sous le règne de l'empereur romain Caligula (40 ap. J.-C.), lequel voulait installer sa statue dans le temple de Jérusalem et se faire rendre partout les honneurs divins, pour consoler ses coreligionnaires persécutés et donner à leurs oppresseurs un avertissement salutaire. Ce qui empêche d'admettre cette hypothèse, c'est tout d'abord que les perturbations dans la vie sociale et religieuse du judaïsme alexandrino-palestinien supposées par le livre de la Sagesse, ne sont pas celles qui se produisirent à la date marquée de l'époque romaine sous Caligula (voir plus loin). C'est ensuite, et surtout, la trop grande différence dans la manière dont sont conçues et présentées les doctrines philosophiques, qui existe entre l'écrit du pseudo-Salomon et ceux de Philon, malgré la parenté réelle de leurs tendances religieuses et théologiques. Chez l'auteur de la Sagesse, elles n'arrivent qu'en écho très affaibli, atténué encore par l'effet de sa transmission par la voix populaire, et ne sont, ou du moins ne paraissent être nullement le fruit d'une étude personnelle, ni l'expression d'une conviction basée sur cette étude. Elles ne servent qu'à formuler en les revêtant d'une couleur hellénique les notions religieuses particulières à l'Ancien Testament hébreu (voir plus loin). Dans Philon, elles ont même parfois un objet tout différent : c'est vrai de l'identité du serpent de l'Éden, qui pour Philon, n'est que le symbole du plaisir, tandis que dans Sap., II, 24, il représente le diable (διάβολος), et aussi du moyen d'approcher la divinité qui pour Philon consiste dans l'extase, mais pour Sap., VI, 17-20, dans l'effort vers la connaissance de la vérité et l'observation des préceptes divins. Des doctrines essentielles au système philonien et de caractère tout à fait platonicien, telles que la théorie des idées et la trichotomie de la nature humaine (σῶμα,

ψυχή, νοῦς), font défaut dans le livre de la Sagesse, là même où le pseudo-Salomon avait l'occasion toute naturelle de les mettre en évidence. Sap., I, 1; VIII, 19 sq.; IX, 15; XV, 11. Le « logos » sapientiel, IX, 2; XVI, 12; XVIII, 15, la « parole » de Dieu, n'est que la volonté créatrice, comme en maint autre endroit de l'Ancien Testament, et non le nécessaire moyen terme personnel de Philon entre Dieu et le monde créé. L'opinion philonienne que la matière et le corps sont l'unique source du mal n'est pas non plus professée dans Sap., I, 4; VIII, 19-20; IX, 15. Enfin, le mode d'exposition est bien différent aussi entre les deux auteurs. Celui de la Sagesse se montre très réservé dans l'emploi de l'allégorie et n'use de la prosopopée que pour Salomon, auteur fictif du livre, ne donnant jamais la parole aux personnages bibliques, d'ailleurs innomés, dont il fait mention; tandis que Philon interprète le texte biblique lui-même allégoriquement dans le sens de ses doctrines philosophico-religieuses et met dans la bouche des personnes qu'il évoque de longues effusions tout émaillées de réminiscences classiques. Grimm, *op. cit.*, p. 22-24; Heinisch, p. XXIX-XXX. Cf. aussi *Dict. de la Bible*, t. V, col. 1352-1353.

Il ne saurait être question non plus de Philon l'Ancien que Josèphe, *Cont. Ap.*, I, 23, mentionne parmi les écrivains païens qui ont parlé des juifs, et qui, en dépit de toute vraisemblance, aurait traduit, ou remanié des proverbes salomoniens : opinion professée par nombre d'auteurs catholiques et protestants, tels que Bellarmin, Huet, *loc. cit.*; cf. Lorin, *Præf. in lib. Sap.*, *Comm.*, Lyon, 1607, p. 8; Cornelius a Lapide, *Præf. in lib. Sap.*, *Comm.*, Anvers, 1638, p. 1; Drusius, *De Henocho*, Franeker, 1615, c. XI : *Sapientiæ auctorem putarem Philonem non juniorem, qui sub Cajo vixit, sed seniorem, qui vixit sub templo secundo et scripsit librum de anima, qui memoratur in libro Juchasin;* Buddée, *Introductio ad historiam philosophiæ Hebræorum*, Halle, 1702, p. 77 sq.

L'hypothèse d'un auteur essénien ou thérapeute écrivant la Sagesse pour recommander l'ascétisme absolu, Sap., III, 13-14; IV, 1, enseigner la préexistence de l'âme, VIII, 19-20, promouvoir l'adoration du soleil, XVI, 26-28, prôner la thérapeutique naturelle, I, 14, ne peut être que le fruit d'une exégèse artificielle de ces passages : Pfleiderer, *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus*, Berlin, 1886, p. 306 sq. et 358; Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. III *b*, Leipzig, 1903, p. 296; Eichhorn, *Einleitung*, Leipzig, 1795, p. 134 sq., 150; Gfrörer, *Philo und die alex. Theosophie*, t. II, Stuttgart, 1831, p. 265 sq.; Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüd. alex. Religionsphilosophie*, t. II, Halle, 1834, p. 170, note 96.

Enfin, notre livre ne pourrait-il être l'œuvre d'un auteur chrétien : Weisse, *Reden über die Zukunft der evangel. Kirche*, Leipzig, 1849, p. 233 sq., et *Die Evangelienfrage*, Leipzig, 1856, p. 206 sq., vraisemblablement du docteur alexandrin Apollos, collaborateur de l'apôtre Paul, tout de suite après la grande persécution exercée contre les juifs, à Alexandrie, sous l'empereur Caligula (38-40 ap. J.-C.) : Noack, *Der Ursprung des Christenthums*, t. I, Leipzig, 1837, p. 222 sq.? C'est qu'en effet le livre fait un emploi répété, pour désigner Dieu, du nom de Père, Sap., II, 16; X, 1; XI, 10; XIV, 3; qu'il professe, I, 13-14 et II, 23-24, au sujet de la « mort » non voulue de Dieu, une doctrine qui dépasse l'horizon religieux du judéo-alexandrinisme; qu'il fait allusion, XIV, 7, au « salut », à la « justice » rétablie par le « bois » de la croix du Christ; qu'il est rangé, enfin, par l'auteur du Canon de Muratori au nombre des écrits du Nouveau Testament (Weisse). C'est aussi (Noack) que le livre contient, dans la section dite du « juste », II-V, « le premier témoignage historique de l'impression que firent la personne de Jésus et son sort, en même temps que les espérances attachées à son entrée en scène pour le jugement du Seigneur sur les peuples du monde »; que la remarque de XIV, 17, sur les honneurs divins rendus aux images de princes lointains se rapporte à l'ordonnance de Caligula et aux événements qui en furent la suite; que le Salomon du livre n'est autre que le Christ, le roi messianique conduisant son peuple à l'empire dans le Royaume de Dieu. Cf. aussi Plumptre, *The writings of Apollos*, dans l'*Expositor*, 1875, t. I, p. 329-348 et 409-435. Ces écrits seraient la Sagesse *avant*, et l'épître aux Hébreux *après* la conversion du célèbre docteur. Il faut observer cependant que la signification du nom de Père désignant Dieu, comme aussi la qualification de fils de Dieu décernée au « juste », II, 13, 18, ne dépassent point celles qui dans l'Ancien Testament définissent en d'étroites limites la paternité divine à l'égard du juste israélite, ou la filiation de celui-ci par rapport à Dieu rémunérateur, Sap., V, 5, ou protecteur d'Israël, IX, 7; XII, 14, 21, etc. Il en est de même de la « mort dans le monde » qui porte une empreinte tout à fait judaïque, cf. Gen., II et III. Encore que plus d'un Père de l'Église et divers auteurs ecclésiastiques aient appliqué à la « croix » le mot ξύλον, XIV, 7, ce ne fut de leur propre aveu qu'au « sens mystique ». Dans la « section du juste », II-V, le sens typique devait aisément et, du reste, légitimement s'offrir également à la pensée des Pères. Beaucoup d'entre eux, et non des moindres, cf. S. Augustin, *De civit. Dei*, l. XVII, c. XX, *P. L.*, t. XLI, col. 554 sq. (Sap., II, 12-21), y voient en effet une « prophétie » plus ou moins directe des rapports de Jésus-Christ avec ses adversaires juifs et de sa mort sur la croix par leur entremise. Il n'en est pas moins vrai que le mot δίκαιος doit s'entendre dans le livre de la Sagesse au sens collectif, dans tous les passages, cf. le pluriel δικαίων de III, 1 avec le singulier δίκαιος dans IV, 7 sq., le premier étant, de plus, identique au second en II, 10, 12, 16 et 22. On ne peut concevoir, d'autre part, qu'un auteur chrétien ait pu caractériser les ennemis de Jésus, les adversaires du juste, comme des athées, libres-penseurs, et non comme ce qu'ils furent en réalité d'après l'Évangile même, des partisans outrés de la Loi; cf. Joa., XIX, 7. Les juifs eurent réellement beaucoup à souffrir, surtout à Alexandrie, de la persécution sanglante provoquée par Caligula ; mais l'auteur du livre n'expose dans le passage invoqué, XIV, 16-20, qu'une vue de caractère quasi-hypothétique et visiblement de nature générale, sur l'évhémérisme dans les cultes païens depuis longtemps répandu et pratiqué aussi bien chez les Séleucides (βασιλέως Θεοῦ), cf. II Mach., XI, 23, que chez les Ptolémées, Θεοὶ σωτῆρες, sans plus de rapport à un fait historique qui aurait été alors d'actualité. Aucun argument, enfin, en faveur de la composition de la Sagesse par un auteur chrétien, ne peut être tiré du canon de Muratori qui en tout état de cause l'attribuerait au plus tard à Philon.

A l'exclusion de celle d'un des traducteurs de la Bible alexandrine, ou d'Aristobule, ou de Philon, ou d'un essénien, ou d'un thérapeute, ou d'Apollos, faut-il donc à jamais désespérer de reconnaître dans le livre de la Sagesse la main d'un personnage par ailleurs connu, voire déjà illustre, et dire de ce livre ce qu'Origène écrivait de l'épître aux Hébreux : τίς δὲ ὁ γράψας... τὸ μὲν ἀληθὲς Θεὸς οἶδεν? Non, peut-être. Une étude plus serrée du but que poursuivait l'auteur, dans les circonstances particulières qui l'amenèrent à l'écrire, eu égard surtout aux lecteurs qu'il se proposait d'atteindre et de convertir à ses propres vues, peut encore, nous le croyons, avoir quelque chance d'aboutir et nous mettre à même de prononcer un nom tenu, du reste, en grande vénération et comme écrit

en lettres de sang dans les pages émouvantes d'autres livres bibliques tout voisins du nôtre.

VI. But et destinataires. — L'auteur écrit à une époque et dans un milieu où s'étaient implantées dans les cœurs de ses compatriotes des « pensées folles et perverses », i, 3, 5; où se proféraient des « blasphèmes » et se tenaient des « propos injustes et clandestins », que ne réprimaient point les chefs du peuple, i, 6, 8, 11; où des « impies raisonnaient de travers » sur le sens de la vie et la destinée de l'homme, ii, 1-6, adoptant une vie de plaisir pernicieux et se rangeant à des « coutumes étrangères et contraires à la Loi », ii, 7-9, s'élevant contre les « justes restés fidèles au Seigneur », les abreuvant d' « outrages », les menaçant « de tourments et de mort honteuse », s'excitant à « opprimer, avec ces justes, les veuves et les vieillards ». ii, 10-21. De la menace, ces impies paraissent avoir passé à l'effet : iii, 2-4; iv, 7, 16 : des justes sont morts, « condamnés » par eux, qui refusaient de partager leur « façon de vivre », ii, 6, 13; v, 3, 4. Ceux qui pensent, parlent et agissent ainsi sont des « transgresseurs de la Loi », ii, 12, des « apostats », τοῦ Κυρίου ἀποστάντες, iii, 10; et ceux qui les conseillent, ou tout au moins les laissent faire sont des « juges de la terre », i, 1, des « monarques », v, 23, des « rois », vi, 1, 9, lesquels, bien que « tenant leur pouvoir du Très-Haut », vi, 3, n'ont pas en cela « jugé avec droiture », n'ont pas « marché suivant la volonté de Dieu », vi, 4. Et c'est à eux tous, « impies » et « puissants » que l'auteur « adresse ses paroles », vi, 10, 11, 26. Ces « ministres du gouvernement de Dieu », ὑπηρέται ...τῆς (Θεοῦ) βασιλείας, vi, 5, ayant, les uns manqué à leur devoir de bons juges, les autres n'ayant pas gardé la Loi, sont invités à « apprendre la sagesse », ἵνα μάθητε σοφίαν — car ils se sont en vérité conduits comme des « insensés », παράφρονες, v, 20, ἄφρονες, iii, 2; v, 4 — afin de pouvoir, au contraire de leur conduite présente, les uns juger leur peuple avec justice, ix, 3, 12; en vrais « rois sensés », vi, 24, qui ne veulent pas « périr », vi, 10, 21, μὴ παραπέσητε, les autres, observer mieux les saintes (lois), vi, 11*a*, φυλάξαντες ὁσίως τὰ ὅσια. C'est dans le but de les amener tous à résipiscence et conversion que l'auteur écrit son livre, où il leur montre : quelle est leur folie, leur erreur, dans l'attitude prise à l'égard des sages et des justes d'Israël, i-v; quelle est en soi cette sagesse reçue de Dieu et pratiquée autrefois par Salomon pour son avantage et son bonheur, vi-ix; quels exemples de folie sans cesse châtiée d'un côté, de sagesse toujours récompensée de l'autre, ont été donnés au monde, dès l'origine jusqu'à l'exode du peuple juif, par les premiers humains, par Israël lui-même et par ses oppresseurs. x-xix. Malgré leur aveuglement actuel, qu'ils pourront un jour, au jour du « jugement », reconnaître et regretter, v, 3, ἐν ἑαυτοῖς μετανοοῦντες, il espère être écouté et compris, vi, 25-26 : ses paroles leur serviront, 26, καὶ ὠφεληθήσεσθε; leur sagesse affermira leur pouvoir, consolidera leur trône, vi, 21-22, rendra leur peuple prospère, 25; et le peuple de Dieu une fois de plus sera sauvé. xix, 22. C'est dans le but de les gagner au pur monothéisme et de les amener à une vie conforme à la morale dictée au peuple choisi qu'il les instruit, et même qu'il les menace. Aux juifs athées qui se disent « nés du hasard », ii, 1 sq., aux païens qui adorent des idoles de bois et d'argile, statues des souverains, images visibles du roi vénéré et cependant objets sans aucune puissance, xiii-xv, il démontre l'existence du vrai Dieu par la contemplation de ses œuvres dans la nature, xiii, 1-9. Pour les juifs « hellénisés » (II Mac., iv, 10) et compromis dans leur folie de propagande des idées et des mœurs païennes, i, 3-16, ennemis de la « conduite » des justes fidèles à la Loi, comme pour les « rois » qui méconnaissent la véritable sagesse, vi, 1-4, il revêt celle-ci d'un « vêtement philosophique » (Heinisch, *op. cit.*, p. xxvi) emprunté à la pensée grecque, en vue de les prévenir en sa faveur. vii, 17-30. Il formule enfin, hardiment et sans crainte aucune, les châtiments qui attendent et les apostats, dans leur personne, i, 12, 16, dans leur postérité, iii, 10-12, 16-19; iv, 3-6, au dernier jour, iv, 17-20; v, 7-14, 17-23, et les rois eux-mêmes par la perte de leur royauté, vi, 3, 6, 8, s'ils ne se rangent enfin, ébranlés par le tableau de leur indignité présente et la menace du « jugement » futur, à une juste appréciation de la sagesse et à la « vie sans tache », iv, 8, 9, qu'elle comporte et exige.

Ce n'est qu'en seconde ligne (et non « tout d'abord », Heinisch, p. xxiii) ou plutôt indirectement, que l'auteur voudrait « consoler les juifs restés fidèles, dans les circonstances si troublées du présent ». Ce n'est que pour prouver la sagesse des justes, opposée à la folie, à la déraison des persécuteurs, qu'il trace le tableau de la récompense des justes morts « méprisés » par leurs « adversaires », ii, 22-iii, 9, 13-15; iv, 1-2; v, 13-14, et qu'il explique comment Dieu a pu permettre leur mort prématurée à raison de leur mérite « acquis en peu de temps » et de la grâce que Dieu leur a faite de les rappeler si tôt d'un « milieu pervers ». iii, 1-9; iv, 7-15. « Il montre toutefois ainsi que vertu et crainte de Dieu ne rendent point nécessairement l'homme malheureux en cette vie, mais lui procurent le suprême bonheur dans l'éternité. L'histoire à la main, il montre à ses coreligionnaires que Dieu a autrefois assisté leurs pères de miraculeuse façon, alors qu'ils se trouvaient en situation plus fâcheuse encore qu'eux-mêmes, alors qu'ils languissaient dans la servitude égyptienne, et qu'il a en tout temps donné à son peuple aide et glorification. xix, 22. Il éveille ainsi en eux l'espoir que Dieu ne les abandonnera pas non plus, attendu qu'ils sont destinés à apporter au monde le salut, xviii, 4, et que l'idolâtrie d'où viennent tous les maux, xiv, 12 sq., et qui est en dernière analyse la cause de leur malheur, ne peut durer éternellement, mais aura un jour une fin. » Heinisch, p. xxiii-xxiv.

Et maintenant quels sont, pour les juifs fidèles, ces temps d'épreuve qu'a vécus et que vit encore l'auteur lui-même? En quelle contrée — celle de la diaspora israélite (l'Égypte), ou celle du berceau de sa race (la Palestine) — se joue ce drame, si douloureux au cœur du pseudo-Salomon? A quels « puissants », à quels « rois » (Ptolémées ou Séleucides) veut-il faire entendre sa pressante réclamation, faire écouter ses conseils de religieuse et pacifique sagesse? Quel peut être enfin l'homme assez plein de courage et revêtu d'assez d'autorité religieuse pour faire ainsi la leçon aux corrupteurs officiels du peuple de Dieu et à ses avérés persécuteurs?

On a parlé, comme des plus vraisemblables, de l'époque et du royaume égyptien des derniers Ptolémées — à l'exclusion des premiers qui furent on ne peut plus favorables aux juifs jusqu'à Ptolémée VI Philométor inclusivement. Après ce dernier, Ptolémée VII Physcon Évergète (145-116) se montre, au début de son règne, hostile aux juifs. C'est, du moins, ce que rapporte Josèphe, *Cont. Ap.*, ii, 55, lequel place à cette date les événements antidatés par III Mac. Mais il n'est pas vraisemblable que ce roi, voulant alors poursuivre dans l'ensemble tous ceux qui avaient auparavant soutenu contre Antiochus Épiphane (vers 170) et contre lui-même, la cause de son frère aîné, Ptolémée VI Philométor, Grecs aussi bien que Juifs, ait fait parmi ces derniers la distinction marquée par le livre de la Sagesse entre apostats et fidèles, les représailles devant s'exercer sans égard à la religion non plus qu'à la nationalité des anciens opposants. Du reste, Josèphe affirme au même endroit que le

prince ne réalisa pas son projet et se repentit même de l'avoir conçu.

D'époque d'hostilité aux juifs d'Égypte, il ne reste plus après celle-là que celle où régnèrent les tout derniers Ptolémées, de l'an 88 à l'an 30, date où, sous Auguste, l'Égypte devint province impériale. Durant ce demi-siècle, en effet, les juifs d'Alexandrie qui avaient de nouveau combattu contre divers aspirants au trône, tels que Ptolémée VIII Soter Lathyre (116-108), Ptolémée IX Alexandre (108-88), Ptolémée X (le même que Ptolémée VIII (88-80), Ptolémée XI Dionysos Aulète (80-58) et XIII (55-51), cf. Josèphe, *Antiq.*, l. XIII, c. x, n. 1 et xiii, 1-2; l. XIV, c. vi, 2; *De bell. jud.*, l. I, c. viii, n. 7, purent bien souffrir aussi de représailles lorsque ces princes vinrent à régner; mais ces représailles ne revêtirent non plus le caractère anti-religieux et anti-social, que supposerait la Sagesse.

Ce ne sauraient donc être des « rois » hellènes d'Égypte, ni d'hypothétiques « apostats » du judaïsme alexandrin qui seraient évoqués et morigénés par le pseudo-Salomon, et ce ne serait pas non plus en Égypte que son livre aurait été écrit. Aussi bien, les événements historiques de portée sociale et religieuse qui coïncident parfaitement avec le tableau discrètement tracé par l'auteur du livre, des épreuves infligées aux « justes » dans les rangs du peuple juif demeuré fidèle à la Loi — épreuves dont cet auteur fut assurément le témoin fort ému et au milieu desquelles, à y regarder de près, il fut aussi partie agissante autrement que par son éloquente protestation — sont-ils ceux qui se produisirent dans le pays judéo-palestinien immédiatement avant l'insurrection machabéenne; et l'écrit doit-il avoir vu le jour en ce pays même, à l'exclusion de tout autre, par les soins du seul homme qui pouvait alors s'adresser en toute autorité et compétence aux « rois » étrangers et aux « apostats » ses compatriotes, fauteurs responsables de ces épreuves et des troubles politiques déjà profonds qu'elles commençaient d'engendrer.

Dès l'avènement d'Antiochus IV Épiphane, « s'élèvent d'Israël des gens pervers », υἱοὶ παράνομοι (ennemis de la Loi), I Mac., i, 11, qui parlent d'introduire « chez eux » et de « pratiquer les coutumes des païens », δικαιώματα (droit civil et religieux), « abandonnant ainsi la sainte alliance », et « entraînant avec eux un grand nombre » de leurs compatriotes, 11-15 : véritables « apostats » (ἀπέστησαν, 15), « rendant même un culte (λατρεία) au souverain, sacrifiant aux idoles et profanant le sabbat », 43, dans « l'oubli de la Loi et par un changement total du droit », 49, 52. Ces gens pervers que le premier livre des Machabées, les rapportant aux premières années du règne d'Antiochus (176-168), nous dépeint sous des traits si ressemblants à ceux des « impies » du livre de la Sagesse, sont nommés dans leurs principaux chefs au second livre. Ce sont : le frère même du grand-prêtre Onias, Jason, qui avec « son parti trahit la cause (ἀπέστη) de la Terre sainte et du royaume (de Dieu) », II Mac., i, 7, et qui, devenu grand-prêtre à son tour, supplantant Onias auprès du roi, « s'empresse d'helléniser ceux de sa race, en les poussant aux mœurs étrangères, jusqu'aux prêtres eux-mêmes », iv, 10-14 : puis Ménélas, qui, « trois ans après », supplantant Jason comme celui-ci avait supplanté Onias, et « animé des passions d'un tyran et des colères d'une bête féroce » fait traîtreusement assassiner l'ancien grand-prêtre, 23-24. L'œuvre d'hellénisation est tout d'abord simplement autorisée par Antiochus, I Mac., i, 13-15; II Mac., iv, 10, en attendant que ce même roi vienne à la prescrire formellement, I Mac., i, 41-53, sous peine de mort.

Éloquent plaidoyer, auprès des « rois et des impies apostats », contre l'œuvre de propagande en faveur de l'hellénisation à ses débuts, le livre de la Sagesse dut être écrit avant l'ère de ces mesures draconiennes prises par Antiochus, et dès avant la mort d'Onias dont l'assassinat « révolta non seulement les juifs (fidèles) mais un grand nombre de païens » et « affligea sincèrement Antiochus, lequel, touché de compassion, pleura cet homme vertueux et si plein de probité ». II Mac., iv, 35-37. Ne l'aurait-il pas été alors par Onias lui-même dépossédé de sa charge de grand-prêtre, « réfugié dans un lieu d'asile (probablement un temple d'Apollon et de Diane) à Daphné », près d'Antioche, et néanmoins tenu au courant des faits attentatoires à la piété juive et à la sainteté de la demeure divine qu'il devait déplorer, réprouver, condamner? iv, 33.

Aussi bien, la noble et douloureuse figure du célèbre pontife domine-t-elle de toute sa hauteur, d'après les livres des Machabées, la série des événements de caractère de plus en plus tragique qui marquèrent les « jours mauvais » pour « l'alliance conclue par Dieu avec ses serviteurs fidèles, Abraham, Isaac et Jacob », II Mac., i, 1-5, depuis l'avènement de Séleucus IV, « roi d'Asie » (187-175), iii, 3 — temps d'abord heureux, où « les rois eux-mêmes respectaient le saint lieu et honoraient le temple de beaux présents », iii, 2, sous le pontificat du grand-prêtre Onias si distingué par « sa piété et sa sévérité » envers les méchants — jusqu'à la brutale intervention d'Antiochus IV dans la vie religieuse d'Israël (vers 170-169), six ans environ après son avènement. I Mac., i, 20-64 et II Mac., vii, 11 sq. Durant cette période, tout en restant « ami des rois » et de leurs ministres, II Mac., iii, 9 et 35; cf. I Mac., x, 20, le pieux Onias défendait, en effet, sous Séleucus IV, avec fermeté et douceur le trésor du temple, « dépôt appartenant aux veuves et aux orphelins », contre le préfet du temple lui-même, Simon le Benjaminite, et contre Héliodore ministre de Séleucus, II Mac., iii, 4-35, et plaidait auprès du roi « pour la paix publique » déjà troublée « par les excès du même Simon », II Mac., iv, 1-6, alors chef du parti qui voulait s'affranchir de la contrainte de la loi mosaïque pour adopter les mœurs grecques. I Mac., i, 11-15. Sous Antiochus, et dépossédé depuis trois ans au moins, II Mac., iv, 23, il reprochait encore vivement à son successeur Ménélas le pillage éhonté du temple et, « malgré ses soupçons », espérant toujours ramener à de meilleures dispositions ministres du roi et grand-prêtre, consentait à quitter par une imprudence fatale son lieu d'asile, après avoir reçu leurs « serments ». II Mac., iv, 32-34.

A quel autre attribuer la défense de la Loi violée, le plaidoyer pour la sagesse libératrice qu'est notre livre, qu'à cet homme dont le nom demeurait dans la mémoire de tous comme celui du « bienfaiteur de la ville, du protecteur de ses compatriotes », II Mac., iv, 2, que Judas Machabée voyait en « songe » prier encore les mains tendues pour toute la communauté juive ? xv, 12. Nul doute qu'il n'ait reçu dans sa jeunesse, comme les « jeunes gens les plus distingués », iv, 12, en même temps que son frère Jason, la culture hellénique qui le mettait à même d'exercer plus utilement, sous la domination des Séleucides, les fonctions de grand-prêtre et le pouvoir qui y était attaché, culture qui ne l'empêcha nullement de « s'appliquer depuis son enfance à toutes les vertus », xv, 12, alors qu'elle amenait malheureusement son frère à une « extrême perversité ». iv, 13. Il avait vu de ses propres yeux « le temple et les sacrifices délaissés par les prêtres courant aux jeux profanes », iv, 14, et aux « banquets païens », II Mac., vi, 7-8, où l'on mangeait, couronné de « lierre » ou de « roses » (Sap., ii, 8-9) — signe de l'apostasie le plus impressionnant pour la foule, II Mac., vii, 42 — la chair des victimes sacrifiées aux dieux du paganisme. On ne peut voir qu'en ce « zélé défenseur des lois » mosaïques, iv, 2, par ailleurs « homme de bien,

modeste et doux, sachant si bien parler », λαλιὰν προϊέμενον πρεπόντως, II Mac., xv, 12, aimé de tous, l'auteur d'un écrit adressé à tous et ne respirant malgré sa vigoureuse éloquence que piété, modération, mesure et discrétion. Au surplus, rien de surprenant qu'il ne se soit désigné lui-même à mots couverts sous les traits du « juste », Sap., II, 12-20, menacé ouvertement par les apostats jouisseurs, tenu qu'il était pour un reproche vivant de leur conduite sacrilège, ayant toujours été, en effet, jusqu'à la fin celui qui « s'opposait » à leurs menées, leur reprochait de transgresser la Loi, et se tenant lui-même, dans la conscience qu'il avait de « posséder vraiment la connaissance de Dieu » et d'être « l'enfant du Seigneur », Sap., II, 12-13, pour l'émule du premier bâtisseur du temple dont il était le gardien, et le dépositaire de la divine sagesse qu'il souhaitait à ses ennemis conjurés. Sap., VIII, 2-IX, 18. A ceux-ci donc, qui réussirent à le frapper traîtreusement hors de l'asile abandonné, comme aux « rois », toujours sympathiques, mais faibles devant leurs flatteurs, ministres et conseillers, son livre de réprobation et d'exhortation sacerdotale était destiné, conçu, écrit et demeuré comme inachevé à Daphné, à l'heure de sa mort tragique.

Plusieurs exégètes et théologiens ont considéré le livre de la Sagesse comme une réfutation de celui de l'Ecclésiaste : au Salomon de celui-ci, « incroyant » et prônant la jouissance des biens de la vie, comme les « impies » de la Sagesse, II, 1-19, l'auteur opposerait le « Salomon vraiment juif », ami de la sagesse. Nöldeke, *Die alttestamentliche Literatur*, Leipzig, 1868, p. 177; Ed. König, *Einleitung in das A. T.*, Bonn, 1893, p. 435; Siegfried, *Kommentar zum Prediger*, Tubingue, 1898, p. 23 et *Die Weisheit Salomos*, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, t. I, Tubingue, 1900, p. 476. D'autres l'envisagent comme une protestation contre l'abus fait par les libertins de quelques propos de l'Ecclésiaste touchant la brièveté et la tristesse de la vie humaine, Sap., II, 1 sq., comparé à Eccle., II, 3, 23; V, 16-17; VI, 2; VIII, 8; la mort implacable, Sap., II, 2, comp. à Eccle., III, 2, 18-21, IX, 4-6; l'oubli total auquel sont voués les morts, Sap., II, 4, comp. à Eccle., I, 11; II, 16; IV, 16; IX, 16; l'heureuse jouissance des biens de la vie donnée à l'homme en « partage » et à lui proposée comme son unique fin, Sap., II, 6-9, comp. à Eccle., II, 10; III, 12, 22; IX, 7-9; VIII, 15; XI, 8; XII, 2-9. Voir Grimm, *Das Buch der Weisheit*, Leipzig, 1860, p. 30; Pfleiderer, *Die Philosophie des Heraklit*, Berlin, 1886, p. 290; Wright, *The Book of Koheleth*, Londres, 1883, p. 61-72; Moulton, *Ecclesiastes and the Wisdom of Solomon*, New-York, 1903, p. XXVI sq. ; Zapletal, *Das Buch Koheleth*, Fribourg, 1911, p. 61 sq. — En réalité l'Ecclésiaste ne prône pas la tendance exclusive à la jouissance de la vie, mais seulement l'acceptation reconnaissante et l'usage joyeux des biens de cette vie, là où la bonté divine les accorde et les permet, III, 13; V, 18. Il rejette plutôt le plaisir orgiastique et la vie sensuelle, X, 16 sq., 19. S'il a goûté expérimentalement à cette vie de plaisir, II, 1-11, il en a d'ailleurs confessé le néant et a conclu à la nécessité de « craindre Dieu et d'observer ses commandements ». XII, 13 sq. Il n'a, du reste, pas dit un mot d'une invitation à persécuter, à opprimer les justes. Les passages comparés des deux livres ne sont pas, du côté de la Sagesse, des citations verbales; les formules employées par les impies peuvent se référer à d'autres livres de l'Ancien Testament que l'Ecclésiaste, sans que pour cela ces impies — et surtout les païens eux-mêmes, II, 1 sq. — dussent s'être autorisés de ces passages. L'auteur de la Sagesse, enfin, ne peut guère avoir eu la pensée de mettre sur les lèvres des impies des citations d'un livre saint, ni l'intention de les réprouver.

VII. Langue, texte et versions. — 1° *Langue*. — Le livre de la Sagesse, bien que transmis dans les manuscrits contenant la version des Septante, a été composé en grec et n'est donc pas une traduction de l'hébreu comme le sont, par exemple, le livre de l'Ecclésiastique et le premier des Machabées. En font foi le vocabulaire, la syntaxe et le style proprement helléniques et qui ne laissent que peu de place à la couleur sémitique si particulière aux traductions grecques des livres composés en hébreu : mots spécifiquement grecs sans correspondants en hébreu; adjectifs composés à la grecque; allitérations par souci d'harmonie, paronomases, assonances intentionnelles praticables en grec seulement et extrêmement rares dans les traductions de l'hébreu; termes techniques empruntés à la langue philosophique ou mythologique dont les traducteurs ne font aucun usage là où ils les auraient pu employer, ou qu'ils n'emploient pas dans le sens que ces termes avaient couramment dans les écoles; longues périodes contrastant avec la simple juxtaposition des propositions dans la phrase hébraïque; raisonnement philosophique, bien que non conduit tout à fait selon la forme strictement logique du syllogisme aristotélicien (sorite de VI, 17-20); accumulation d'épithètes à l'adresse de la sagesse (VII, 22-23) dans le goût des rhéteurs grecs et des écrivains judéo-alexandrins (tels le stoïcien Cléanthe énumérant toute une série de propriétés, attributs et qualités du Bien, selon Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, VI, 72 et Eusèbe, *Præpar.*, XIII, 3; Philon, *De sacrif. Abel et Caini*, 32); expressions et tournures favorites se répétant dans les diverses parties du livre et qui se comprennent mieux de la part d'un auteur que de celle d'un traducteur. On sait que les anciens classiques exigeaient de la prose même qu'elle fût rythmée en quelque manière par l'emploi d'une cadence finale : or cette loi se trouve souvent observée dans le livre de la Sagesse. Si bien que, de saveur proprement hébraïque, il ne reste, pour le style, que le parallélisme des membres de phrase employé de façon intermittente par l'auteur, familiarisé de longue date avec les écrits sapientiaux de l'Ancien Testament et s'étudiant parfois à les imiter, et, pour la syntaxe des mots, quelque rare locution en infinitif absolu de renforcement ou en répétition de vocables exprimant la même idée (κρίνειν κρίσιν, IX, 3; ὁσίως τὰ ὅσια ὁσιωθήσονται, VI, 10).

La culture hellénique reçue par l'auteur dès sa prime jeunesse se trahit, du reste, sous sa plume par mainte réminiscence des auteurs en vogue dans les écoles, parmi les allusions bibliques, toutes naturelles chez un auteur juif palestinien de naissance. Ce sera, suivant l'occasion ou l'opportunité, une façon de pensée, une image, une simple expression d'appartenance classique, restée jusque-là incommuniquée au trésor des vocables littéraires ou philosophiques des traducteurs de l'hébreu en grec : Ainsi l'αὐτοσχεδίως ἐγενήθημεν, des impies, II, 2*a*, est l'expression même dont se servaient les matérialistes (contredits par Cicéron; *nec « fortuito » sati et creati sumus*, *Tusc.*, I, 49) pour affirmer le jeu du hasard dans les phénomènes de la nature; les mêmes impies assimilent l'âme humaine à une « fumée » (καπνός) qui se dissipe à la mort, II, 2*c*-3 : image familière aux anciens poètes et philosophes, Homère, *Iliade*, XXIII, 10; Platon, *Phédon*, 70 A; Lucrèce, *De natura rerum*, III, 233, 456; la fascination que le vice exerce sur l'âme comparée à un « aveuglement » qui empêche de voir « le bien », IV, 12, ἀμαυροῖ τὰ καλά : expression pythagoricienne, Stobée, 18; la mort prématurée du juste conçue comme une marque de la bienveillance divine, IV, 14-15 : comparer Ménandre, 425, ὃν γὰρ θεοὶ φιλοῦσιν ἀποθνήσκει νέος (Plaute, *Les Bacchis*, IV, VII, 18 : *Quem dii diligunt, adolescens moritur*). Empruntée aussi au grec classique

« la Sagesse *parèdre* des trônes » divins, IX, 4 : τὴν τῶν σῶν, θρόνων πάρεδρον σοφίαν. Comparer Pindare, *Olymp.*, VIII, 28, de Θέμις, parèdre de Jupiter hospitalier; Euripide, *Hélène*, 885 et *Médée*, 208, des dieux siégeant auprès de Zeus; même Philon, *Vita Mos.*, II, ἡ πάρεδρος τῷ Θεῷ μισοπόνηρος δίκη. (Il s'agit ici du mot seulement, car la même image se trouve dans Ps., CIX, 1 : κάθου ἐκ δεξιῶν μου.) La « toute-puissante parole » de Dieu frappant de mort les premiers-nés des Égyptiens comme un géant guerrier dont la tête « touchait au ciel », καὶ οὐρανοῦ μὲν ἥπτετο, tout en « marchant sur terre » βεβήκει δ'ἐπὶ γῆς, XVIII, 16e, est une réminiscence de la Discorde d'Homère, *Iliade*, IV, 443, (ἔρις) οὐρανῷ ἐστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει, passée également dans Virgile, *Énéide*, IV, 177, *(Fama) ingreditur solo et caput inter nubila condit.* Cf. 1 Par., XXI, 16; Philon, *De decal.*, 11; Apoc., X, 5.

Le genre choisi par l'auteur est le genre didactique et parénétique des livres sapientiaux déjà marqués eux-mêmes de la touche poétique et éloquemment passionnée des moralistes de la Grèce (Hésiode, Théognis de Mégare). C'est, en effet, dès le c. I, le ton de l'enseignement et de l'exhortation, qui passe bientôt, c. II, à l'effusion lyrique rappelant les écrivains de pure nationalité grecque, à l'essor poétique, V, 15-23 (Dieu combattant pour les justes), VI, 2-8 (Dieu jugeant les rois et les puissants), VII, 22-VIII, 1 (nature et attributs de la sagesse), avec un grand luxe d'images, d'élégantes antithèses, XI, 8-10; XIII, 18-19, de traits descriptifs empruntés à la nature. XVII, 17-20. L'enseignement, toujours clair et vivant, ne se tient pas toutefois constamment dans le domaine de la théorie, puisqu'il utilise, dans une mesure peut-être quelque peu exagégérée, les données historiques des livres de Moïse avec des amplifications de détail de l'Histoire sainte puisées sans doute dans la tradition orale. Le souci constant d'établir un parallèle entre le châtiment infligé aux Égyptiens et la faute qu'ils ont commise, c. XVI-XIX, pour « montrer que l'on est puni par où l'on a péché », XI, 16, comme de tourner en bénédiction pour Israël la plaie atteignant l'Égypte, XI, 4-15, n'est cependant pas toujours d'application naturelle et produit à la longue sur le lecteur un effet de fatigue. On peut regretter aussi que le zèle ou la ferveur sacerdotale de l'éminent auteur lui ait fait écrire de façon si peu naturelle la seconde moitié de son livre sous forme de prière, IX-XIX. Ces défauts, que l'on peut bien regretter, ne justifient pas toutefois le sévère jugement porté par Buddée, *Institut. theol. dogmat.*, p. 148, sur le style et la manière d'un écrivain judéo-hellléniste qui s'écarte en effet si souvent et si loin de la simplicité de ses devanciers dans la littérature sapientielle. C'est faire injure au juif cultivé usant dans un si noble but d'un idiome étranger tellement plus souple et plus expressif que le sien, que de taxer son éloquence, en réalité plus laconique — à l'orientale — que diffuse, de « langage fardé et orné jusqu'à la nausée de fleurs de rhétorique », « moins soucieux de la vérité que de la louange », « exagérant jusqu'à altérer et falsifier les faits historiques ».

Voir Grimm, *Das Buch der Weisheit*, Leipzig, 1860, p. 5-9 *(Sprache und Darstellung)*; Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, Munster-en-W., 1912, p. XVI-XVIII *(Ursprache)*; Margoliouth, *Was the Book of Wisdom written in Hebrew?* dans *Journ. of the Royal Asiatic Society*, 1890, p. 263-297, et *The Wisdom of Ben Sira and the Wisdom of Solomon*, dans *Expositor*, 1900, t. I, p. 141-160 et 186-193; Bois, *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, Paris, 1890, p. 212 sq.; Freudenthal, *What is the original language of the Wisdom of Salomon? (The Jewish Quart. Rev.*, 1891, p. 722-753); Thackeray, *Rythm in the Book of Wisdom*, dans *Journ. of theol. Stud.*, 1905, p. 232-237; Deissmann, *Licht vom Osten*, Tubingue, 1908, p. 86 sq.; Gärtner, *Komposition und Wortwahl des Buchs der Weisheit*, Berlin, 1912, p. 107-229; Cornely, *Introductio*, t. II *b*, p. 221-223; Kaulen-Hoberg, *Einleitung*, Fribourg-en-Br., 1913, IIe part., p. 183-184; Swete, *Introduction*, Cambridge, 1900, p. 268-269 et 311-312.

2° *Texte et versions.* — Le *texte* grec du livre nous a été transmis dans tous les manuscrits onciaux qui contiennent une Bible complète : le *Vaticanus (B)*, le *Sinaïticus* (א), l'*Alexandrinus (A)*, le *Venetus* (*V* ou 23). Le *Codex Ephræmi*, palimpseste *(C)*, n'a sur sept feuilles que trois fragments : VIII, 5, ἐργαζόμενος-XII, 10, τόπον μετανοίας; XIV, 19-XVII, 18, εὐμελὴς; XVIII, 24, ἐπὶ γάρ, *ad finem*. Le meilleur texte est celui du *Vaticanus*. Beaucoup de manuscrits en minuscule le contiennent aussi. (Signalés dans Swete, *Introduction*, p. 158 à 163 et Heinisch, p. L-LI.)

Des *versions*, la première en date (IIe siècle de notre ère) et la plus importante est l'*italique*, ou vieille latine. Elle est à peu près littérale. Toutefois, « maints passages y sont ou faussement ou inexactement traduits; quelques mots difficiles à rendre ont été laissés de côté; des synonymes sont rendus par une même expression, ou le même mot est traduit de différentes façons; des locutions sont périphrasées. » Heinisch, p. LII. Elle ajoute, çà et là quelques stiques, ou seulement quelque mot, à l'original. Ces additions ne sont en réalité que des gloses marginales introduites après coup dans le texte latin, ou de doubles traductions, ou encore quelques mots destinés à servir d'introduction ou de résumé à quelque développement. Les autres versions ne les contiennent pas. Ce sont, dans la Bible sixtine seulement : I, 15*b*, *injustitia autem mortis est acquisitio*, en complément de 15*a* et préparation de 16*a*; dans la clémentine (et la sixtine) : II, 8*b*, *nullum pratum sit quod non pertranseat luxuria nostra*, doublet de 9*a* ; V, 14, *talia dixerunt in inferno hi qui peccaverunt*, glose marginale qui force le sens du contexte, où il s'agit du jugement dernier; VI, 1, *Melior est sapientia quam vires, et vir prudens quam fortis*, notice marginale donnant l'idée du morceau VI, 2-23 et centon des divers passages Eccle., IX, 16; Prov., XVI, 22 et XXIV, 5; VI, 23, *diligite lumen sapientiæ omnes qui præestis populis*, doublet probable de 22*a*; VIII, 11*e*, *et facies principum mirabuntur me*, doublet de 11*b*; IX, 19*b*, *quicumque placuerunt tibi Domine a principio (per sapientiam sanati sunt)*, glose de 18*b* rapportée à la suite, X, 1 sq.; XI, 5*b*, *defectione potus sui, et in eis, cum abundarent filii Israel lætati sunt*, glose expliquant le châtiment des « ennemis » d'après les ℣. 4, 6 et 7; XI, 9, *tuos exaltares et (adversarios... necares)*, glose en rapport avec XVIII, 8; XI, 14*b*, *admirantes in finem exitus*, doublet de 15*b*; XI, 25*b*, *aut fecisti*, doublet de κατεσκεύασας, *constituisti*; XII, 19, *judicans*; XV, 17*b*, *cum esset mortalis*, rappel de 17*a*; XVII, 1, *Domine... verba tua*, synonyme de *judicia*. « Le texte de cette vieille latine offre à la critique les plus précieuses ressources : il est à préférer, sans réserve aucune, à celui des manuscrits grecs. » Kaulen-Hoberg, *Einleitung*, IIe part., p. 187

Fort importantes aussi pour la critique du texte grec sont la version *syro-hexaplaire* (de Paul de Tella, VIIe siècle, de 615 à 617), tout à fait littérale, et la version *arménienne*, également très fidèle (Ve siècle).

Moins utiles, la version *syriaque (Peschitta)* du commencement du IVe siècle, faite par deux traducteurs et, bien que fidèle pour le sens, peu littérale, parfois paraphrastique, omettant mainte expression de compréhension jugée difficile, et la version *éthiopienne* (Ve siècle) transmise dans un seul manuscrit où manquent quelques stiques (tombés ou corrompus) et où beaucoup de mots sont mal traduits.

La version *copte* (dial. *sahidique*), à raison de son antiquité (dès avant Origène) et de sa fidélité, a la

plus grande valeur pour la critique textuelle, balançant en importance sur ce point la vieille latine.

Principales éditions critiques (avec apparat critique, variantes des mss) : Holmes-Parsons, Oxford, t. v ; Tischendorf-Nestle, Leipzig, 1887; Swete, t. III, Cambridge, 1901 (le texte est celui du *Vaticanus ;* les variantes sont de ℵ, *A*, *C;* O.-F. Fritzche, *Libri apocryphi V. T. græce*, Leipzig, 1871, Σοφια Σαλωμων, p. 522-565, recension d'après les mss *B* et *68 (optimi)*, ℵ et *C (perboni)*, *A* et d'autres *(minus puri)* avec les additions de la vieille latine, præfatio, p. XXIV; Reusch, *Liber Sapientiæ græce*, Fribourg, 1858, texte du *Vaticanus* (édition sixtine); Deane, *The book of Wisdom*, Oxford, 1881.

Texte de l'ancienne latine, dans toutes les éditions de la Bible vulgate. P. Sabatier, *Biblior. Sacror. latinæ versiones antiquæ*, Reims, 1739-1749 et Paris, 1751, a donné les variantes de quatre mss, t. III, p. 1038 sq.; Reusch, *Observationes criticæ in libr. Sap.*, Fribourg, 1861, p. 5-9; Lagarde, dans *Mittheilungen*, t. I, 1881, p. 241-282, donne le texte du *Codex Amiatinus* de Florence; Thielmann, *Die lateinische Uebersetzung des Buches der Weisheit*, dans *Archiv für latein. Lexicographie und Grammatik*, t. VIII, 1893, p. 235-277; Sam. Berger, *Histoire de la Vulgate*, 1893, signale *(passim)* quelques textes intéressants; Feldmann, *Textkritische Materialien zum Buche der Weisheit*, Fribourg, 1902 : Version copte (sahidique), p. 20-25; syro-hexaplaire, p. 25-31; arménienne, p. 31-41; Holzmann, *Die Peschitta zum Buche der Weisheit*, Fribourg, 1903; édition : Polyglotte de Londres; de Lagarde, *Libri Vet. Test. apocryphi syriace*, Leipzig, 1861; Ceriani, *Codex syro-hexaplaris ambrosianus*, Milan, 1874 (*Monumenta sacra*. t. VII); pour la version éthiopienne, Dillmann, *Vet. Test. æthiopici libri apocryphi*, Berlin, 1894, p. 118-152.

VIII. DOCTRINE. — *I. LA SAGESSE.* — Après avoir reproché aux « rois » et aux « apostats » leurs « injustices » et leur « impiété », I-V, l'auteur du livre aborde enfin le sujet qui lui tient à cœur : la « sagesse », disposition qu'il estime faire absolument défaut à ces persécuteurs et corrupteurs de son peuple, et qu'il considère comme le remède à la fois préventif et consécutif à leurs faiblesses et à leurs crimes. « De la sagesse — écrit-il —

Je dirai *ce qu'elle est* et *comment elle est née*,
Sans vous en cacher les *secrets;*
Mais l'étudiant depuis sa genèse première
Je mettrai sa *gnose* en lumière. Sap., VI, 24.

Les « secrets » de l'origine et de la nature de la sagesse, attribut de la divinité, don divin dans l'homme, avec ceux de son action dans les deux domaines du divin et de l'humain, c'est en effet tout le livre sapientiel dans lequel l'inspiré de Daphné, à l'opposé des hiérophantes des cultes grecs de « mystères », qui en « cachent » plutôt au vulgaire les rites et la doctrine ésotériques (κρύφια μυστήρια, XIV, 23), exposera ouvertement en « gnose », c'est-à-dire en véritable théologie, la révélation qu'il a reçue de Dieu. II, 13, 16.

1° *Origine et nature de la sagesse.* — La sagesse « vient *de* Dieu », ἀπὸ (θεοῦ)σοφία, IX, 6*b* ; puisque « ayant invoqué (Dieu) », Salomon la vit « venir à lui » ἦλθέ μοι, VII, 7, et qu'elle-même, du reste,

Se targue de belle origine,
Ayant l'intimité divine.
Εὐγένειαν δοξάζει. συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα. VIII, 3.

Mais elle est « en Dieu », μετὰ σοῦ (θεοῦ) ἡ σοφία, IX, 9*a*, d'abord comme un attribut immanent aux multiples aspects, VII, 22*b*-23, tous inclus dans le premier, qui exprime excellemment la nature spirituelle de cet attribut avec ses deux qualités essentielles :

Elle-même *est esprit* intelligent et saint
Ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα νοερόν, ἅγιον. VII, 22*b*.
(Comp. I, 4-6; IX, 17; I, 7; VII, 25*a*, et VII, 27*a*, où ἐν αὐτῇ = ἐν ἑαυτῇ.)

Cet attribut apparaît ensuite comme tout chargé de potentialités toujours en action, « pénétrant toutes choses » de son activité intellectuelle (κίνησις) et de son immatérialité (καθαρότης), VII, 24, et ainsi « pouvant tout », bien que « unique » et « immuable », 27 : mouvement qui se traduit en définitions toutes dynamiques, bien qu'imagées, de la sagesse :

Elle est un souffle (ἀτμίς) de la puissance de Dieu,
Un parfum choisi (ἀπόρροια) de la gloire du Très-Haut...
Elle est un rayon (ἀπαύγασμα) de la lumière éternelle,
Un miroir sans défaut (ἔσοπτρον) de la force de Dieu,
Et le visage réfléchi (εἰκών) de sa bonté. VII, 25-26.

A l'exemple des auteurs des livres des Proverbes et de l'Ecclésiastique, Salomon-Onias la personnifie bientôt, et plus hardiment encore, dans sa rhétorique enthousiaste : celle qu'il recherchait naguère pour lui : ἐμαυτῷ, et déjà comme une « fiancée très aimée », ταύτην ἐφίλησα..· ἐζήτησα νύμφην, VIII, 2, devient tout de suite, sous sa plume, la συμβιώτης τοῦ θεοῦ, VIII, 3*a*, « trônant auprès de Dieu », IX, 4*a*; et c'est elle qu'il demande avec ferveur δός μοι, au« Dieu de ses pères » pour la diriger lui-même :

Envoie-la moi des cieux sacrés,
Mande-la moi du trône de ta gloire. IX, 10.

L'identification de l'attribut à la nature divine, de la sagesse à Dieu lui-même, amorcée dès le principe par l'invitation à la « recherche » du Seigneur-Dieu (Κυρίου, 1*b* ; θεοῦ, 3*a*) pour « invention » de la Sagesse-Esprit (I, 4*a*, 5-7), formellement reconnue dès avant la définition de la sagesse, VII, 17*b* — VII, 21*a*, par l'exprès parallèle de Dieu accordant à Salomon la science de toutes choses, αὐτὸς... μοι ἔδωκεν τῶν ὄντων γνῶσιν, et de la sagesse, organisatrice du monde, lui enseignant tout de l'œuvre divine, ἡ... πάντων τεχνῖτις ἐδίδαξέ με σοφία, est enfin pratiquement admise au cours des chapitres X-XIX, où se raconte la révélation de la sagesse à la première humanité, X, 1-14, et au peuple élu, X, 15-XI, 3, mais où Dieu seul à partir de XI, 4, occupe la scène. La sagesse-attribut se fond ainsi dans la personnalité divine, laquelle prend vers la fin l'aspect de « parole toute-puissante », XVIII, 15, ὁ παντοδύναμος σου λόγος, et même de « providence éternelle », XVII, 2, ἡ αἰώνιος πρόνοια. Voir plus loin.

Venant de Dieu, la sagesse « amie de l'homme », I, 6; VII, 23*a*, « entre » et « habite », I, 4, κατοικήσει, dans l'homme qui l'aura seulement « cherchée » et « désirée », VI, 13*a*, 14*a*, 17, prévenant elle-même, au besoin, cette recherche et ce désir en se faisant connaître la première, VI, 13*b*, 14*b*, 16. Ce don d'elle-même à l'homme fait de celui-ci l' « ami de Dieu », VII, 14*b*. Elle est dans l'homme comme un principe permanent de richesse, d'habileté, de science et de vertu, VIII, 5-8 : fidèle compagne, avertisseuse et consolatrice :

J'ai donc résolu de l'amener en ma vie, (πρὸς συμβίωσιν)
Sachant qu'elle me serait bonne conseillère (σύμβουλος)
Et réconfort (παραίνεσις) en inquiétude et misère. VIII, 9.

Cette pénétration intime de la sagesse, à la fois continue et simultanée, dans toutes les âmes, VII, 23*d*, διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων, tient essentiellement à sa « nature immatérielle », VII, 24, διὰ τὴν καθαρότητα.

2° *Action de la sagesse et ses effets.* — 1. Dans l'œuvre divine de la création, la sagesse-attribut manifeste la plus grande activité, VII, 22*d*, εὐκίνητον, 24*a*, κινητικώτερον (πνεῦμα), depuis le moment où, « confidente » bien « informée » des « œuvres » de Dieu, IX, 9*a*, εἰδυῖα, première « myste » initiée au savoir divin, VIII, 4*a*, μύστις τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης (cf. II, 22*a*, γινώσκειν μυστήρια θεοῦ), « présente » quand Dieu fit le monde, IX, 9*b*, παροῦσα, elle collabore à l'œuvre divine de la création jusqu'à l'heure où elle prolonge elle-même cette œuvre dans l'homme par son action bienfaisante. Parmi les œuvres dont Dieu a conçu l'idée elle choisit, αἱρέτις, celles qui doivent être réalisées, VIII, 4*b*; elle organise τεχνῖτις, le monde : éléments, époques, animaux, esprits, humains, végétaux, VII, 17-21, appelés à

l'existence, 22*a*; VIII, 6*b*, τεχνῖτις (comparer XIII, 1*b*); elle conserve et maintient les êtres créés par un perpétuel concours, χωρεῖ διὰ πάντων, VII, 21*b*, et un renouvellement continu, τὰ πάντα καινίζει, VII, 27*b* dans leur être propre, en conformité avec les règles divines, ἐν ἐντολαῖς (θεοῦ), IX, 9*cd*; elle gouverne enfin excellemment toutes choses, διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς, VIII, 1*b*. Comp. XV, 1*b*.

2. Si Dieu a créé le monde *par* sa parole, ἐν λόγῳ, IX, 1*b*, comp. XVI, 12, 26, *en* prononçant les mots qu'il fallait, c'est en toute sagesse, τῇ σοφίᾳ, IX, 2*a*, qu'il a créé l'homme, c'est-à-dire, en son immanente sagesse-attribut. Mais, l'homme une fois créé, l'attribut reprend toute son activité propre pour combler cette créature de biens de tout ordre, et spécialement la remplir de vertus. Parce qu'elle sait tout, étant « esprit du Seigneur qui embrasse toutes choses », I, 7, τὸ συνέχον τὰ πάντα, comp. VIII, 4*a*, 8*a*, c'est par la sagesse que l'homme aura connaissance des *œuvres* de Dieu, VII, 17-21, par elle qu'elles lui seront « enseignées », VII, 21*b*, πάντων τεχνῖτις ἐδίδαξε με σοφία. C'est par elle seule que l'homme apprendra la volonté de Dieu, IX, 13, γνώσεται βουλὴν θεοῦ, et comprendra ce que veut de lui le Seigneur, ἐνθυμηθήσεται τί θέλει ὁ Κύριος, comp. IX, 17. C'est par elle, par l'impulsion intérieure qu'il en recevra, que l'homme connaîtra la pratique des vertus :

Ses élans sont nobles actions (ἀρεταί) :
Elle enseigne la tempérance et la prudence,
La justice et la force d'âme,
Ce qu'il est de meilleur en la vie des humains. VIII, 7.

C'est elle qui, « passant dans les âmes saintes », « crée » par cette *sainteté* même « amis de Dieu et prophètes », φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει, VII, 27. Et c'est « ainsi » que, « guide judicieuse en toutes entreprises », IX, 11*b*, ὁδηγήσει ἐν ταῖς πράξεσι σωφρόνως,

Redressant les sentiers des peuples de la terre,
Enseignant aux humains ce qui plaît au Seigneur,
La Sagesse les a sauvés (τῇ σοφίᾳ ἐσώθησαν). IX, 18.

— comme en fait foi, du reste, toute la seconde moitié du livre, X-XIX : salut toujours restreint, du moins dans sa forme extérieure et temporelle, aux « justes » patriarches, aux « saints » hébreux seulement, X, 4*b*, 5*b*, 6*a*, δίκαιος; 15, λαὸς ὅσιος; 17*b*, ὅσιοι; 20*a*, δίκαιοι; XII, 7, θεοῦ παῖδες; 19 (θεοῦ) υἱοί; 22, ἡμᾶς (*nous*, israélites); XV, 19*b*, λαὸς (θεοῦ); XVIII, 9*a*, ὅσιοι παῖδες ἀγαθῶν (les saints enfants des bons); 13*b*, θεοῦ υἱὸς λαός. Les « autres peuples auxquels manque la connaissance de Dieu, fruit de la sagesse », XIII, 1*a*, πάντες ἄνθρωποι οἷς παρῆν θεοῦ ἀγνωσία, véritables « fous », μάταιοι, et « pécheurs », XII, 2*a*, παραπίπτοντες... ἁμαρτάνοντες, malgré que l'« esprit immortel fût en eux tous », XII, 1 ἄφθαρτον πνεῦμα... ἐν πᾶσιν, ont été « châtiés » avec modération, pour qu'ils « crussent à leur tour en Dieu », XII, 2*a*, πιστεύσωσιν ἐπί σε, Κύριε. Cf. XII, 37.

Platon croyait à une âme motrice unique ordonnant le κόσμος, qu'il appelait un « animal divin » : τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε, *Timée*, 30 C, εὐδαίμονα θεόν, 34 B, principe de tout ce qui se meut et vit dans l'univers, ἀρχὴ κινήσεως, pénétrant tout le monde des corps de son immatérialité, mais moyen-terme nécessaire entre ce dernier et la divinité, y produisant l'ordre par l'intermédiaire de la raison : τὸν νοῦν πάντα κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα, *Cratyle*, 413 C; τὸν δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν, *Philèbe*, 28 E. Après lui les stoïciens attribuèrent la même fonction au « logos éternel », raison universelle qui fait la seule réalité des choses, qu'Héraclite d'Éphèse fut le premier à célébrer : γινομένων πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, *Fragm.*, I : τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ (κοινοῦ) ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίᾳ ἔχοντες φρόνησιν, *Fragm.*, II; qui s'étend (διήκειν, διέρχεσθαι) à travers toute la matière et gouverne tout (διοικεῖν, διέπειν).

Cette doctrine n'aurait-elle pas été empruntée telle quelle et directement aux écrits de ces philosophes par l'auteur du livre de la Sagesse, qui fait précisément de celle-ci un esprit remplissant l'univers : πνεῦμα Κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην, I, 7; le pénétrant tout entier : χωρεῖ διὰ πάντων, VII, 24; extrêmement mobile : εὐκίνητον, VII, 22; plus mobile que tout ce qui se meut : πάσης κινήσεως κινητικώτερον, VII, 24; principe omniprésent, gouvernant tout : διοικεῖ (διοικῶν) τὰ πάντα, VIII, 1 (XV, 1); émanant de Dieu, ἀπόρροια, comme l'âme humaine et l'ordre du monde (κόσμος) « émanent » (ἀπόρροια) du logos stoïcien, Dieu n'étant pas ainsi essentiellement distinct de sa création, VII, 25? Animisme? Émanatisme? Panthéisme? Matérialisme? Quelques philosophes, critiques, exégètes l'ont pensé. Ici leurs noms et la référence à leurs études énumérées plus loin : Eichhorn, p. 111; Heinze, p. 101, 195; Grimm (commentaire), p. 167; Pfleiderer, p. 293; Zeller, t. III *b*, p. 293; Couard, p. 98; Drummond, t. I, p. 87; Bois, p. 391.

Pour ce qui est de la sagesse-esprit, succédané hébraïque, helléno-palestinien, de l'âme du monde de Platon, l'auteur du livre est bien éloigné d'affirmer qu'elle aurait été le moyen-terme nécessaire dont Dieu aurait dû se servir pour créer le monde et continuer d'agir sur lui; puisque à son sentiment c'est Dieu *lui-même* qui a créé : ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον, IX, 9*b*; ὁ ποιήσας τὰ πάντα, IX, 1*b*, et que, si sa sagesse, alors présente, organisa l'univers en création, VIII, 6; VII, 22*a*, elle ne dut pour cela nullement s'unir, comme une âme à un corps, à la matière où elle se meut toujours, bien qu'il fût en son pouvoir de lui conférer la vie. Si notre auteur, helléniste consommé, peut bien penser, sans en parler jamais, à l'âme du monde platonicienne, lorsqu'il attribue cette activité à la sagesse, ce ne peut plus être que pour trouver entre l'une et l'autre une notable ressemblance, et donc sans vouloir par là les assimiler, les identifier, marquer entre ces deux entités possibles... sa préférence pour la sagesse.

Quant au *logos* stoïcien, son omniprésence panthéiste n'a nullement déteint, en dépit des expressions choisies, sur les conceptions religieuses de l'auteur de la Sagesse. Le Dieu créateur qui, selon Sap., XV, 1, *gouverne* tout *par* la sagesse, VIII, 1, ne peut être assimilé au λόγος κοινός stoïcien, pas plus que le Dieu ouvrier et maître du monde selon Job, XXXIV, 12-15; XXVII, 3, Eccle., XII, 7, qui remplit le ciel et la terre de son esprit, Jer., XXIII, 24 (ἐγὼ πληρῶ), omniprésent, Ps., CXXXVIII, 1-13, (ποῦ πορευθῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός σου); et l'envoie à sa volonté renouveler la face de la terre, Ps., CIII, 30 (ἐξαποστελεῖς τὸ πνεῦμά σου...) : l'un et l'autre sont traditionnellement de même nature transcendante. De plus, à considérer les choses du point de vue moral, à savoir de la pénétration des âmes par la sagesse, une distinction essentielle doit être faite entre le logos κοινός, qui habite dans tous les hommes d'une même et unique façon, qu'ils soient bons ou mauvais, et la sagesse qui, si elle pénètre également les âmes des bons et des impies pour les maintenir dans leur être et leur existence, agit néanmoins en elles de façon différente, travaillant à sanctifier celles qui sont bonnes, VII, 27, 28, mais se refusant à cette œuvre dans les autres, en ce qu'elles sont artificieuses, I, 4*a* : ψυχὴ κακότεχνος, ou hôtes de corps ruinés par le péché, I, 4*a*, σῶμα κατάχρεον ἁμαρτίας.

Ne faisant pas de distinction réelle entre la divinité et le cosmos, le stoïcien voit dans tous les êtres autant d'émanations du logos divin. La sagesse, qui pénètre le monde entier de son action, que le Siracide dit même « répandue » par Dieu créateur « sur toutes ses œuvres », Eccli., I, 9*b* : Κύριος ...ἐξέχεεν αὐτὴν ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα

αὐτοῦ, ne peut être considérée comme émanant ainsi de la divinité que pour figurer l'art suprême avec lequel Dieu, sans plus d'intermédiaire que cette sagesse-attribut, a fait et gouverne sa création.

L'idée que les stoïciens se faisaient du logos était celle d'un souffle brûlant, πνεῦμα (le « feu » éternellement vivant, seule et unique « sagesse », d'Héraclite : πῦρ ἀείζωον, ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον, *Fragm.*, 32), donc matériel et corporel. Or, l'auteur du livre de la Sagesse applique à son πνεῦμα tels qualificatifs : πολυμερές, λεπτόν, εὐκίνητον, qui se diraient plutôt de quelque chose de matériel, évoquant par eux-mêmes les idées de « complexe », d' « amenuisé », d' « étendu ». La « pureté » qu'il lui attribue et qui la rend capable de pénétrer et de s'insinuer partout, VII, 24*b* : διήκει καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα, ne peut être plus grande que celle du πνεῦμα stoïcien qualifié lui aussi de très pur principe de toutes choses : ἀρχὴν μὲν θεὸν τῶν πάντων, σῶμα ὄντα τὸ καθαρώτατον, διὰ πάντων δὲ διήκειν τὴν πρόνοιαν αὐτοῦ, Hippolyte, *Ref.*, I, 21 (Wendland, p. 25). — Il est vrai. Mais le πνεῦμα Κυρίου qu'est la sagesse doit être incorporel comme l'est le Seigneur lui-même, toujours essentiellement opposé au κόσμος comme créateur à créature, VII, 22*a*; IX, 9; XIV, 2, donc indépendant de lui, extérieur et antérieur à lui. D'autre part, le πνεῦμα des stoïciens, tout qualifié qu'il soit de καθαρώτατον, reste σῶμα dans le tout, principe corporel et agissant σωματικῶς, « providence » matériellement itinérante; tandis que la sagesse est et demeure uniquement πνεῦμα (jamais σῶμα) capable d'agir, grâce à sa pureté ou simplicité native à la fois physique et morale, en toutes choses, διὰ πάντων, y compris les « esprits intelligents, purs (eux-mêmes), voire les plus subtils », VII, 23*b* : διὰ πάντων πνευμάτων νοερῶν, καθαρῶν, λεπτοτάτων. Elle s'oppose même, et dans l'expression, en tant qu' « esprit ἀπήμαντον », VII, 22*b*, c'est-à-dire « indommageable, intangible » matériellement (ἀ-πῆμα, ἀ-πάσχειν), à la matière des stoïciens qui par définition est τὸ πάσχον, « ce qui souffre atteinte et préjudice ». Les attributs de la sagesse, esprit πολυμερές, « multiple », λεπτόν, « subtil », εὐκίνητον, « mobile » et l'extension de son pouvoir, VIII, 1 : διατείνει εὐρώστως, sont donc à prendre au sens figuré.

Ainsi échappe au soupçon d'avoir lui-même trop sacrifié à l'hellénisme dans l'objet principal de son enseignement, l'auteur du livre. On retiendra pourtant que, dans le long exposé de sa doctrine touchant la sagesse, il paraît bien avoir choisi ses mots et formules « en considération des circonstances de l'époque et de la mentalité de ses lecteurs » présumés, dans le but d'attirer l'attention de ces derniers sur les ressemblances qui existaient à quelques égards entre sa pensée, traditionnellement reçue et fidèlement gardée, et les conceptions de la philosophie grecque. « Le lecteur instruit qui goûtait cette philosophie et avait ouï parler de l'âme du monde de Platon et du logos des stoïciens, devait alors, s'il voulait s'absorber dans l'étude de la section, VII, 22*b*-VIII, 1, reconnaître qu'il y a dans l'Ancien Testament des trésors cachés (de doctrine) qui peuvent soutenir avantageusement la comparaison avec les doctrines des philosophes grecs. » Loin de vouloir « éveiller dans ses lecteurs la pensée que tout ce que contient la philosophie grecque est enseigné dans l'Écriture, ou que la sagesse juive ne soit pas essentiellement autre chose qu'une conception de la philosophie grecque, l'auteur a bien plutôt pensé affermir de cette façon les juifs ses compatriotes dans la foi et l'attachement à leur religion et y gagner ses lecteurs païens ». Heinisch (commentaire), p. 157. Pour toute la question, *ibid.*, p. 149-158, *Exkurs zu VII, 22b-VIII, 1 : Der Einfluss der griechischen Philosophie auf die Lehre von der Weisheit.*

II. DIEU ET LE MONDE CRÉÉ. — 1° *Dieu, son existence, sa nature et ses attributs.* — 1. L'*existence* de Dieu est affirmée à toutes les pages du livre : existence d'un Être suprême, créateur et maître absolu du monde créé par lui.

Elle est démontrée spécialement aux premières lignes du chapitre XIII, 1-9. Mais la démonstration en est tout indirecte et s'ajuste à l'observation de l'auteur : comment, faute de sagesse, tous les hommes auxquels manque la connaissance de Dieu, qui ont pris les éléments pour des dieux gouvernant le monde, 2*c*, n'ont pas pu de la contemplation de toutes ces bonnes choses visibles, 1*b-c*, ἐκ τῶν ὁρωμένων ἀγαθῶν, conclure à l'existence de leur créateur et maître, de Celui qui est? 1*b*, 9*c* : εἰδέναι τὸν ὄντα, τὸν τούτων δεσπότην εὑρεῖν. N'auraient-ils pas dû au spectacle de leur beauté, force et vigueur, conclure à l'existence d'un créateur à eux supérieur en beauté, force et vigueur, et auteur de ces qualités et attributs qui les font admirer? 3-4. Or, à cette conclusion, ils pouvaient être amenés par une conjecture intuitive fondée sur l'analogie, ἀναλόγως, par l'aperception d'un rapport de cause à effet, de l'ouvrier à l'ouvrage même, d'artisan, ou d'artiste à l'œuvre d'art, 1*c*, en pensant que l'artisan est supérieur en beauté et en puissance à son ouvrage, et que, s'il y a dans la création déjà beauté, force et vigueur, ces attributs doivent être dans le Créateur dans une beaucoup plus grande mesure, et le faire apparaître comme seul digne de recevoir les honneurs divins. 4-5. Cette conjecture, ou aperception, γινώσκειν, νοεῖν, est moins le fait d'un raisonnement que d'une vision intérieure, d'une intuition, θεωρεῖται, 5, plus facile à réaliser, πῶς τάχιον εὗρεῖν, que la science de l'univers, στοχάσασθαι τὸν αἰῶνα, 9, scruté dans toutes ses parties : feu, vent, air, astres, eau, luminaires du ciel, faussement tenus pour des dieux gouvernant le cosmos : πρυτάνεις κόσμου θεοὺς ἐνόμισαν. ℣. 2.

2. La *nature* de Dieu est d' « être » par lui-même, l'*Être* absolu, ὁ ὤν, XIII, 1*b*, de qui tous les autres êtres ont reçu l'existence. Cf. Ex., III, 14 : Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν; non de pur concept ou de raison, mais réel (cf. Philon, *De decem oraculis*, § 2, 13 : τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν — τὸ ὄντως ὄν), agissant inséparablement de ses attributs, XIII, 3-5 et 1*b-c* où le parallélisme identifie τὸν ὄντα à τὸν τεχνίτην.

3. Des *attributs* divins l'auteur a mis en relief surtout et principalement la sagesse. Il note aussi et célèbre la providence, πρόνοια, qui « conduit » elle-même « le navire » sur les flots de la mer, pour montrer qu'elle peut le sauver de tout danger, XIV, 3, 4*a*, et pour que les hommes puissent utiliser, en les cherchant par la navigation dans les mers ou les pays lointains, les produits, « ouvrages de Dieu », qu'y avait ménagés sa sagesse, ἔργα σοφίας σου, 5*a* : providence clairement manifestée au sujet de Noé sauvé dans l'arche, 6, et communément affirmée de Dieu prenant souci de tous les hommes, VI, 7*d* : ὁμοίως τε προνοεῖ περὶ πάντων, selon toutefois que l'exige l'exercice de la justice distributive eu égard au caractère moral du sujet (ainsi sont exclus de la bienfaisance providentielle les Égyptiens endurcis et coupables, XVII, 2 : φυγάδες τῆς αἰωνίου προνοίας). Bien que le mot πρόνοια ne soit employé dans tout l'Ancien Testament grec qu'au livre de la Sagesse (comp. III Mac., IV, 21; V, 30 et IV Mac., IX, 24, etc.), en l'empruntant au vocabulaire de la philosophie grecque, l'auteur lui a donné le sens du Dieu vivant et provident des livres bibliques (cf. Ps., CXLIV, CXLVI) libre dans ses actes comme l'homme lui-même, I, 12-16; II, 23, 24, et l'a opposé sciemment à la πρόνοια des stoïciens, désignation du κοινὸς λόγος, représentant celui-ci en tant que cause irrévocable du développement du monde conformément au but fixé

par l'inexorable εἱμαρμένη. Platon, du reste, l'entendait tout à fait au sens biblique et chrétien dans le *Timée*, 30 C : πρόνοια τοῦ θεοῦ; 44 C : πρόνοια τῶν θεῶν.

La « Parole toute-puissante », ὁ παντοδύναμος σου (θεοῦ) λόγος, XVIII, 15, qui fait mourir les premiers-nés des Égyptiens, loin d'être le logos philonien, être personnel intermédiaire entre Dieu et le monde, ou même un *ange* véritable à qui ne peut être attribuée la toute-puissance, n'est que la personnification rhétorique et poétique de l'attribut divin de l'omnipotence, qui réalise d'un « mot » l'objet de la volonté divine, ou créatrice, IX, 1*b* : ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου; ou exterminatrice, XII, 19*b* : ἀσεβεῖς... λόγῳ ἀποτόμῳ ἐκτρῖψαι; ou guérisseuse, XVI, 12*b* : ὁ σὸς, Κύριε, λόγος ὁ πάντα ἰώμενος; ou conservatrice, XVI, 26*c* : τὸ ῥῆμά σου... διατηρεῖ.

D'autres attributs divins, tels que la beauté, καλλογή, la force, δύναμις, ἐνέργεια, la grandeur, μέγεθος, en tant que manifestées dans l'œuvre de la création, ont été apportées en preuve de l'existence de Dieu. XIII, 1-9. Voir plus haut.

2° *Le monde créé.* — 1. *Dieu créateur.* — Dieu a tout créé (ποιεῖν, κατασκευάζειν, κτίζειν), c'est-à-dire amené *tous* les êtres, τὰ πάντα, à l'existence, ἔκτισεν εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, I, 14*a*; τὰ ὄντα πάντα... ἐποίησας, XI, 25, sans peine aucune, οὐ ἠπόρει, XI, 17, car il peut tout dans sa sagesse, πάντα δύναται (σοφία), VII, 27*a* — par un acte de sa toute-puissante volonté figurée par une émission de parole, ἐν λόγῳ σου, IX, 1*b*; ὁ παντοδύναμος σου λόγος, XVIII, 15*a*, ou par un geste de sa main, ἡ παντοδύναμος σου χεὶρ... κτίσασα τὸν κόσμον, XI, 17*a*, les créant d'un seul trait dans leur être et leurs qualités, VII, 17-20 et XIII, 3-5 : ὁ τοῦ κάλλους γενεσιάρχης; ἐκ μεγέθους (καὶ) καλλονῆς κτισμάτων ...ὁ γενεσιουργός.

2. *Les créatures.* — Elles sont de deux sortes : d'une part les créatures dépourvues de raison, κτίσματα, IX, 2*b* : comp. Gen., I, 16-28; Ps., VIII, 6-9; Eccli., XVII, 2-4, dont l'ensemble bien ordonné constitue le κόσμος, IX, 3*a*, et d'autre part l'homme, IX, 3. L'auteur fait l'énumération (inexhaustive) des premières et en esquisse le tableau objectif et esthétique aux passages VII, 17-22 et XIII, 1-9.

3. *La création.* — Elle est réalisée par Dieu *ex nihilo*. C'est ce qui ressort de tous les passages du livre qui se trouvent sur ce point en conformité de doctrine avec tout l'Ancien Testament, doctrine expressément formulée dans II Mac., VII, 28 : Dieu a créé *toutes choses*, dans le ciel et sur la terre, de *rien qui préexistât*, ainsi que le genre humain : γνῶναι ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ (πάντα) ὁ Θεὸς, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος...

Le seul texte de la Sagesse qui paraisse contredire cette doctrine en supposant la préexistence à l'acte créateur d'une « matière » première — donc éternelle — est XI, 17*a-b* déjà cité partiellement : « Sans peine, la main toute-puissante, qui *de matière informe* a fait le monde... » οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμος σου χεὶρ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης... L'expression est assurément empruntée au vocabulaire de la philosophie grecque, pour une part à Platon, celui-ci proclamait « *mère* conceptive du visible et de tout le sensible », τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ παντὸς αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν... λέγωμεν, c'est-à-dire *substrat* du κοσμος, non pas la ὕλη dans le sens de masse de matière particulée, atomistique, comme voulurent l'entendre les écrivains platonisants des premiers siècles de notre ère (Philon, *De victimis*, II, 261; Plutarque, *Def. orac.*, c. X; Diogène Laerce, *Vitæ*, III, 11), mais l'εἶδος, figure invisible et informe de tout ce qui avait capacité de naître et d'exister : (ἀόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον πανδεχές, *Timée*, 51 A); c'était équivalemment l' « idée » de toute chose naturelle située en quelque lieu du κόσμος (χώρα), non créée, non produite *ex nihilo*, mais, suivant la pensée constante de toute la philosophie grecque, naissant d'elle-même par une force génératrice à elle propre, et mue désormais par l'âme du monde. Cf. Héraclite, *Fragm.*, 30 : « οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν (τὸν κόσμον), ἀλλ' ἦν ἀεί. Ni dieu ni homme n'a fait le monde : il est de toujours. » Pour l'autre part, le terme indécis de ὕλη n'a pris sa valeur bien déterminée que chez Aristote, qui voit la cause de tout être inhérent au cosmos en perpétuel changement dans la ὕλη qui lui est spéciale : forme déjà réalisée ayant son substrat insaisissable dans la ὕλη première, l'être éternel du *devenir*, l'ἄμορφος ὕλη. Cette ὕλη primitive n'est pas une réalité : il n'y eut et il n'y a en fait que des ὕλαι, des matières informées. Le néant, si fécond fût-il dans la philosophie grecque, restait le néant pour la création, idée spécifiquement juive (et chrétienne); et l'auteur de la Sagesse put bien adapter à cette idée l'expression hellénisante ἐξ ἀμόρφου ὕλης, « de *rien* qui eût *forme* ».

Pour une interprétation plus rationnelle de la doctrine de la « matière » dans Platon et dans Aristote (en progrès sur les interprétations modernes de Bassfreund, Zeller, Bäumker, Natory, et Brochard), voir A. Rivaud, *Le problème du Devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, 1906, et le compte rendu de cet ouvrage par A. Diès dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. XII (1907), p. 347-360. Voir aussi dans ce même périodique, t. XI (1906), p. 1 sq., 146 sq., 320 sq., l'étude du même auteur : *L'évolution de la théologie dans les philosophes grecs.*

III. L'HOMME. SON ORIGINE, SA NATURE ET SA DESTINÉE. — 1° *Origine de l'homme.* — Comme le monde visible, l'homme a été *créé* par Dieu :

Toi (θεέ) qui *fis* tout par ta parole,
Et *formas* l'*homme* avec sagesse... IX, 1 *b*-2 *a*.

Ici la « formation » est une véritable « création », κατασκευάζειν, 2*a*, étant le parallèle et comme l'extensif de ποιεῖν, 1*b*; comp. VII, 27*a-b*; XI, 24; XIII, 4; et l' « homme », ἄνθρωπον, doit s'entendre de l' « humanité », et non du seul Adam. Celui-ci du reste, figurait l'humanité « quand il fut d'abord créé *seul* » en qualité de « père *du monde* », X, 1*a* : πατέρα κόσμου μόνον κτισθέντα, cf. Gen., II, 7 et 18 (οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον), c'est-à-dire de tous les vivants, dans l'espèce dont il fut à la fois le type et le premier : πρωτόπλαστος, IX, 1*a*. Comp. VII, 1. Consciemment, et intentionnellement peut-être, l'auteur de la Sagesse prend ainsi position contre les « impies » qui, professant la doctrine d'Épicure, nient l'existence de Dieu créateur, II, 13, 16*d* et se proclament « nés du hasard », 2*a*, αὐτοσχεδίως ἐγενήθημεν... c'est-à-dire par une réunion fortuite d'atomes de nature toute matérielle. Voir ci-après.

2° *Nature de l'homme.* — L'homme est composé de *corps* et d'*âme* substantiellement unis pour une *vie* à la fois sensible, intellectuelle et morale.

1. L'homme, quel qu'il soit, est tel d'abord par son *corps* qu'il tient, par « descendance » de l' « homme de terre formé le premier », VII, 1*a* : γηγενοῦς ἀπόγονος πρωτοπλάστου, et, par « génération », d'une « chair formée en sein maternel au moyen de semence virile », VII, 1*b*-2 : ἐν κοιλίᾳ μητρὸς...σάρξ... ἐκ σπέρματος ἀνδρός. Nulle différence sous ce rapport entre les hommes du point de vue de leur destinée en général et, ici particulièrement, de leur situation non privilégiée pour l'obtention de la sagesse nécessaire à la réalisation de cette destinée. VII, 1-7.

2. L'*âme* humaine est un principe simple, immatériel, immortel, contrairement aux « opinions erronées », λογισάμενοι οὐκ ὀρθῶς, des libertins, païens ou juifs apostats, qui supposent cette âme pensante (λόγος) constituée par un « feu étincelant », σπινθήρ, produit

par le mouvement du cœur, lequel feu « s'éteint » de lui-même, οὗ σβεσθέντος, quand, à la mort, le corps se dissout, et dont les particules composantes, qui le faisaient « souffle vital », πνοὴ ἐν ῥισίν, et « esprit agissant », πνεῦμα, « se dissipent » et disparaissent comme « fumée », καπνός, ou « air vide », χαῦνος ἀήρ, II, 2-3 : ce qui est une « fin » absolue, « sans retour », 5*b* : οὐκ ἔστιν ἀναποδισμός τῆς τελευτῆς ἡμῶν.

3. *Corps* (σῶμα) et *âme* (ψυχή) suffisent à constituer dans sa nature le composé humain; l'âme ne vient à l'existence qu'au moment de la conception, comme élément principal de la personne humaine.

a) Bien qu'elle entende pénétrer l'homme en tout son être, il est dit que :

Sagesse n'entre point en *âme* méchante,
Ni n'habite en *corps* asservi au péché. I, 4.

Salomon, se proclamant « enfant bien conçu », dit de son côté :

Je fus doté d'une *âme* bonne...
Je vins en *corps* immaculé. VIII, 19 *b*, 20 *b*.

Point d'autre élément constitutif que ces deux-là. S'il est parlé en quelques passages d'un νοῦς, « esprit », ou d'un πνεῦμα, « souffle », opposé en quelque manière à l' « âme », ψυχή, IX, 15; XV, 11; XVI, 14, ces deux éléments nouveaux s'identifient d'eux-mêmes à la ψυχή, en vertu de l'étroit parallélisme des stiques; comme dans deux autres passages, XV, 8 et XV, 16, les deux vocables ψυχή, 8*d* et πνεῦμα, 16*b* expriment le même élément vital « reçu en prêt » (χρέος, « dette », « prêt » δεδανεισμένος, « prêté »). Cf. Gen., II, 7. Point donc de trichotomie platonicienne *(Timée)* en cette occurrence. (Comp. pourtant *Phédon*, XXVI, dichotomie.)

b) Voulant montrer que la sagesse ne peut s'acquérir par d'autre moyen que par la prière, VIII, 21 : οὐκ ἄλλως ἔσομαι ἐγκρατὴς ἐὰν μὴ ὁ θεὸς δῷ, Salomon, ne tirera pas, à l'encontre, argument de sa bonté native, qui pourtant fut des plus grandes :

παῖς δὲ ἤμην εὐφυὴς
ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς.
μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὤν,
ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον.

Je fus un enfant bien conçu,
Et je fus doté d'*âme* bonne;
Ou plutôt, étant (âme) bon(ne),
Je vins en *corps* immaculé. VIII, 19-20.

C'est de ce quatrain, particulièrement travaillé, que des exégètes ont voulu conclure que l'auteur du livre admettait la préexistence des âmes, déjà déterminées avant d'entrer dans ce monde, soit pour le bien, soit pour le mal. Grimm, *Commentaire*, p. 176-179. (Cf. Platon, *Phédon*, XXI (XVIII-XXIV), XLI, XLIV; *Phèdre*, XXX, trad. franç., Garnier, Paris.) Cette opinion se base en réalité sur une interprétation forcée du passage en question. L'auteur ne songe nullement à se prononcer doctrinalement sur une préexistence; sa pensée s'arrête, de toute évidence, au parallèle du corps et de l'âme, également « bons » dans l'œuvre de la conception de l' « enfant », Salomon, 19*a-b* et il ne se reprend, en 20*a-b*, que pour accorder « plutôt » dans cette *bonté* native le premier pas, la précellence ou primauté, à l'âme, de *nature* en soi supérieure. Voir Cornély, *Introductio*, t. II*b*, p. 234-235; Lagrange, *Rev. biblique*, 1907, p. 85 sq.; 1919, p. 269; Porter, p. 53-95; Cornély, *Commentaire*, p. 327 sq.; Heinisch, *Commentaire*, p. 170-177; Schütz, p. 26-33.

3° *L'homme et sa destinée.* — Dieu avait « créé l'homme pour l'*immortalité* » en le faisant « à l'image de sa propre nature », II, 23; mais une circonstance est survenue qui a compromis la réalisation complète de ce dessein providentiel : par sa « faute » l'homme a encouru le châtiment de la *mort corporelle* inévitable, X, 1*a*; II, 1*c-d*, et le péril d'une seconde mort, celle de l'âme, *mort spirituelle*, introduite comme la première, dans le monde, par « l'envie du diable » et qui atteint « ceux qui sont du parti » du tentateur (Gen., III), se rangeant à ses côtés par leur impiété et leur vie licencieuse. II, 24; I, 12-16; IV, 19-20. Ni Dieu ni le Hadès *(Šeol)* n'ont donc fait la mort sinon le premier comme juge et le second comme exécuteur de la sentence de condamnation. I, 13-15.

Par la mort corporelle, l'âme, immortelle par nature, entre dans une *autre vie* où son sort est différent selon qu'elle se trouve avoir été âme de « juste », ou âme d' « impie »; l'âme du juste jouit « dans la main de Dieu », « auprès de lui », et immédiatement après la mort, d'une *vie heureuse* dans l' « amour, la grâce, la miséricorde » divines, III, 1-3; 4-6; 7-9; celle de l'impie, également dès son arrivée dans l'autre monde, est « châtiée » dans le « déshonneur » et la « douleur », au *Šeol* souterrain, reconnu désormais comme le séjour des impies uniquement. III, 10-11; IV, 17-19 (*Šeol :* I, 14; XVII, 14 et 21).

Un *jugement* final, universel, où comparaissent pour une confrontation suprême pécheurs, IV, 20, et justes, V, 1, doit cependant établir une discrimination définitive entre ces deux groupes de mortels à la fin du monde et sceller pour eux, « éternellement », un renforcement de peine afflictive ou un surcroît de récompense. L'attitude des uns et des autres, confusion ou assurance devant le Juge est longuement décrite IV, 20-V, 23, en même temps que le double dénouement auquel aboutit la scène par la particulière récompense des justes : *union avec Dieu* dans un *éclat* nouveau de leur bonheur acquis depuis la mort, V, 15-16, et par une terrifiante exécution des impies dans un déchaînement des éléments et des forces de la nature dans quoi ils sont comme engloutis. V, 17-23.

Une *résurrection* préliminaire au jugement dernier n'est nulle part expressément indiquée dans le livre de la Sagesse. Il est probable toutefois que l'auteur admettait implicitement cette résurrection universelle précédant, ou accompagnant ce jugement. Car pour lui, qui accorde que Dieu soit capable de ressusciter les morts, XVI, 13-14 (en communauté d'opinion avec les écrivains de l'Ancien Testament : Deut., XXXII, 59; I Reg., II, 6; Tob., XIII, 2 et III Reg., XVII, 20; IV Reg., IV, 33 et XIII, 20), l'éclat dont brillent les justes au temps de leur récompense peut naturellement s'entendre d'une « brillance » corporelle surajoutée en manière de récompense à la glorification intérieure de l'âme, III, 7, tandis que le châtiment final des pécheurs, V, 17-23, s'exerce pour une part au moyen d'éléments physiques dont l'action doit avoir pour objectif des êtres corporels.

Le livre de Daniel, XII, 2-3, prévoit, du reste, pour les temps du jugement définitif « résurrection de la poussière pour la vie ou l'opprobre éternels ».

On ne peut mieux étudier ces questions de l'origine, de la nature et de la destinée de l'homme en ce monde et dans l'autre, que dans la thèse de M. R. Schütz, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, Strasbourg, 1935.

IX. COMMENTATEURS. — 1° *Dans l'antiquité chrétienne.* — Les Pères et écrivains ecclésiastiques, bien qu'ils citent très souvent le livre de la Sagesse, n'en ont écrit aucun commentaire complet. Saint Ambroise et saint Augustin, selon Cassiodore, *Instit. div. litt.*, c. V, *P. L.*, t. LXX, col. 1117, auraient prononcé cependant sur ce livre quelques homélies perdues. Saint Patère n'a fait que colliger des œuvres de son maître, saint Grégoire le Grand, un petit nombre d'explications sur les livres de la Sagesse et de l'Ecclésiastique, *Testimonia in lib. Sapientiæ et Ecclesiastici*, *P. L.*, t. LXXIX, col. 917-940. Le prêtre Bellator, au VI[e] siècle, aurait composé le premier commentaire digne de ce nom : une « exposition de la Sagesse en huit livres », Cassio-

dore, *loc. cit.* Le premier commentaire est celui de Raban Maur, *Commentariorum in lib. Sap. libri III*, *P. L.*, t. CIX, col. 671-762. C'est de ces derniers que Walafrid Strabon a extrait toute la *Glossa ordinaria in lib. Sap.*, t. CXIII, col. 1167 sq.

2° *Au Moyen Age.* — Hugues de Saint-Cher, *Postilla in lib. Sap.* (*Opera*, t. III, Lyon, 1669). Saint Bonaventure, *Expositio in lib. Sap.* (*Opera*, t. V, Venise, 1734). Nicolas de Lyre, *Postilla in lib. Sap.* (*Opera*, t. III, Bâle, 1502). Robert Holkoth, *Postilla supra lib. Sap.*, éd. Cologne, 1689 et *Prælectiones in lib. Sap. regis Salomonis*, éd. 1586. Denys le Chartreux, *Enarrationes in Sap. et Eccli.*, éd. Paris, 1548. Au XIVe siècle, un Grec de Constantinople, Matthieu Cantacuzène, au témoignage de Corneille Lapierre, *edidit brevia sed insignia scholia in librum Sapientiæ, quæ ex græco in latinum convertit, typis autem non vulgavit J. Brunellus, S. J.*, Cornelius a Lapide, *Argum. in Sap.*, dans ses *Comment.*, t. VIII, 1860, p. 268 *b*.

3° *Du XVIe siècle à nos jours.* — 1. *Commentateurs catholiques.* — Pierre Nannius, *Scholia et commentaria in Sap. Salom.*, Bâle, 1552. Cornelius Jansenius de Gand, *Annotationes in lib. Sap.*, Anvers, 1589. Jérôme Osarius, *Paraphrasis in lib. Sap.*, Bologne, 1577. Jean Lorin, *Comment. in Sapientiam*, Lyon, 1607. Christophe de Castro, *Brevis ac dilucidus commentarius in Sap. Salom.*, Lyon, 1613. Corneille Lapierre, *Comment. in lib. Sap.*, Anvers, 1694. G. de Cervantès, *In lib. Sap. comment. et theoria*, Séville, 1614. Jean Maldonat, *Comm. in Sap. Sal.*, Paris, 1643. R. Gorse, *Explicatio in lib. Sapientiæ*, Paris, 1655. Jean de La Coullardière, *Commentaire sur les cinq livres sapientiaux*, Paris, 1673. Bossuet, *Libri Salomonis...*, Paris, 1693. Du Hamel, *Salomonis libri...*, Paris, 1703. Fr. Boaretti, *Liber Sapientiæ*, Venise, 1792. Dereser, ... *Das Buch der Weisheit... aus d. Hebr. und Griech. übersetz und erklärt*, Francfort, 1825. J.-A. Schmid, *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt*, Vienne, 1858 et 1865. C. Gutberlet, *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt*, Munster, 1874. H. Lesêtre, *Le livre de la Sagesse*, Paris, 1880. Cornély, *Comm. in lib. Sapientiæ*, Paris, 1910. P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt*, Munster, 1912.

2. *Commentateurs non catholiques.* — Nic. Selnecker, *Liber Sapientiæ ad tyrannos...*, Leipzig, 1575. Brochmann, *Comm. in IV capp. Sapientiæ*, Copenhague, 1656. Petersen, *Pelachia oder schriftmässige Erklärung der Weisheit Salomonis*, Budingue, 1727. G. Schuband, *Das Buch der Weisheit Sal.*, Magdebourg, 1733. Steinmetz, *Das Buch der Weisheit*, Magdebourg et Leipzig, 1747. Kleuker, *Das Buch der Weisheit übersetzt und... erläutert* (appendice à *Salom. Denkwürdigkeiten*), Riga, 1785. Hasse, *Salomo's Weisheit neu übersetzt mit Anmerkungen...*, Iéna, 1785. Nachtigal, *Das Buch der Weisheit*, Halle, 1799. Kelle, *Salomon. Schriften*, p. 325 sq. et *Das Buch der Weisheit*, Fribourg, 1815. Bauermeister, *Commentar in Sap. Salomonis*, Gœttingue, 1828. Grimm, *Commentar über das Buch der Weisheit*, Leipzig, 1837 et *Das Buch der Weisheit*, Leipzig, 1860. Reuss, *La Bible, Ancien Testament*, VIe partie, Philosophie morale et religieuse des Hébreux, Paris, 1878, p. 501-560; en traduction allemande, *Das alte Testament*, VI, p. 313-378, Brunswig, 1891. Deane, *The Book of Wisdom*, Oxford, 1881. Farrar, *The Wisdom of Salomon*, dans Wace, *Apocrypha*, t. I, p. 403-534, Londres, 1888. Bissel, *The Apocrypha of the Old Testament*, New-York, 1890. Zöckler, *Die Weisheit Salomos*, dans *Die Apokryphen des A. T.*, p. 355-395, Munich, 1891. Siegfried, *Die Weisheit Sal.*, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, t. I, p. 476-507, Tubingue, 1900. Moulton, *Ecclesiastes and the Wisdom of Solomon*, New-York, 1903. Gregg, *The Wisdom of Solomon*, Cambridge, 1909. Feldmann, *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt*, Munster, 1926.

Consulter pour toutes les questions d'ordre général se rapportant au livre de la Sagesse, les Introductions aux livres de l'Ancien Testament ou seulement aux deutéro-canoniques, ou « apocryphes », les Manuels bibliques, aux chapitres traitant de ce livre, ainsi que les articles des Dictionnaires de la Bible, au mot *Sagesse (Weisheit, Wisdom)*.

Pour les opinions émises touchant les questions particulières telles que *a)* les rapports du livre avec la philosophie grecque ancienne ou judéo-alexandrine; *b)* les doctrines sapientiale, théologique, morale, anthropologique, eschatologique, les études suivantes émanant d'auteurs de confessions différentes et de vues ou concordantes, ou opposées, méritent considération par leur caractère critique et leur étendue :

1° Gfrörer, *Philo und die alexandrinische Theosophie*, t. II, Stuttgart, 1831, p. 200-272; Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrin. Religionsphilosophie*, t. II, Halle, 1834, p. 152-179; Heinze, *Die Lehre vom Logos*, Oldenbourg, 1872, p. 192-202; Klasen, *Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie*, Fribourg, 1878; Pfleiderer, *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee*, Berlin, 1886, p. 289-318; Drummond, *Philo Judæus or the Jewish-Alexandrian Philosophie in its development and completion*, t. I, Londres, 1888, p. 177-229; Menzel, *Der griechische Einfluss auf Prediger und Weisheit Sal.*, Halle, 1889, p. 39-70; Bois, *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, Paris, 1890, p. 211-309 et 373-412; Fromentin, *Essai sur la Sapience. La pensée juive, la pensée grecque et leurs rapports avec la pensée chrétienne*, Nîmes, 1898; Friedländer, *Griechische Philosophie im A. T.*, Berlin, 1904, p. 182-208; Couard, *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, Gütersloh, 1907; Heinisch, *Die griechische Philosophie im Buch der Weisheit*, Munster, 1908.

2° Eichhorn, *Einleitung in die Apokryphen Schriften des A. T.*, Leipzig, 1795, p. 86-207; Bruch, *Weisheitslehre der Hebräer*, Strasbourg, 1851, p. 322-378; Kübel, *Die ethischen Grundanschauungen der Weisheit Salom.*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1865, p. 690-722; Anonyme, *Die Anthropologie des Buches der Weisheit*, dans *Der Katholik*, 1875, t. II, p. 225-250; Durand, *La théologie et la morale de la Sapience*, Montauban, 1885; Zschokke, *Der dogmatisch-ethische Lehrinhalt der alttestamentlichen Weisheitsbücher*, Vienne, 1889; Tennant, *The Teaching of Ecclesiasticus and Wisdom on the introduction of sin and death*, dans *Journ. of theol. studies*, t. II, 1901, p. 207-223; Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. III, Leipzig, 1903, p. 292-296; Skinner, *The cosmopolitan aspect of the Hebrew Wisdom*, dans *Jewish Quarterly Rev.*, 1905, p. 240-262; Weber, *Die Unsterblichkeit der Weisheit Salomo's*, dans *Zeitschr. für wissenschaft. Theologie*, 1905, p. 409-444; Id., *Die Seelenlehre der W. Salomo's*, *ibid.*, 1909, p. 314-332; Id., *Der Auferstehungsglaube des eschatologischen Buches der Weisheit*, *ibid.*, 1912, p. 205-239; Porter, *The preexistence of the soul in the Book of Wisdom*, dans *American Journal of theology*, 1908, p. 53-115; Lagrange, *Le livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières*, dans *Revue biblique*, 1907, p. 85-104; Heinisch, *Das jüngste Gericht im Buche der Weisheit*, dans *Theologie und Glaube*, 1910, p. 89-106; Schütz, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, Strasbourg, 1935.

L. BIGOT.

SAGUENS Jean, minime du XVIIe siècle, fut à Toulouse l'élève du P. Maignan; cf. t. IX, col. 1651. C'est ainsi qu'il commença par écrire sa vie : *De vita, moribus et scriptis E. Maignani*, Toulouse, 1697; puis il donna, en 1703, à Toulouse une édition scolaire du *Cursus philosophicus*, de son maître : *Philosophia Maignani scholastica*, 4 vol. in-4°; Cologne, 1718, 4 vol. in-4°; mise à l'Index par un décret du 7 juin 1707. Mais Saguens avait déjà bataillé pour son compte en faveur de la doctrine de Maignan relative aux accidents eucharistiques dans une brochure anonyme : *Accidentia profligata, species instauratæ, sive de speciebus panis ac vini post consecrationem eucharisticam duntaxat manentibus opus philosophico-theologicum*. Milan, 1700, où l'on remarquera l'opposition que met l'auteur entre les « accidents » et les « espèces ou

apparences ». Voir *Mémoires de Trévoux*, septembre 1702, p. 51-60. Le dominicain N. Gennaro ayant opposé à ce traité son *Adversus atomos redivivos opusculum dogmaticum*, Messine, 1702, Saguens répliqua par un *Systema eucharisticum Maignani vindicatum adversus atomos redivivos. Quare hic certatur pro atomis redivivis quales Maignanus ex Platone hausit, adversus formas semineces aristotelicas, in tuitionem prædicti veri systematis eucharistici*, Toulouse, 1905. Dans cet ouvrage écrit sous forme dialoguée, Saguens mettait en assez fâcheuse posture l'enseignement des scolastiques sur les accidents séparables de la substance. Gennaro répliqua à son tour par un autre dialogue dont les personnages étaient Maignan lui-même et Platon, se plaignant des travestissements que Saguens avait infligés à leur pensée : *Platonis ac P. Maignani adversus R. D. Joannis Saguens systema eucharisticum*, Messine, 1707. Un peu plus tard Saguens rentrait de nouveau en lice, cette fois contre un de ses confrères, l'Espagnol Fr. Palanco : *Atomismus demonstratus et vindicatus ab impugnationibus philosophico-theologicis R. P. Fr. Palanco, ejusdem ordinis*, in-4°, Toulouse, 1715. Revenant à des questions plus théologiques, notre minime donnait à quelque temps de là un *De perfectionibus divinis opus theologico-positivo-scholasticum*, 2 vol. in-4°, Cologne, 1718, exposition du plus pur cartésianisme et qui témoigne d'une parfaite confiance dans la spéculation. Dans le même genre : *Systema gratiæ philosophico-theologicum, in quo omnis vera gratia tum actualis, tum habitualis explanatur : accessit appendix, in qua exponitur quid rei physicæ sint virtutes infusæ, gratiæ gratis datæ, fructus Spiritus sancti ac characteres sacramentales*, 2 vol. in-4°, Cologne, 1721 (l'ouvrage avait déjà paru à Milan en 1701, mais avait été mis à l'Index le 26 janvier 1706). On trouvera dans K. Werner, *Der hl. Thomas von Aquino*, t. III, *Geschichte des Thomismus*, p. 546 sq., 568 sq., 692, un essai, pas toujours clair, sur les idées proprement philosophiques de Saguens, qui apparaît avant tout comme un cartésien déterminé.

Se reporter aux articles EUCHARISTIQUES *(Accidents)*, t. V, col. 1432, 1433; cf. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 172, 666, 961.

É. AMANN.

SAHAGUN (Bernardin de), frère mineur espagnol et célèbre missionnaire au Mexique, dont les œuvres intéressent à plus d'un point de vue les théologiens et les historiens des religions. — Né à Sahagun (Léon) vers 1499, il s'appelait dans le siècle Ribeira. Pendant ses études à l'université de Salamanque, il entra dans l'ordre des frères mineurs au couvent de cette ville, où il continua à résider. En 1529, il partit au Mexique avec une caravane de dix-huit autres franciscains sous la conduite du P. Antoine de Ciudad Rodrigo. Dès son arrivée, il s'appliqua à l'étude de la langue mexicaine, qu'à l'avis d'historiens contemporains, il finit par posséder à la perfection. Pendant toute la longue durée de sa vie missionnaire, il ne se lassa point de recueillir tout ce qui regardait la vie individuelle, familiale, civile, sociale et religieuse de l'ancien peuple mexicain. Ces recherches importantes n'empêchaient point le grand missionnaire de se consacrer de cœur et d'âme au travail missionnaire proprement dit. Il dédia aussi une grande partie de sa longue vie missionnaire à l'éducation de la jeunesse mexicaine dans le célèbre collège de Santa Cruz à Tlaltelulco, près de Mexico. Il remplit dans la mission les charges de visiteur des couvents et des missions, de gardien de plusieurs communautés, entre autres celles de Tlaltelulco et de Xochimilco, de définiteur de la province mexicaine en 1552 et 1585. Il mourut en 1591 au grand couvent de Mexico, où il fut enterré.

Bernardin de Sahagun trouva le temps de composer un certain nombre d'ouvrages, dont quelques-uns, de l'avis des hommes compétents, sont d'une grande importance, non seulement pour l'histoire de l'ancien Mexique, mais aussi pour l'histoire des religions. Son œuvre capitale est sans conteste l'*Historia universal de las cosas de Nueva España*, à laquelle il travailla trente ans de 1547 à 1577. Il la recopia jusqu'à quatre fois, en la retravaillant et en la perfectionnant à chaque fois. Voici brièvement le contenu de cette œuvre gigantesque et les diverses matières qui y sont traitées : les différentes divinités des Mexicains et leurs attributions (l. I); les fêtes et les sacrifices dont le peuple de la Nouvelle-Espagne honorait et vénérait ses divinités (l. II); l'origine et l'existence fabuleuses de ces divinités pour préparer plus efficacement les esprits à recevoir la croyance du seul vrai Dieu (l. III); l'art divinatoire et les pratiques superstitieuses du peuple mexicain (l. IV); les augures tirés des oiseaux, animaux et insectes (l. V); la rhétorique, la philosophie, la morale et la théologie des anciens Mexicains (l. VI); l'astrologie naturelle, le soleil, la lune, les étoiles, les comètes, le vent, etc. (l. VII); l'autorité civile : le roi et les seigneurs, et la manière de les élire et de gouverner le peuple (l. VIII); les marchands et négociants en or, pierres précieuses, plumes, etc. (l. IX); les vices et les qualités, tant au point de vue corporel qu'au point de vue spirituel, de toutes les classes d'individus : hommes et femmes, mariés et libres, jeunes et vieux, forts et faibles, riches et pauvres, marchands et esclaves, etc., des différentes conditions de ces personnes et des charges à exercer par elles (l. X); les propriétés des animaux, oiseaux, arbres, herbes, métaux, pierres, etc., de cette contrée (l. XI), la conquête de la Nouvelle-Espagne par les Espagnols (l. XII).

Quant à la méthode suivie par Bernardin de Sahagun dans l'élaboration de ces matières abondantes et quant au mode suivi dans l'exposé, les spécialistes sont unanimes à déclarer que la *Historia universal* du franciscain du XVIe siècle constitue un modèle d'un ouvrage ethnologique, qui n'a rien à envier aux livres modernes du même genre. Dans la manière de recueillir les divers renseignements sur le peuple mexicain, Bernardin a procédé comme l'enseigne la science ethnologique du XXe siècle, n'acceptant les témoignages que des personnes seulement qui étaient aptes à lui fournir des renseignements véridiques.

On est donc étonné que cet ouvrage ait été si complètement ignoré pendant deux siècles. Cet oubli peut toutefois s'expliquer par l'opposition à la géniale entreprise de Bernardin, d'un côté, d'une partie de ses confrères et, de l'autre côté, du gouvernement espagnol. Quand, en effet, la copie de 1569 de la *Historia universal* fut présentée au chapitre provincial du Mexique de 1570 pour être approuvée en vue de l'impression, un certain nombre de capitulaires jugèrent l'édition d'un travail d'une aussi vaste envergure contraire à la pauvreté, tandis que d'autres louaient beaucoup l'ouvrage. La première opinion triompha et Bernardin reçut l'ordre de ne pas éditer son ouvrage et même de ne plus s'en occuper et de le consigner à ses supérieurs, qui le distribuèrent dans différents couvents.

Quand sous les commissariats de Michel Navarro et de Rodrigue de Sequera, Bernardin rentra de nouveau en possession de son travail et, avec la permission du dernier, eut terminé la copie de 1576-1577, le roi d'Espagne exigea l'envoi de tout l'ouvrage en Espagne. Deux copies furent expédiées au gouvernement de la Péninsule ibérique, qui, après les avoir fait examiner, en refusa l'impression à cause de certains passages trop durs pour les Espagnols.

Le travail de Bernardin tomba donc dans l'oubli

complet, jusqu'à ce que J.-B. Muñoz, chargé de faire l'histoire du Mexique et faisant partout des recherches pour retrouver la grande œuvre de Sahagun, en découvrît, en 1779, une copie, d'ailleurs incomplète, au couvent des frères mineurs de Toulouse. Il l'emporta en Espagne, mais surpris par une mort subite en 1799, il ne put l'éditer, et cette copie passa en 1815 à la bibliothèque de l'Académie royale de Madrid. Depuis, de nombreux autres manuscrits de la *Historia universal* ont été découverts, pour lesquels nous renvoyons à J. Garcia Icazbalceta, *Bibliografia mexicana del siglo XVI*, Mexico, 1886, p. 288-296; J. Ramirez, *Codices mejicanos de fr. Bernardino de Sahagún*, in *Boletín de la real acad. de la historia*, t. VI, 1885, p. 85-124; F.-R. Bandelier, *A history of ancient Mexico by fray Bernardino de Sahagun*, t. I, Nashville, 1932, p. 278-296. Cet ouvrage de Bernardin de Sahagun fut édité en espagnol, d'après une copie du texte du manuscrit du couvent des frères mineurs de Toulouse, d'abord, par Ch.-M. de Bustamente, sous le titre : *Historia universal de las cosas de Nueva España*, Mexique, 1830, 3 vol. in-4° et, ensuite par lord Kingsborough, dans le t. V et VII des *Antiquities of Mexico*, Londres, 1831-1848. Ch.-M. de Bustamente avait toutefois, dès 1829, publié, à Mexico, le l. XII de la *Historia universal*, que Bernardin avait recopié et retravaillé lui-même en 1585 et traduit en espagnol, sous le titre : *Relación de la conquista de esta Nueva España como la contaron los soldados indios que se hallaron presentes*. Une traduction française du texte espagnol de la *Historia universal* fut éditée avec des annotations et des commentaires, par D. Jourdanet et R. Simeon : *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne*, Paris, 1880. De nos jours, François del Paso y Troncoso prépare une édition plus complète de cette *Historia universal*, basée sur des manuscrits en espagnol, retrouvés à Madrid, Florence et Rome au cours de ces dernières années et F.-R. Bandelier travaille à une traduction anglaise du même ouvrage d'après la version espagnole de Ch.-M. de Bustamente, dont les quatre premiers livres ont paru avec le titre : *1547-1577. A history of ancient Mexico by fray Bernardino de Sahagun*, t. I, Nashville, 1932. Il existe aussi un sommaire de la *Historia universal* que Bernardin rédigea après le chapitre de 1570, où son ouvrage fut condamné par un certain nombre de ses confrères, et qu'il fit porter en Espagne, la même année, par les PP. Michel Navarro et Jérôme de Mendieta, dans l'espoir de gagner le gouvernement à sa cause.

Bernardin de Sahagun est encore l'auteur de nombreux autres travaux, dont un grand nombre intéressent les théologiens et l'histoire des religions. Citons au moins *Epistolas y evangelios de las dominicas en lengua mexicana* ou *Epistolæ et evangelia quæ in diebus dominicis per anni totius circulum leguntur, traducta in linguam mexicanam*, avant 1563, ms. in-4°, 75 fol. C'est le premier travail préparatoire de Sahagun à son grand ouvrage : *Evangelarium, epistolarium et lectionarium*. — *Sermonario* ou *Sermones de dominicas y de santos en lengua mexicana*, composé en 1540, mais corrigé et annoté en 1563, ms. de 95 fol. — *Evangelarium, epistolarium et lectionarium azlecum sive mexicanum*, composé après 1563 et édité par B. Biondelli, d'après un manuscrit découvert à Mexico, en 1826, par Beltrami, avec une préface, des annotations et un glossaire aztéco-latin, Milan, 1858, in-4°, XLIX-574 p. — *Doctrina cristiana en mexicano*, appelée par Bernardin lui-même *La postilla*, avec vingt-six additions, qui portent comme titre : *Declaración breve de las tres virtudes teologicales*, ms. in-fol., de 27 + 16 fol. La *Postilla* fut composée en 1558, corrigée et copiée en 1567-1569 et préparée avec les additions pour l'impression en 1579. — Du prologue de cet écrit il résulte que Bernardin a mis la dernière main à un traité, qu'il intitule : *Siete collationes en lengua mexicana, en las quales se contienen muchos secretos de las costumbres destos naturales y tambien muchos y primores desta lengua mexicana*. On n'a retrouvé jusqu'ici aucune trace de cet écrit. — *Libro de la venida de los primeros Padres y las platicas que tuvieron con los sacerdotes de los idolos*, ms. perdu, auquel il est toutefois fait allusion dans la permission accordée pour l'impression de *Psalmodia*, qui s'étend aussi à un écrit, qui porte comme titre : *Coloquios de doctrina con que los primeros doce frailes de la dicha orden que vinieron à esta Nueva España instruyeron y enseñaron à los naturales de ella*. — *Catecismo de la doctrina cristiana en lengua mexicana*, imprimé à Mexique, en 1583, in-4°, qu'il faudrait identifier, d'après J. Garcia Icazbalceta, *op. cit.*, avec les *Coloquios de doctrina*, mentionnés dans la permission pour imprimer la *Psalmodia*. Mais F.-R. Bandelier, *op. cit.*, p. 259, tient avec raison que ce catéchisme constitue une partie de la *Psalmodia*. — *Psalmodia cristiana y sermonario de los santos del año, en lengua mexicana*, Mexique, 1583, in-4°, 236 p., dont il n'existe qu'un seul exemplaire connu. — *Arte de lengua mexicana*, composé en 1569 et retravaillé pour l'impression en 1585, avec un supplément : *Vocabulario de lengua mexicana*. — *Vocabulario trilingüe : castellano, latino y mexicano*, ms. in-4°, de 155 fol., dont un extrait fut publié par Juan Battista, dans *Adverlencias para los confesores de los naturales*, Tlaltelulco, 1600, p. 105, sous le titre : *Algunas abusiones antiguas que estos naturales tuvieron en su gentilidad*. — *Cantares en idioma mexicano*, ou collection de chansons composées par les Mexicains après leur conversion, éditée par G. Cosio, dans *Cantares de los Mejicanos y otros opúsculos*, Mexique, 1904-1906. — *Calendario mexicano, latino y castellano*, rédigé après 1584, ms. in-4°, dont l'*Advertencia al lector* a été éditée par J. Garcia Icazbalceta, *op. cit.*, p. 314-316. — *Arte divinatoria*, qui présente beaucoup d'analogie avec le l. IV de la *Historia universal*, et dont J. Garcia Icazbalceta, *op. cit.*, p. 316-323, a publié le prologue et un fragment.

Enfin quelques ouvrages, qui sont généralement attribués à Bernardin de Sahagun, sont considérés par F.-R. Bandelier ou bien comme douteux, comme *Tabla de los sermones que se trata en el presente libro* et *Pláticas antiguas de los mexicanos* ou *Huehuetlatolli* (*op. cit.*, p. 253), ou comme faux et inauthentiques, comme *Libro de oro y tesoro indico ; Historia de los mexicanos por sus pinturas*, qui fait partie de l'ouvrage précédent et qui fut éditée par J. Garcia Icazbalceta, dans *Anales del museo nacional de México*, 1882, t. II, p. 85-106; *Calepino*, qui doit être identifié avec la *Historia universal*, dont il ne constitue qu'un autre titre, tout comme le *Diccionario universal de la lengua mexicana* et le *Diccionario historico mexicano*.

Il faut mentionner, enfin, un *Breve compendio de los ritos ydolatricos que los Yndios desta Nueva España usavan en el tiempo de su infidelidad*, publié par W. Schmidt, d'après un manuscrit des archives du Vatican, dans *Anthropos*, t. I, 1906, p. 302-317. Bernardin composa probablement ce *Compendium* au début de son *Historia universal*, et l'envoya au pape, afin d'attirer à Rome l'attention sur sa grande œuvre, après qu'au chapitre de 1570 il eût reçu la défense de s'en occuper encore.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 2e éd., Rome, 1906, p. 42-43; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 137; Jean de Torquemada, *Monarquia indiana*, l. XX, c. XLVI et l. IX, c. XXXIII, Séville, 1615; Jérôme de Mendieta, *Historia eclesiastica indiana*, l. V, c. XLI, Mexico, 1870; A. Chavero, *Sahagún*, Mexico, 1877; Marcellin de Civezza, *Saggio di bibliografia sanfrancescana*, Prato, 1879, p. 523-529; le même, *Storia universale delle missioni fran-*

cescane, t. VI, Prato, 1881, p. 636; t. VII, 2e partie, Prato, 1891, p. 605-619 et 794-813; C. Rosell, *Historia universal de las cosas de la Nueva España por M. R. Fr. Bernardino de Sahagún*, dans *Boletin de la real acad. de la hist.*, t. II, 1882, p. 182-185; J. Garcia Icazbalceta, *Bibliografia mexicana del siglo XVI*, Mexico, 1886, p. 253-308, et *Obras*, t. III, Mexico, 1896, p. 131-293; A. Llano, *Sahagún y su historia de México*, dans *Anales d. mus. nac. de México*, t. III, Mexico, 1886, p. 71-76; J. Ramirez, *Codices mejicanos de fr. Bernardino de Sahagún*, dans *Boletin de la real acad. de la hist.*, t. VI, 1885, p. 85-124; dans *Anales d. mus. nac. de México*, t. II, 3e part., Mexico, 1903, p. 1-34; Brinton, *On the Nahuatl version of Sahagun's Historia de la Nueva España*, dans *Congrès internat. des américanistes*, t. VII, Berlin, 1890, p. 83-89; Cte de Charencey, *L'historien Sahagun et les migrations mexicaines*, Louvain, 1899; J.-M. Pou y Martí, O. F. M., *El libro perdido de las platicas o coloquios de los doce primeros misioneros de Mexico*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. III, Rome, 1924, p. 284 sq.; J. Bouwman, O. F. M., *Bernardino de Sahagun († 1590) en zijn wetenschappelijke missiearbeid onder de Azteken*, dans *Collect. franc. neerlandica*, t. I, 1927, p. 241-266; R. Streit, *Bibliotheca missionum*, t. II, *American. Missionsliteratur 1493-1699*, Aix-La-Chapelle, 1924, p. 216-221; J.-J. O'Gorman, *The franciscans in Mexico in the XVIth century*, dans *Eccles. Review*, t. LXXXI, 1929, p. 244-269; F.-R. Bandelier, *A history of ancient Mexico (1547-1577)*, traduit de la version espagnole, faite par Ch.-M. de Bustamente, t. I, Nashville, 1932, p. 3-17 et 251-305; Ch.-S. Bradon, *Religious aspects of the conquest of Mexico*, Durham, 1930; R. Ricard, *La « conquête spirituelle » du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-1572*, Paris, 1933.

A. TEETAERT.

SAILER Jean-Michel, évêque de Ratisbonne. I. Vie. II. Appréciation doctrinale.

I. VIE. — Jean-Michel Sailer, né à Aresing, en Haute-Bavière, le 17 novembre 1751, était le fils d'un pauvre cordonnier. Admis à l'âge de dix ans au collège des jésuites de Munich, il y reçut une solide formation classique et y fut initié à la littérature allemande de cette époque, entre autres à la *Messiade* de Klopstock, En 1770, Sailer entra au noviciat des jésuites à Landsberg-sur-le Lech; il y prononça ses vœux simples le 14 septembre 1772 et il suivait les cours de la faculté de théologie d'Ingolstadt en qualité de frère scolastique, lorsque la Compagnie de Jésus fut supprimée. Durant toute sa vie, Sailer conserva un excellent souvenir de son séjour chez les jésuites. Dans son autobiographie, il reconnait avoir mené à Landsberg, au cours de son noviciat, « une vie presque paradisiaque », et il ajoute que « la méditation des vérités éternelles, l'amour du divin et une piété qui se meut dans ce double élément, cette vie vraiment supérieure de l'esprit, fut le fruit de ces années » passées dans la Compagnie de Jésus, *Autobiographie*, dans *Œuvres complètes*, Sultzbach, 1830-1845, t. XXXIX, p. 261. Étant professeur à Landshut, il disait à ses intimes : « A l'origine de l'ordre des jésuites, bien du divin s'est montré; dans son expansion, on a pu constater bien de l'humain, et bien du diabolique dans sa suppression. » Ringseis, son disciple et ami ajoute que, dans la pensée de Sailer, ce diabolique était à porter au compte des adversaires de la célèbre Compagnie. *Autobiographie*, p. 266; Ringseis, *Erinnerungen*, t. I, p. 70.

Après la suppression des jésuites, Sailer resta à Ingolstadt pour y achever ses études théologiques, les anciens professeurs jésuites continuant d'enseigner à la faculté comme prêtres séculiers. Ordonné prêtre à Eichstädt, en 1775, il fut adjoint en 1777 à son professeur, l'ancien jésuite Stattler, en qualité de répétiteur public, pour la philosophie et la théologie. Il fit paraître alors son premier ouvrage « sur le plus grave devoir des parents dans l'éducation des enfants », qui prélude à l'orientation toute pratique qui devait toujours caractériser son enseignement oral et écrit. Nommé titulaire de la seconde chaire de dogme en 1780, il publia sa leçon inaugurale dans laquelle il expose sa conception de la théologie. *De idea theologi christiani*, Munich, Fritz, 1781. Nous reviendrons plus loin sur cet opuscule.

Dès l'année suivante, l'électeur de Bavière, Charles-Théodore, ayant pour des raisons d'économie confié l'enseignement de la théologie à Ingolstadt à des religieux qui devaient l'assumer sans percevoir aucune rétribution, Sailer fut mis à la retraite avec tous ses collègues séculiers. Muni d'une pension de 240 gulden, il se retira à Munich, où il se consacra à l'étude. Il fit alors paraître sa *Doctrine de la raison, pour hommes tels qu'ils sont, c'est-à-dire initiation à la connaissance et à l'amour de la vérité*. Dans cet ouvrage, l'auteur ne veut pas donner une théorie de la connaissance; il se propose d'amener le lecteur à la lumière de la foi chrétienne en le mettant en garde contre les mauvaises méthodes et les erreurs susceptibles de l'en éloigner. Ce sont surtout les conceptions de l'*Aufklärung* populaire qui y sont battues en brèche. Quant à la doctrine philosophique sous-jacente à l'argumentation de Sailer, elle est orientée vers les conceptions de Leibnitz-Wolf et de Jacobi. C'est également durant son séjour à Munich que Sailer publia son *Livre de prières et de lectures pour catholiques*, qui eut un très grand succès, parmi les protestants comme parmi les catholiques, et connut de nombreuses éditions.

En 1784, l'archevêque électeur de Trèves, Clément Wenceslas de Saxe, qui était aussi évêque d'Augsbourg, fit attribuer à Sailer la chaire de théologie pastorale et morale à l'université de Dillingen sur le Danube. Nous savons par Sailer lui-même que Clément Wenceslas lui rendit ce bon office en signe de gratitude pour une lettre pastorale en langue latine, adressée au clergé d'Augsbourg que Sailer avait composée pour lui. *Note manuscrite de Sailer sur un exemplaire de cette lettre pastorale*, dans B. Lang, *Bischof Sailer*, p. 20.

A Dillingen, Sailer parvint à la célébrité. De tous les pays d'Allemagne et de Suisse, les étudiants accouraient pour l'entendre. C'est que Sailer faisait ses cours dans la langue allemande, qu'il maniait avec habileté et esprit. A son enseignement de la morale et de la pastorale, il avait ajouté des cours publics sur les doctrines fondamentales de la religion, lesquels étaient ouverts aux étudiants de toutes les facultés et furent bientôt suivis par nombre de personnes cultivées de la ville et des environs. Sailer publia ces cours sous le titre de *Grundlehren der Religion*.

C'est à Dillingen que Sailer eut comme élève le célèbre Wessenberg, avec lequel il demeura lié d'amitié durant toute sa vie. L'archevêque actuel de Fribourg-en-Brisgau, Mgr Gröber, estime que si plus tard Wessenberg ne tourna pas au rationalisme radical, il l'a dû à l'enseignement et à l'amitié de Sailer. Gröber, dans *Freiburger Diözenan-Archiv*, 1927, p. 370. Christophe de Schmid qui écrivit un grand nombre de récits, si appréciés par la jeunesse, fut lui-même un élève de Sailer à Dillingen. Ce fut sur les conseils et la direction de Sailer qu'il composa son histoire biblique à l'usage des écoles qui eut un très grand succès. Lang, *Bischof Sailer und seine Zeitgenossen*, Ratisbonne, 1932, p. 35.

Durant son professorat à Dillingen, Sailer publia son célèbre cours de théologie pastorale, ainsi qu'un traité de philosophie morale chrétienne qu'il intitula *Doctrine de la béatitude*.

En 1794, Sailer fut relevé de ses fonctions de professeur, parce que, comme le disait son décret d'amotion, la théologie pastorale devait dorénavant être enseignée au grand séminaire et non plus à la faculté. Il semble toutefois que la véritable raison de son éloignement fut la suspicion jetée sur sa doctrine par certains de ses collègues qui lui reprochaient d'être

trop accommodant avec les idées modernes et de donner à lire à ses élèves des livres contraires à la foi et à la morale. Stölzle, *J.-M. Sailer, seine Massregelung in Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt*, 1910. En ce qui concerne le dernier reproche, il semble bien avoir été quelque peu fondé, car Salat, un de ses élèves à Dillingen, plus tard son collègue à Landshut, affirme avoir appris à connaître les deux premières critiques de Kant par l'entremise de Sailer. Salat, *Denkwürdigkeiten*, p. 226. Quant au reproche de pactiser avec l'*Aufklärung*, nous verrons qu'il n'était pas fondé.

Nanti d'un bénéfice sans charge d'âmes, Sailer se retira à Munich, puis à Ebersberg; il profita de ses loisirs forcés pour publier une traduction commentée de l'*Imitation de Jésus-Christ*, qui a eu des réimpressions jusqu'à notre époque. C'est également au cours de son séjour à Ebersberg qu'il entra en relation avec un groupe de mystiques dirigés par son ami Fenneberg. Ces relations lui furent vivement et amèrement reprochées, quand plusieurs de ces mystiques, entre autres le prêtre Boos, passèrent au protestantisme.

Ce fut sans doute parce que Sailer avait été éliminé de Dillingen en tant que pactisant avec l'*Aufklärung* que le ministre Montgelas, l'organisateur de la Bavière moderne, lui offrit, en 1799, la chaire de pastorale et de pédagogie à l'université d'Ingolstadt qui, l'année suivante, fut transférée à Landshut. C'est ici que Sailer, parvint à l'apogée de sa renommée. En effet, c'est de cette obscure bourgade bavaroise que prit son essor, au début du XIXe siècle, le renouveau catholique d'Allemagne, et Sailer fut, sans contredit, le personnage principal de ce mouvement.

De nature irénique et très liante, Sailer était tout désigné pour servir de trait d'union entre les professeurs et les étudiants des différentes facultés, qui, quoique d'origines diverses et de confessions religieuses différentes, tendaient à rendre au christianisme et à l'idée nationale allemande la place prépondérante que l'*Aufklärung* leur avait refusée dans la vie publique et privée. Cette tendance, qui faisait ressortir le rôle du christianisme et particulièrement du catholicisme dans l'évolution de la civilisation, qui soulignait l'importance de l'histoire surtout de celle des usages et des institutions, a préparé la voie au mouvement romantique. On croyait, dans ce groupe universitaire de Landshut, que Schelling était l'homme providentiel capable de « tirer la philosophie du désert de l'*Aufklärung*, pour l'amener à Dieu et au Christ ». Et il semble bien que Sailer ait, lui aussi, été de cet avis, car, à en croire son collègue Salat, il aurait alors dit de Schelling, qu'il était « pénétré de Dieu et de l'immortalité ». Salat, *Denkwürdigkeiten*, p. 310. Plus tard, Sailer fut moins enthousiaste, car, étant coadjuteur de Ratisbonne, il fit quelque opposition à la nomination de Schelling comme professeur à l'université de Munich, estimant qu'il ne s'était pas suffisamment gardé du panthéisme. Du reste, cet engouement pour Schelling fut très répandu parmi les catholiques allemands, jusqu'à ce que, en 1843, Döllinger, dans un article des *Historisch-politische Blätter*, publié sous le voile de l'anonymat, eût démontré l'incompatibilité de la philosophie de Schelling avec la doctrine catholique.

A Landshut, Sailer contracta une amitié durable avec le grand juriste Savigny, fondateur de l'école historique du droit (*Historische Rechtsschule*). Savigny était protestant, marié à une catholique et nous sommes en droit de supposer que l'amitié de Sailer fut pour quelque chose dans sa décision de ne pas s'opposer à l'éducation catholique de ses enfants. Comme à Dillingen, Sailer eut à Landshut un très grand succès auprès des étudiants qui, de tous les pays d'Allemagne, se pressaient autour de sa chaire et recouraient à ses conseils. Schenk, plus tard ministre bavarois, Ringseis, plus tard médecin du roi de Bavière et homme politique influent, le baron d'Andlaw, plus tard chef des catholiques badois, le prince Alexandre de Hohenlohe, qui par la suite se fit une renommée comme thaumaturge, Melchior de Dieppenbrock, ancien officier prussien, qui mourut prince-évêque de Breslau et cardinal, et enfin le roi de Bavière, Louis Ier, alors prince royal, furent ses élèves.

Il va de soi que Sailer était en butte à la mauvaise humeur de ses collègues partisans de l'*Aufklärung* et, chose curieuse, Fingerlos, le supérieur du grand séminaire, en était un. Mais il se trouva aussi des théologiens foncièrement catholiques qui jetèrent alors la suspicion sur sa doctrine. Nous verrons plus loin que leurs soupçons ne furent pas sans influence sur la destinée de Sailer.

C'est à Landshut que Sailer publia sa *Morale chrétienne à l'usage des candidats au sacerdoce et des chrétiens cultivés*, ainsi que sa principale contribution à la pédagogie qu'il intitula *De l'éducation pour éducateurs*.

Quand, après 1815, il s'agit de réorganiser l'Église d'Allemagne, Sailer était le personnage le plus marquant parmi les catholiques allemands. Aussi le chancelier prussien Hardenberg songea-t-il à lui pour le siège archiépiscopal de Cologne. Mais Sailer refusa, ne voulant pas quitter la Bavière. En 1818, après la conclusion du concordat bavarois, son ancien élève, le prince royal Louis, le fit nommer évêque d'Augsbourg; mais, sur un rapport du P. Hofbauer, prétendant que sa doctrine n'était pas sûre, Rome lui refusa l'institution canonique. Sur les instances du prince royal, Sailer adressa un mémoire justificatif au cardinal Consalvi non sans succès, semble-t-il, car, en 1821, il fut nommé doyen du chapitre de Ratisbonne et, l'année suivante, évêque de Germanicopolis et coadjuteur de l'évêque de Ratisbonne avec future succession. Le prince Louis, qui avait été le principal artisan de cette nomination, se réjouit dans son patriotisme allemand de ce que c'était précisément le siège de Germanicopolis qui avait été attribué à son protégé. *Lettre du prince Louis à Sailer*, 26 avril 1822. A Ratisbonne, Sailer continua à travailler à la restauration catholique dans le diocèse qui lui était confié comme dans toute la Bavière. Son influence s'accrut encore quand son ancien élève, le prince Louis, devint roi en 1825, et on a pu dire que si le roi Louis Ier a été le protecteur de la restauration catholique en Bavière et indirectement dans le reste de l'Allemagne, Sailer en a été l'âme. *Lexikon für Theologie und Kirche* de Buchberger, t. IX, col. 75. Il obtient du roi Louis Ier la restauration de l'abbaye bénédictine de Metten et, s'il déconseilla le rappel des jésuites, ce ne fut que pour des raisons d'opportunité.

Quand l'université d'Ingolstadt fut transférée à Munich en 1826, Sailer exerça une grande influence dans le choix des professeurs. Il fit éliminer des vieux tenants de l'*Aufklärung* comme Salat; il fit quelque opposition à la nomination de Schelling; il s'employa très activement à y faire appeler Görres, Möhler et Döllinger qu'il considérait comme un homme très capable, quoique bien orgueilleux et bien vaniteux. Lang, *op. cit.*, p. 183.

En 1831, les deux chambres bavaroises prirent des résolutions contraires aux droits de l'Église en matière de mariages mixtes. Sailer, devenu évêque de Ratisbonne depuis 1829, n'hésita pas à rappeler à son ancien élève et ami, le roi Louis Ier, que les catholiques obéissaient plutôt à Dieu qu'aux hommes. C'est ainsi qu'il fut un précurseur de l'archevêque Clément-Auguste de Droste-Vischering, de Cologne, dans le combat mené par l'Église d'Allemagne contre les abus des mariages mixtes. Et, trente ans plus tard, le baron d'Andlaw pouvait dire au gouvernement libéral du

grand-duc de Bade que si Sailer vivait encore, il serait le plus ultramontain des ultramontains.

Sailer mourut le 20 mai 1832. Le roi Louis Ier lui fit ériger un monument funéraire dans la cathédrale de Ratisbonne et une statue sur une place publique de cette ville.

II. Appréciation doctrinale. — Le rapport du P. Hofbauer sur la doctrine de Sailer ayant suscité quelque difficulté au cours du procès de canonisation du célèbre rédemptoriste, son biographe, le P. Haringer, dans le but de le justifier, avança que, du vivant de Hofbauer, Sailer n'avait enseigné que le pur déisme, pour lequel Jésus-Christ n'est qu'un homme sage.

Ringseis, ancien élève et ami de Sailer, alors plus qu'octogénaire, releva vivement cette imputation du P. Haringer, dans une étude parue en 1878, dans les *Historisch-politische Blätter*. Il y fit remarquer que, si Sailer n'avait été qu'un vulgaire déiste, il n'aurait pu jouir de l'estime et de la confiance d'un si grand nombre de catholiques éminents, et n'aurait pu, non plus, exercer une si heureuse influence sur le clergé de son temps. Aussi le P. Hofer reconnaît-il dans sa biographie du saint rédemptoriste, publiée en 1905, que Haringer avait fortement dépassé la mesure. Toutefois le dernier biographe de Hofbauer, le P. Innerkofler, tout en reconnaissant l'orthodoxie de Sailer, lui reproche de n'avoir pas assez vigoureusement marqué le point de vue catholique vis-à-vis des protestants et de n'avoir pas suffisamment utilisé la grande autorité qu'il avait pour amener les protestants à la foi catholique. Innerkofler, *Biographie du P. Clément-Marie Hofbauer*, 1933, p. 532; Hofer, *Biographie*, p. 311.

A ce reproche, on peut répondre que Sailer combattait avant tout l'impiété et l'incrédulité de l'*Aufklärung*, qu'il voulait mener cette lutte avec l'aide des protestants pieux et croyants et que, par conséquent, il ne pouvait mettre en avant dans ses rapports avec eux ce qui les séparait du catholicisme et qu'il était obligé de rechercher ce qu'ils avaient de commun avec lui. Du reste, la polémique confessionnelle répugnait au caractère foncièrement irénique de Sailer. Cela étant établi, il faut reconnaître que la doctrine de Sailer a toujours été foncièrement catholique. Il a du reste nettement exposé son point de vue théologique dans sa leçon inaugurale, parue en 1781, et dans tous ses écrits il y est demeuré fidèle.

Selon Sailer, le théologien doit tendre à communiquer à ses élèves une connaissance certaine de la religion chrétienne. C'est pourquoi il doit, avant tout, leur exposer les vérités religieuses avec clarté et précision. *Idea theologi christiani*, p. 6, 8, 9. Se référant à la fameuse tirade de Petau contre la scolastique, *Dogmata theologica*, l. I, Anvers, 1700, p. x, Sailer ne veut pas que le théologien s'égare dans les subtilités de la dialectique; il ne veut pas que la science sacrée devienne « l'inepte servante de petits raisonnements »; il veut que la théologie utilise « l'érudition antique », s'éclaire par l'histoire; mais il ne veut pas qu'elle se borne à n'être qu'une histoire littéraire de la religion chrétienne et exige qu'elle donne une explication spéculative des dogmes, Dieu étant l'auteur de la raison comme de la révélation. *Idea.....*, p. 7, 9, 10, 13, 15, 21.

Tournély, Suarez et Lessius n'ont pu fournir cette explication spéculative telle qu'on est en droit de l'exiger, parce que, de leur temps, la philosophie et la métaphysique étaient encore « dans les ténèbres ». Mais Sailer estime que, de son temps, en raison des progrès de la philosophie, elle est réalisable. Toutefois, le théologien doit bien se garder de toucher à la substance des dogmes, sous le prétexte fallacieux de les accommoder aux exigences de la raison. *Ibid.*, p. 18.

Par contre, il doit éviter de présenter les explications d'école comme des articles de foi. *Ibid.*, p. 19. Sailer goûte peu ce qu'on a irrévérencieusement appelé le « jargon scolastique »: mais il reconnaît que bien des termes en usage dans l'école sont judicieusement formés et doivent être retenus pour la bonne marche de l'argumentation. *Ibid.*, p. 22. Si l'on ne considère que les principes, on ne peut rien reprocher à ce programme théologique de Sailer. Mais on pourrait se demander, si en se servant de la philosophie de son temps, pour l'exposé spéculatif des dogmes, Sailer n'a pas fait quelque peu tort à ceux-ci. Il n'en est heureusement rien. Ainsi qu'on l'a fait remarquer, Sailer ne s'intéressait à la philosophie, qu'autant qu'elle est susceptible d'être utile à la vie chrétienne. Ph. Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik*, p. 83 sq. On le voit très bien, dans ses cours publics sur les vérités fondamentales du christianisme, il y montre, d'une manière fort spirituelle comment Kant, Fichte et Schelling restent en-deçà de la vérité chrétienne. Voir en particulier *Grundlehren*, p. 89 sq.

Sailer aime les citations. Dans ses écrits, il donne de nombreux passages des Pères de l'Église, qu'il a sans doute pris chez Petau, ainsi que des philosophes de l'antiquité. Mais jamais il ne cite Aristote et, quand il parle du Stagirite dans ses traités de morale, c'est pour le combattre. Il se réfère souvent à Fénelon et aux philosophes des XVIIe et XVIIIe siècles, mais jamais aux scolastiques du Moyen Age. Si, malgré ses lacunes, Sailer est resté correct dans sa doctrine, il le doit sans doute à la solide formation que les jésuites et, en particulier, son ancien professeur Stattler, lui avaient donnée. Aussi n'est-ce pas sans raison qu'étant coadjuteur de Ratisbonne, il dit en passant devant la maison natale de Stattler : « C'est à lui que je suis redevable de tout ce que je suis. »

Ajoutons, en terminant, que Sailer combattit aussi l'*Aufklärung* en matière pédagogique. En opposition directe aux idées courantes de son temps, il réclame pour la religion et pour l'instruction religieuse, la première place dans l'éducation et l'instruction. Il publia de nombreuses études sur l'éducation et la méthode de l'enseignement, pour lesquelles, suivant sa largeur d'idées habituelle, il recourt aussi aux travaux de non-catholiques, comme Pestalozzi et Jean Amos Comenius, le grand pédagogue tchèque. Mais toujours il sut conserver à son œuvre pédagogique son caractère nettement catholique. L'impulsion donnée par Sailer à l'enseignement du catéchisme a duré jusqu'à nos jours dans la célèbre école catéchistique de Munich. Citons encore une sage réflexion de Sailer, qui n'a pas perdu son actualité. A ceux qui réclamaient un nouveau catéchisme plus approprié aux besoins de l'école, il reprochait d'attribuer beaucoup trop d'importance à la forme et trop peu à la parole vivante et à l'exemple vivant du catéchiste. Pour l'œuvre pédagogique de Sailer, voir Rademaier, *Sailer als Pädagog*, Munich, 1909.

Les œuvres complètes de Sailer ont été publiées à Sultzbach de 1830 à 1845.

Biographies de Sailer, par W. Bodemann (pasteur protestant), Gotha, 1856; par Aichinyer, Fribourg-en-Br., 1865; B. Lang, *Bischof Sailer und seine Zeitgenossen*, Ratisbonne, 1932.

Sur la doctrine de Sailer, Karl Werner, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart*, Munich, 1866, p. 265 sq., 1317 sq., 386 sq.; Diebolt, *La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la restauration*, Strasbourg, 1926, p. 185 sq.; Ph. Klotz, *Sailer als Moralphilosoph*, 1919; Ph. Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik*, Ratisbonne, 1925, p. 63 sq., 161 sq.

G. Fritz.

SAINCTES (Claude de) (1525-1591), né en 1525, dans le Perche, entra encore tout jeune à l'abbaye de Saint-Chéron, près de Chartres; il y fit sa

profession à l'âge de vingt-cinq ans et fit ses études de philosophie et de théologie au collège de Navarre. Docteur en théologie en 1555, il devint principal du collège de Boissy à Paris et accompagna le cardinal de Lorraine au colloque de Poissy et au concile de Trente. Promu à l'évêché d'Évreux, le 30 mars 1575, il siégea aux États de Blois en 1576 et provoqua le concile provincial de Rouen en 1581, pour l'application des décrets de Trente. Ardent ligueur, il dut, après la prise d'Évreux en 1591, se réfugier à Louviers, où il fut arrêté. Il fut jugé à Caen par le Parlement, qui le condamna à mort pour avoir approuvé l'assassinat d'Henri III. Le cardinal de Bourbon fit commuer la peine; Sainctes fut transféré au château de Crévecœur, près de Lisieux, et c'est là qu'il mourut en 1591. Il eut pour successeur Jacques Davy Du Perron.

Les ouvrages de Claude de Sainctes se rapportent tous, plus ou moins directement, aux questions religieuses, fort discutées de son temps. On peut citer : *Confession de la foi catholique, contenant en bref la réformation de celle que les ministres de Calvin présentèrent au roi à l'assemblée de Poissy, adressée au peuple de France*, Paris, 1561, in-8°. — *Ad edicta veterum principum de licentia sectarum et christiana religione; item methodus contra sectas quas seculi sunt primi catholici Imperatores*, Paris, 1561, in-8°. — *Liturgiæ seu missæ sanctorum Patrum Jacobi Apostoli... Basilii Magni... Johannis Chrysostomi...*, Paris, 1561, en grec et en latin, et Anvers, 1562, in-8°, en latin. — *Discours sur le saccagement des églises catholiques par les hérétiques anciens et nouveaux calvinistes en l'an 1562*, Verdun, 1562, in-8° et Paris, 1567 : dans cette édition, se trouve un chapitre intitulé : « l'ancien naturel des Français en la religion chrétienne », où on lit que tous les Français sont chrétiens et sont les plus sincères dans la foi. — *Examen de la doctrine de Calvin et de Bèze, touchant la cène du Seigneur, d'après les écrits des docteurs de celle doctrine*, Paris, 1566, in-8°. — *Réponse à l'apologie de Théodore de Bèze, contre l'Examen de la doctrine de Calvin et de Bèze*, Paris, 1567, in-8°. — *Déclaration d'aucuns athéismes de la doctrine de Calvin et de Bèze contre les premiers fondements de la chrétienté*, Paris, 1568, in-8° et 1572, dédié à Charles IX, *où est compris quasi tout l'examen de tout le premier livre et d'une partie du troisième livre de l'Institution de Calvin et d'autres articles de la Confession présentée au roi à Poissy*. Les titres des chapitres sont intéressants : la toute-puissance divine, l'Écriture sainte, la tradition apostolique, l'inspiration du Saint-Esprit, les livres canoniques, les erreurs de Calvin contre la Trinité et contre le Fils de Dieu; l'erreur des trinitaires de notre temps; la prescience, la providence, la prédestination et la réprobation. — *De rebus eucharistiæ controversis, repetitiones seu libri decem*, dédié à Henri III, Paris, 1575, in-fol. Dans cet écrit, Claude de Sainctes aborde les points discutés par la Réforme : institution de l'eucharistie, existence du corps, et du sang de Jésus-Christ sous les espèces eucharistiques, manducation réelle et spirituelle, transsubstantiation, adoration et communion sous les deux espèces. — *Le concile provincial des diocèses de Normandie tenu à Rouen l'an MDLXXXI... Les statuts des séminaires établis en Normandie; les difficultés proposées de la part dudit concile à notre Saint-Père le pape et les Réponses sur icelles*. Le tout mis en français par F. Claude Sainctes, évêque d'Évreux et l'un des assistants au concile, Paris, 1583, in-8°.

Launoy, *Histoire du collège de Navarre*, c. cxxv, p. 633-655; *Bibliothèque Sainte-Geneviève*, ms. 724, *Vie inédite de Claude de Sainctes*, par le P. Lagoille, prieur de Saint-Chéron de Chartres et *Vie abrégée du même* par le P. Desnos; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. xvi, p. 155-156; Le Brasseur, *Histoire civile et ecclésiastique du comté d'Évreux*, Paris, 1722, in-4°, p. 353-363; *Gallia christiana*, t. xi, col. 611-613; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. ix, p. 25-26; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xxi, p. 370-371; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, t. ii, Paris, 1901, p. 123-130.

J. Carreyre.

1. SAINT-AMOUR (Guillaume de), ainsi nommé de son lieu d'origine, docteur parisien du xiiie siècle, intimement mêlé à la querelle des séculiers et des réguliers.

Ce maître est donné comme originaire de Saint-Amour, à quelques kilomètres au sud-ouest de Lons-le-Saulnier. Il dut commencer de bonne heure ses études à Paris, où il fut maître ès arts, dès 1228. Le premier document certain se rapportant à lui est un privilège que lui accorde le pape Grégoire IX, le 27 novembre 1238. *Chartularium universitatis parisiensis*, t. i, n. 122. Guillaume y est qualifié du titre de maître ès arts et en droit canonique; il est recteur de l'église de Guerville (il y a plusieurs Guerville en Seine-et-Oise, un dans la Seine-Inférieure) et chanoine de Beauvais; le pape l'autorise à cumuler avec les bénéfices qu'il possède déjà un bénéfice à charge d'âmes. Une faveur analogue lui est accordée, en 1247, par Innocent IV. *Ibid.*, n. 174 et 175. Il n'est encore que sous-diacre à cette date, il est néanmoins autorisé à percevoir, sans se faire ordonner prêtre, les revenus de la paroisse de Graville (Granville), du diocèse de Coutances, et de cumuler avec ce bénéfice un autre ayant charge d'âmes. Le fait qu'il poursuit à ce moment ses études de théologie *(theologiæ studio insistenti)* est une raison pour déroger, en sa faveur, aux règles générales que vient de renforcer pour la France Odon (Eudes) de Châteauroux. Guillaume a dû conquérir la maîtrise vers 1250. Dans les actes que nous rencontrerons ultérieurement, il est maître en théologie et *actu regens*. De ses premiers travaux nous savons peu de choses. Un commentaire sur les *Premiers* et sur les *Seconds analytiques*, conservé dans un manuscrit de Barcelone, doit remonter à l'époque de sa maîtrise ès arts; le *Principium*, c'est-à-dire sa première leçon de docteur en théologie, est imprimé dans ses *Opera omnia*, édit. de Constance (?), 1633, p. 1-5, de même que quelques pages d'un commentaire sur les Psaumes. *Ibid.*, p. 5-7.

Mais, à partir de 1253, Guillaume va jouer dans l'université de Paris un rôle de tout premier plan. C'est le moment où s'exacerbe la lutte entre les docteurs séculiers de la faculté de théologie et les réguliers, spécialement les dominicains (les franciscains n'intervenant qu'un peu plus tard). Ce n'était pas sans difficulté que les frères prêcheurs avaient obtenu d'avoir, dans leur couvent de la rue Saint-Jacques, une chaire publique de théologie, jouissant des privilèges universitaires. Le mécontentement des séculiers contre eux avait augmenté par l'établissement au même couvent d'une seconde chaire à partir de 1230 (à cette date Jean de Saint-Gilles, un séculier devenu maître régent vers 1228, était entré dans l'ordre et avait continué à enseigner à la rue Saint-Jacques; voir P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris*, t. i, 1933, p. 52 et la bibliographie). D'autres ordres religieux avaient aussi leurs chaires, finalement le nombre des places réservées aux séculiers diminuait de plus en plus. En février 1252, l'Université prit une décision qui inaugurait la lutte : aucun des collèges de religieux ne pourrait avoir plus d'une chaire magistrale; les religieux n'appartenant à aucun collège ne pourraient faire partie de l'Université. *Chartul.*, n. 200. Les maîtres réguliers (deux dominicains, un frère mineur) ayant refusé de se joindre à une grève de protestation organisée en 1253 par l'Université dont les privilèges avaient été gravement lésés, des remontrances leur

furent faites, puis, comme ils persistaient dans leur refus, les autres maîtres les déclarèrent exclus. *Ibid.*, n. 230. Après des tentatives de conciliation où intervinrent les évêques d'Évreux et de Senlis, l'affaire fut portée à Rome. Guillaume de Saint-Amour était le chef de la députation des séculiers qui, au printemps de 1254, se présenta à Anagni devant le pape Innocent IV. Celui-ci, dans les mois précédents, s'était montré bien disposé pour les réguliers; il change alors d'attitude. La bulle *Quociens pro communi*, du 4 juillet 1254, reconnaissait officiellement les statuts universitaires de 1252. *Chartul.*, n. 237. Mais la mort d'Innocent IV (7 décembre 1254) et son remplacement par Alexandre IV (12 décembre 1254-2 mai 1261) allaient tout remettre en question; dans cette affaire de la reconnaissance des droits des ordres mendiants, le pape engagera toute son autorité, tandis que la ténacité de Guillaume de Saint-Amour semblera mettre en échec, à plusieurs reprises, le pouvoir pontifical.

Le docteur parisien, d'ailleurs, n'avait pas hésité à élargir le débat et à en faire juge l'opinion publique. Dès 1254 peut-être, mais certainement avant la fin de 1255, il avait publié un ouvrage considérable : *Liber de Antichristo et ejusdem ministris*. Ce traité a été imprimé par Martène et Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum... amplissima collectio*, t. IX, Paris, 1733, col. 1213-1446, sous le nom de Nicolas Oresme. Mais l'attribution à l'évêque de Lisieux est absolument invraisemblable et V. Le Clerc, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXI, p. 470 sq., a donné de bonnes raisons pour restituer cet ouvrage à Guillaume. Le livre en effet nous transporte, dès l'introduction, dans les violentes controverses entre séculiers et réguliers; contre ces derniers il fait état de la publication qui vient d'avoir lieu du fameux *Introductorius in Evangelium æternum*, vulgarisant les opinions de Joachim de Flore. Voir ici, t. VIII, col. 1443 sq. L'œuvre était d'un frère mineur, Gérard de Borgo San-Donnino, mais, dans les milieux universitaires parisiens, avec plus d'habileté que de probité, on s'en faisait une machine de guerre contre les frères prêcheurs. Sans jamais le dire ouvertement, le *De Antichristo* tendait à montrer que les fils de Dominique n'étaient pas autres que les précurseurs, les prédicateurs de l'Antéchrist; c'étaient eux qu'il visait, quand il parlait des pharisiens, des hypocrites, des faux-prophètes, des faux-frères, de ceux qui, pour reprendre le mot de Paul à Timothée, savent s'insinuer dans les maisons et entraîner les femmes. II Tim., III, 6. Le roi de France, dont tous connaissaient l'affection à l'endroit des mineurs et des prêcheurs, n'était guère plus épargné. Il est difficile de ne pas le reconnaître dans ces rois que les faux prédicateurs séduisent par une sainteté feinte, de prétendus miracles, l'ostentation d'une divine sagesse. Et quant aux prélats de France, ce n'était pas sur eux qu'il fallait compter pour écarter les loups dévorants rôdant autour de leurs ouailles. Pour être fort méchant, tout ceci ne laissait pas de faire impression sur l'opinion publique. Bien vite, dans les milieux religieux on sentit le besoin de répondre. Saint Bonaventure fit aussitôt cause commune avec les prêcheurs. Il était pour lors à Paris. Dans des leçons publiques, en se gardant bien d'ailleurs de nommer Guillaume, il entreprit de faire connaître au monde universitaire la perfection évangélique dont les religieux se piquaient de faire profession, et s'efforça de réfuter les objections courantes. Des copies de son cours circulèrent, plus ou moins exactes, d'ailleurs. Guillaume de Saint-Amour en eut connaissance et se mit à y répondre. Il s'est conservé un ms., Cambridge, Corpus Christi College, n. *103*, où se trouve un traité de saint Bonaventure qui reprend en sous-œuvre la question II *De paupertate* et qui s'intitule *Replicatio adversus objectiones postea factas*, ces observations de Guillaume de Saint-Amour (le texte écrit par une visible erreur : G. de Saint-Victor) sont signalées par le signe *Mag. Guill.*, inscrit en marge. Voir *S. Bonaventuræ opera*, éd. Quaracchi, t. V, p. VII-XII.

C'est sans doute au même moment qu'il convient d'attribuer d'autres *quæstiones* de Guillaume roulant autour de la pauvreté et du droit de mendier : *Quæstio disputata de quantitate eleemosynæ*, dans *Opera*, p. 73-80; *Quæstio disputata de valido mendicante. Ibid.*, p. 80-87.

Encore que la lutte fût menée par d'autres docteurs séculiers, les religieux mendiants se rendaient bien compte que Guillaume de Saint-Amour était l'animateur de toute cette agitation. Bientôt ils l'accusèrent ouvertement. Un personnage de la cour pontificale nommé Grégoire se trouvait de passage à Paris, à l'automne de 1253; on lui parla de l'affaire, lui demandant d'agir auprès du roi et de l'évêque de Paris et de les faire intervenir. Cité devant l'évêque, Guillaume n'eut pas de peine à se disculper, car le *nuntius* du pape avait finalement reculé devant une accusation en règle. Voir le mémoire adressé sur l'affaire au pape Alexandre IV par les maîtres et écoliers parisiens, *Chartul.*, n. 256, 2 octobre 1255. Cette sorte de non-lieu ne pouvait qu'encourager Guillaume. Aux derniers mois de cette même année, ou au début de 1256, il reprenait sous forme plus condensée l'argumentation trop lâche de son *Liber de Antichristo* et la publiait en un *Libellus de periculis novissimorum temporum*. Texte imprimé dans les *Opera*, p. 17-72, très insuffisant au point de vue critique, car, au témoignage même de Guillaume, le livre a eu dès avant la fin de 1256 plusieurs éditions successives dont il importerait de marquer les variantes; voir une énumération des manuscrits dans P. Glorieux, *op. cit.*, p. 345. Quelle que soit la part de Guillaume dans la rédaction, il est certain que le libelle a pris tournure dans des réunions où se rencontraient les divers maîtres séculiers.

Aussi bien, pendant que se développaient à Paris ces joutes littéraires, l'autorité pontificale avait pris position dans le débat. Le 14 avril 1255, Alexandre IV expédiait aux maîtres et écoliers de Paris la bulle *Quasi lignum vitæ*, *Chartul.*, n. 247. Sous peine d'excommunication, elle ordonnait aux séculiers de recevoir les religieux « dans leur collège », nonobstant les décisions antérieures d'Innocent IV. Le droit pour les maîtres de cesser leur cours par manière de protestation leur était sans doute reconnu, mais l'application en était rendue fort difficile; la grève ne pourrait être décidée qu'à la majorité des deux tiers dans chaque faculté.

L'Université répliqua à la mesure pontificale en prononçant sa propre dissolution; c'était assez habile; il n'y avait plus de « maîtres de l'Université parisienne »; qui pouvait-on frapper? Les sentences d'excommunication tombaient dans le vide. C'est ce qu'annonçait au pape un mémoire rédigé en octobre 1255 par ceux qui se nommaient les survivants de la dispersion, *reliquiæ dispersionis*. Si d'ailleurs on voulait les contraindre à entretenir des relations avec les prêcheurs, les maîtres en question préféraient s'exiler de Paris. *Chartul.*, n. 256. Au fait cette prétendue dispersion était tout simplement destinée à masquer la reconstitution de l'Université dissoute. Il n'est pas douteux que Guillaume ait été l'un des plus chauds partisans de cette fiction juridique. Rome le savait et, parmi les mesures prises à la fin de l'automne 1255 pour contraindre à l'obéissance les récalcitrants, *Chartul.*, n. 259-262, la dernière, du 10 décembre, vise explicitement Guillaume de Saint-Amour. Les évêques d'Orléans et d'Auxerre devraient, après enquête et si l'agi-

tateur ne revenait à résipiscence, le déclarer suspens de ses offices et bénéfices.

Cependant le roi, désireux de ramener la paix dans sa capitale, avait demandé à une commission formée par les archevêques de Bourges, Reims, Sens et Rouen, de chercher une entente entre les prêcheurs et les maîtres séculiers. Le 1er mars 1256 on arrivait à un compromis : les deux chaires des dominicains subsisteraient et jouiraient d'un certain nombre des privilèges universitaires, mais les frères prêcheurs, tant régents que non régents, demeureraient séparés de l'assemblée des maîtres et des étudiants : *a societate scolastica magistrorum et scolarium sæcularium;* en d'autres termes, ils ne seraient plus considérés comme faisant partie de l'Université. *Chartul.*, n. 268. Mais, le 17 juin 1256, une nouvelle bulle pontificale déclarait ce compromis nul et non avenu. Tenant compte de l'agitation qui avait grandi, au cours du printemps, contre les frères prêcheurs et dont elle rendait responsables Guillaume de Saint-Amour, Eudes de Douai, Nicolas de Bar-sur-Aube et Christian de Beauvais, la bulle les déclarait privés de toutes leurs dignités et bénéfices. *Chartul.*, n. 280. Une lettre parallèle, envoyée dix jours plus tard à saint Louis, demandait l'expulsion du royaume des deux plus excités, Guillaume et Christian. *Ibid.*, n. 282.

De fait, malgré le compromis du 1er mars, Guillaume avait continué sa campagne contre les ordres mendiants. Divers sermons qu'il prêcha alors, aux Rameaux, le jeudi saint, le 1er mai (texte dans *Opera*, p. 491-506), le 21 mai, le jour de l'Ascension, à la Pentecôte, le 13 août (texte *ibid.*, p. 7-16), ne faisaient que jeter de l'huile sur le feu. Sur les mss des textes inédits, cf. Glorieux, *op. cit.*, p. 345. Le dernier sermon qui commente la péricope évangélique du publicain et du pharisien est tout à fait révélateur. Plusieurs lettres du maître général des prêcheurs qui séjournait pour lors à Paris témoignent que ces appels contre « l'hypocrisie » des mendiants n'avaient pas été sans résultats. Il avait fallu faire garder le couvent de la rue Saint-Jacques par la police. Cf. *Chartul.*, n. 273, 279. Pourtant, à Paris on ne se pressait pas d'exécuter contre Guillaume la sentence pontificale du 17 juin. Un concile des provinces de Sens et de Reims s'étant tenu dans la capitale vers ces temps-là, on avait tenté d'y réconcilier Saint-Amour et les prêcheurs. *Chartul.*, n. 287. Mais, tandis que le maître parisien s'était déclaré prêt à se soumettre aux décisions conciliaires, les dominicains avaient décliné la compétence d'une assemblée qu'ils jugeaient trop restreinte. Devant cette attitude, Guillaume avait alors explicitement dénoncé, tant en son nom qu'en celui de l'Université, les périls qui menaçaient l'Église gallicane du fait de ceux qu'il appelle toujours les *pseudo-prædicatores et penetrantes domos* (il évitait de préciser); il demandait une enquête sur ces périls et la mise à l'étude des mesures propres à y parer. Semblable appel nécessitait un recours au Saint-Siège. Les docteurs parisiens se décidèrent à partir pour la Curie; les prêcheurs de leur côté y envoyaient une délégation. La députation des séculiers n'avait pas pour objet, comme on l'a dit, de dénoncer à la Curie et de faire condamner l'*Introduction à l'Évangile éternel*. Cet ouvrage issu des milieux franciscains avait été condamné à l'automne précédent. Mais toutes les précautions avaient été prises pour que nul déshonneur n'en rejaillît sur les ordres mendiants. *Chartul.*, n. 257.

Sur l'entrefaite, le roi avait, sans doute à la demande des prêcheurs, envoyé à la Curie un exemplaire du *De periculis*. L'examen en fut confié à une commission de cardinaux, dont le plus notable était Odon de Châteauroux. C'est sur leur rapport qu'Alexandre IV prononça, le 5 octobre 1256, la condamnation de l'ouvrage. *Chartul.*, n. 288. La commission, dit le pape, y avait relevé diverses propositions damnables contre le pouvoir et l'autorité du pape et de ses frères dans l'épiscopat, d'autres contre la valeur de la pauvreté volontaire, d'autres de nature à déshonorer ceux qui, animés du zèle pour le salut des âmes et se consacrant aux études, sont causes dans l'Église de grands progrès spirituels. De son autorité, le pape condamnait donc le dit livre comme injuste, scélérat, exécrable et les enseignements qui y étaient donnés comme mauvais, faux et néfastes. Les détenteurs de cet ouvrage avaient huit jours pour le brûler; ceux qui passeraient outre à cette prescription encourraient *ipso facto* l'excommunication. *Chartul.*, n. 288. Communication du tout était adressée au roi de France le 17 octobre, *ibid.*, n. 289; les archevêques de Tours et de Rouen, l'évêque de Paris étaient chargés de tenir la main à l'exécution du décret pontifical, 21 octobre. *Ibid.*, n. 291.

Le voyage à la Curie des professeurs séculiers devenait donc sans objet; ils ne laissèrent pas néanmoins de le poursuivre. Deux d'entre eux, Eudes de Douai et Christian de Beauvais, firent d'ailleurs une soumission publique aux décisions pontificales dès le 23 octobre. *Ibid.*, n. 293. Quant à Guillaume de Saint-Amour, il se sentait fort de l'appui d'une bonne partie du clergé séculier. En octobre — était-ce avant, était-ce après avoir pris connaissance de la condamnation du *De periculis?* — tous les chapitres cathédraux de la province de Reims adressaient une supplique au pape, lui demandant de revenir sur les mesures prises à l'été contre Guillaume et ses trois compagnons. *Ibid.*, n. 295. Mais la résolution du pape était bien arrêtée. Le 10 novembre, s'adressant à l'Université, dont il faisait un grand éloge, il protestait à nouveau contre ceux qui y avaient porté le trouble et qui avaient osé attaquer les religieux mendiants dans leurs cours ou leurs prédications, non peut-être en les désignant expressément, mais par des détours qui ne trompaient personne. *Ibid.*, n. 296.

Tel était, aussi bien, le moyen de défense que prétendait adopter Guillaume de Saint-Amour; demeuré en Curie, il demandait d'être entendu et rédigeait en même temps un mémoire justificatif. Texte dans *Opera*, p. 88-110. On lui reprochait ses sermons et ses leçons; il répondait par une distinction qui faisait plus d'honneur à sa subtilité qu'à sa bonne foi. Il avait dénoncé de faux religieux, de faux prédicateurs; n'y en avait-il pas? Ne serait-ce que ces béguins et béguines dont on parlait beaucoup depuis quelque temps. Prêcheurs et mineurs avaient pris pour eux ces attaques; est-ce que, par hasard, ils se seraient reconnus coupables des vices qui étaient reprochés à d'autres? Au cours de l'hiver 1256-1257, Guillaume comparut donc devant une commission de quatre cardinaux (ceux-là peut-être qui avaient examiné son livre). La *Chronique de Normandie* à qui nous devons ce détail, dit qu'il aurait été envoyé absous : *fortiter in Curia stetit et in pluribus a prædictis religiosis accusatus, de sua innocentia et doctrina coram quatuor cardinalibus competenter satisfecit, a quibus ab omni impetitione fratrum pronunciatus est immunis et absolutus.* Dans A. Duchesne, *Historiæ Normannorum scriptores*, Paris, 1619, p. 1009 C. Triomphe sans lendemain, car le pape, qui au cours de l'année 1257 multipliait ses démarches à Paris pour faire admettre purement et simplement les mendiants dans l'Université, n'avait aucun goût pour laisser Guillaume rentrer en France. Un nouvel acte du 30 mars avait dénoncé à tous les patriarches, archevêques et évêques le *De periculis*. *Chartul.*, n. 308. Le temps de la miséricorde n'était pas encore venu pour Saint-Amour. Il avait demandé, à cause de sa santé, à quitter la Curie où il semble bien qu'on le retenait. On finit par le lui permettre, mais avec défense expresse

de rentrer dans le royaume de France et interdiction absolue d'enseigner et de prêcher. Lettre pontificale du 9 août 1257, *Chartul.*, n. 314; lettres conformes à saint Louis et à l'évêque de Paris, n. 315 et 316. Le maître parisien se retira donc, selon toute vraisemblance, en son pays natal qui n'appartenait point alors au royaume, mais ressortissait à l'Empire. Même éloigné de Paris, Guillaume demeurait un danger, ses anciens collègues se maintenaient avec lui en commerce épistolaire; à plusieurs reprises défense leur fut intimée au nom du pape d'écrire à l'exilé. *Chartul.*, n. 332, 339, 354, 356. Sans doute s'imaginait-on que ces correspondances n'étaient pas étrangères à l'agitation dirigée contre les religieux mendiants qui persévéra dans les années 1258-1259. Les universitaires perdaient donc leur temps quand ils demandaient au pape d'autoriser Guillaume à rentrer à Paris. La réponse d'Alexandre du 11 août 1259 est très ferme : il n'était pas encore temps de permettre le retour de l'exilé. *Ibid.*, n. 353. Sans doute, s'il venait à résipiscence, la miséricorde du Siège apostolique ne lui ferait pas défaut. Lettre du 11 juillet 1259, *ibid.*, n. 343. Mais il ne semblait pas au pape que Guillaume s'engageât dans cette voie; sensiblement à la même date, 25 juillet, le pape prenait des mesures pour qu'un bénéfice dont on avait disposé dans le diocèse de Beauvais en faveur du maître parisien, fût conféré à une autre personne. *Ibid.*, n. 344. La situation de Guillaume ne se modifia donc point sous le pontificat d'Alexandre IV, qui mourut le 25 mai 1261.

On a écrit que, sous Urbain IV (29 août 1261-2 octobre 1264), Guillaume eut la permission de revenir à Paris, en 1263, et « fut reçu par toute l'Université avec une joie qui ne se peut exprimer ». Du Boulay, *Historia univ. paris.*, t. III, p. 368. Mais il est difficile de voir sur quelles preuves on se fonde pour affirmer cela. La *Chronique de Normandie*, édit. citée, p. 1014 D, donnerait plutôt à penser qu'il est mort dans son exil, en 1271 et cette chronique, comme le fait remarquer Tillemont, est remarquablement exacte pour les divers événements relatifs à cette lutte des séculiers et des réguliers. En fait, on possède une lettre de Guillaume adressée à Nicolas de Lisieux et qui peut dater des années 1270-1271. *Chartul.*, n. 440. Elle répond à l'envoi que celui-ci lui avait fait d'un travail contre les ordres mendiants où étaient réfutées diverses assertions de Jean Peckam ; à ce moment Guillaume est encore exilé et ce n'est qu'avec des précautions que les maîtres parisiens communiquent avec lui et lui avec eux.

D'ailleurs le temps ne l'avait guère assagi. Il occupait ses loisirs à composer un ouvrage considérable, où il rassemblait les textes, tant scripturaires que canoniques, allant à l'appui de sa thèse favorite. Ce sont les *Collectiones catholicæ et canonicæ Scripturæ*, dans les *Opera*, p. 111-487. Clément IV (5 février 1265-29 novembre 1268), pensait-il, en sa qualité de Français, d'ancien avocat laïque, comprendrait mieux que ses prédécesseurs l'opposition que Guillaume faisait à l'invasion des religieux mendiants. Il le lui fit envoyer et le pape eut la bonté de lui en accuser réception. *Chartul.*, n. 412, du 18 octobre 1266. Mais, tout en lui reconnaissant le droit de chercher dans les textes sacrés des moyens de défense pour l'Église, Clément IV ne laissait pas de remarquer qu'il n'y avait, somme toute, que peu de différence entre le récent écrit et celui qui avait valu à Guillaume les sévérités de l'Église. Pour bienveillante qu'elle fût, la lettre pontificale n'était pas une absolution. Du moins Clément IV ne prenait-il aucune mesure contre ce volumineux *factum*. Ce livre n'était pas, à coup sûr, le bon moyen pour faire cesser l'exil de Guillaume; le docteur mourut le 13 septembre 1272, comme il ressort de son épitaphe conservée à Saint-Amour, sans avoir pu rentrer à Paris.

Tel fut Guillaume de Saint-Amour; mais on se tromperait à voir en lui un isolé. Il a incarné, mieux que tout autre, les passions qui se sont donné cours au milieu du XIIIe siècle dans l'université de Paris. Mais il faudrait citer à côté de lui, outre ceux qui l'accompagnèrent à Rome en 1256 et qui ne persévérèrent pas tous dans leur hostilité contre les mendiants, des maîtres comme Laurent Langlais à qui ont été attribués deux ouvrages de Guillaume, cf. Glorieux, *Répertoire*, t. I, p. 350, Siger de Brabant, voir son article; Nicolas de Lisieux dont nous avons dit un mot ci-dessus; mais surtout Gérard d'Abbeville. Sur l'œuvre considérable de ce dernier, voir pour une première orientation, Glorieux, *op. cit.*, p. 356-360. Parmi ses ouvrages relatifs à la polémique en question, il faut signaler un *Liber contra adversarium perfectionis christianæ maxime prælatorum, facultatumque ecclesiasticarum inimicum* (entre autres mss, celui de la Sorbonne, n. *228*, fol. 35-128 v°); le *Liber apologeticus auctoris et libri editi contra adversarium perfectionis christianæ*, apologie de l'ouvrage précédent (même ms., fol. 129-214). Peut être aussi de Gérard d'Abbeville un *De perfectione et excellentia status clericorum*, même ms., fol. 215-317, qui est une réponse directe à l'opuscule de saint Thomas, *De perfectione vitæ spiritualis*. Analyse de ces divers traités dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXI, p. 485-492.

Bien entendu, les religieux mendiants n'avaient pas tardé à répondre aux attaques dirigées contre eux. Nous avons signalé plus haut l'intervention de saint Bonaventure dans le conflit. Un anonyme rédigea aussi vers ce même moment un écrit qui commence par les mots : *Manus quæ contra omnipotentem tenditur*, ms. de Sorbonne, n. *228*, fol. 1-25, qui amena une riposte de Gérard d'Abbeville : *Exceptiones contra librum qui incipit : Manus quæ contra*. Saint Thomas lui-même entra de bonne heure dans la lice : l'opuscule *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* est, pour partie, une réfutation en règle du *De periculis*, de Guillaume de Saint-Amour, mais il répond aussi à toutes les attaques des séculiers en 1255-1256, attaques dont Thomas d'Aquin avait été lui-même victime. Cf. P. Glorieux, *Le « Contra impugnantes » de S. Thomas*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. I, p. 51-81. C'est en tant qu'ils peuvent expliquer les traités des grands maîtres que nous venons de citer, que les productions littéraires de cette époque tourmentée ont encore gardé pour nous quelque intérêt.

Les sources sont rassemblées au mieux dans Denifle et Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, Paris, 1889, qui complétera et au besoin rectifiera Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. III, p. 281 sq.; quelques renseignements dans la *Chronica Normanniæ* (cités en cours d'article); dans Matthieu Paris, *Chronica Majora*, édit. Luard, t. V, généralement défavorable aux réguliers et au Saint-Siège; dans Thomas de Cantimpré, *De apibus*, éd. de Douai, 1627.

En 1632, parut à Constance (mais ne serait-ce pas à Paris?) une édition des *Opera omnia* de Guillaume de Saint-Amour. L'apparition de cet ouvrage amena quelque émotion dans les milieux des réguliers; l'autorité royale fut saisie et un arrêt du 14 juillet 1633, défendit aux libraires, « à peine de la vie », d'exposer, vendre, ni débiter ledit livre, les particuliers qui s'en trouveraient saisis étant passibles d'une amende de trois mille livres.

Parmi les travaux, il faut signaler en toute première ligne Tillemont, dans la *Vie de saint Louis* (publiée seulement en 1851 par la Société de l'histoire de France), t. VI, p. 135-228 (notes, p. 307-312); cette *Histoire de Guillaume de Saint-Amour* est bien supérieure à celle de Petit-Radel, dans *Hist. littér. de la France*, t. XIX, 1838, p. 197-215, même complétée par celle de V. Le Clerc, *ibid.*, t. XXI, 1847, p. 468-499; Féret, *La faculté de théologie de Paris, Moyen Age*, t. II, p. 15-83, 215-225; M. Perrod, *Étude sur la vie et les œuvres de G. de Saint-Amour*, Paris,

1902; M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris*, 1920.

É. Amann.

2. SAINT-AMOUR (Louis Gorin de) (1619-1687), né à Paris, le 27 octobre 1619, fit de brillantes études à l'université de Paris, dont il devint le recteur et dont il défendit les droits contre les jésuites. Docteur en théologie en 1644, il fut le défenseur des cinq propositions de Jansénius qui avaient été condamnées à Rome et il fut chargé d'aller à Rome pour obtenir d'Innocent X la revision de cette condamnation; il ne réussit pas dans cette mission. Revenu en France, il prit la défense d'Arnauld, refusa de souscrire à la condamnation de ce docteur et fut, de ce chef, exclu des assemblées de Sorbonne. Il mourut à Saint-Denis, le 14 novembre 1687.

Saint-Amour a publié un ouvrage dont les jansénistes ont, à maintes reprises, fait l'éloge : *Journal de M. Louis Gorin de Saint-Amour, docteur de Sorbonne, de ce qui s'est fait à Rome, dans l'affaire des cinq propositions avec un Recueil de diverses pièces dont il est parlé dans ce journal, ou qui regardent la matière*, Hollande, 1662, in-fol. Ce *Journal*, très partial en faveur du jansénisme, a été rédigé en partie par Arnauld et par Isaac Le Maître de Sacy, avec les notes de Saint-Amour et il est souvent cité par Godefroy Hermant dans ses *Mémoires*, édit. Gazier, Paris, 1905-1910, 7 vol. in-8°. Un arrêt du Conseil d'État, du 4 janvier 1664, condamna cet écrit à être brûlé par la main du bourreau; il fut aussi condamné par la Faculté par un décret du 28 mai 1664. Le *Journal* a été traduit en anglais par G. Havers et publié à Londres, 1664, in-fol. Saint-Amour publia aussi des *Mémoires apologétiques pour l'université de Paris contre l'entreprise de quelques Hibernois*, s. l., 1651, in-4°. Racine, dans la *Lettre aux deux apologistes de l'auteur des Hérésies imaginaires*, attribue à Gorin de Saint-Amour la composition des « Chamillardes ».

Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. I, p. 477 (art. *Amour*); Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLII, col. 1027; Féret, *La faculté de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, t. III, Paris, 1904, p. 131-133, 189-191.

J. Carreyre.

SAINT-JURE Jean-Baptiste, auteur spirituel (1588-1657) — I. Vie. — Jésuite français, né à Metz le 19 février 1588, entré au noviciat le 4 septembre 1604. Père spirituel du Collège de Clermont (1645-1646), prédicateur et supérieur de diverses maisons de la Compagnie de Jésus, il s'acquit une réputation extraordinaire de directeur spirituel, et mourut à Paris le 30 avril 1657.

Beaucoup de personnes favorisées de grâces particulières, comme le baron de Renty et la Mère Jeanne des Anges, lui confièrent la direction de leur conscience. Fait exceptionnel dans les annales des ordres religieux, ce jésuite fut le conseiller très apprécié des dominicaines cloîtrées de Paris : à l'époque où l'on redoutait le jansénisme, la Mère Élisabeth de l'Enfant-Jésus recourut aux lumières du P. Saint-Jure, et le P. Saint-Jure guida sa communauté dans les voies de l'orthodoxie, soutint la ferveur du couvent et l'anima d'une spiritualité en harmonie parfaite avec celle de l'ordre de Saint-Dominique.

II. Œuvres. — Son œuvre de théologie spirituelle fut fort abondante : *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1634; *Méditations sur les plus grandes et plus importantes vérités de la foi rapportées aux trois vies purgative, illuminative et unitive*, Paris, 1637 (plus tard, les méditations sur les trois vies seront accompagnées d'un second volume contenant diverses retraites); *Le moyen de bien mourir*, tiré de la seconde partie du *Troisième livre de la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1640; *Conduites pour les principales actions de la vie chrétienne*, Paris, 1644 (2e édition); *Le livre des élus de Jésus-Christ en Croix*, Paris, 1643; *L'homme spirituel, où la vie spirituelle est traitée par ses principes*, Paris, 1646, 2 vol.; *Le Maître Jésus-Christ enseignant les hommes, où sont rapportées les paroles qu'il a proférées de sa divine bouche pour leur instruction*, Paris, 1649; *La vie de Monsieur de Renty*, Paris, 1651; *Les trois filles de Job*, ou *Traité des trois vertus théologales, de la foi, de l'espérance et de la charité*, Paris, 1646; *L'union avec Notre-Seigneur Jésus-Christ dans ses principaux mystères, pour tout le temps de l'année*, Paris, 1653, 2 vol.; *L'homme religieux*, l. I. *Des règles et des vœux de la religion*, Paris, 1657; l. II. *Des qualités nécessaires pour bien vivre dans une communauté*, Paris, 1658; *La sainte occupation des créatures; Exercices spirituels* (d'après Sommervogel; sans indication de date ni de lieu); de nombreuses lettres (cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1926, 1928 et 1930 : lettres inédites du P. Saint-Jure à la Mère Jeanne des Anges).

Ces œuvres, qui appartiennent à des genres très variés, connurent un plein succès et leur influence sur l'orientation de la piété chrétienne fut profonde. La vie du baron de Renty, écrite en 1651, sera rééditée pour la septième fois dès 1654; on traduit Saint-Jure en anglais et en italien, en latin et en allemand, on multiplie les éditions à Paris, Rouen, Lyon, Douai, Clermont... On le malmène à travers des éditions « revues et corrigées ». En 1771, l'abbé de Saint-Pard écrit dans sa préface au *Livre des élus :* « Si on le considère du côté de la forme, j'ai pris la liberté d'en changer l'ordre, et pour ainsi dire la marche. Je l'ai réduit à quatre chapitres... De plus, de fortes raisons m'ont déterminé à retrancher les longs et très fréquents passages des Pères. » L'année même où le problème de l'amour pur trouble Mme de La Maisonfort, en 1696, les religieuses de Saint-Cyr lisent Saint-Jure dans leur réfectoire (Bossuet, *Correspondance*, t. VII, n. 1347). Vers 1661, il tient également la chaire de lecture publique chez les ursulines de Rouen, où circule *La fréquente communion*. Cf. Hermant, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique du XVIIe s.*, t. V, p. 241 sq. Le bénédictin Joachim le Contat, dans ses *Exercices spirituels pour religieux et pour supérieurs*, dom d'Achéry, dans son *Indiculus* et M. de Chaminade, dans sa *Correspondance*, recommandent la lecture de diverses œuvres de Saint-Jure.

III. Doctrine. — Peu soucieux d'originalité, Saint-Jure offre à ses lecteurs une doctrine très classique. L'amour et l'union à Dieu constituent le nœud de sa synthèse, où la considération de l'humanité du Christ occupe la première place.

1° L'univers est un moyen utilisé par l'amour créateur pour conduire l'homme à sa fin. Conception optimiste et anthropocentrique des créatures, qui se présentent à l'homme « avec un visage d'ami ».

2° L'incarnation, en vertu de l'étroite conjonction des hommes avec l'humanité du Christ, exerce son rayonnement et sa force d'attraction sur l'homme et, par l'homme, sur toutes choses. Première étape du retour à Dieu de toutes les créatures offertes au Père par le Christ dans son sacrifice éternel.

3° Enfin, pour procurer à la création son achèvement et pour réaliser la glorification de Dieu dans l'union parfaite des hommes avec lui, il faut que les hommes renaissent à la vie nouvelle qui les fera enfants de Dieu. Vie nouvelle qui suppose une participation réelle de la nature divine et le don de l'Esprit-Saint : « ce n'est ni la grâce sanctifiante, ni aucun don créé qui nous fait formellement enfants de Dieu, mais la divinité même, à qui la grâce sert seulement de disposition et d'ouverture pour la faire entrer dans nos

âmes, et de lien pour nous l'unir ». *Les trois filles de Job*, c. v. « Le Saint-Esprit... seul, peut conférer proprement et excellemment cette qualité glorieuse et cet être divin. » *Ibid.*

Cette participation exige aussi le contact de l'humanité de Notre-Seigneur en l'eucharistie; comme l'incarnation constitue un élargissement de l'éternelle génération du Verbe, l'eucharistie achève l'incarnation par l'incorporation parfaite et personnelle des hommes au Christ : « Dieu le Père s'unit à son Fils par la génération éternelle en unité d'essence; le Fils s'unit à l'homme dans l'incarnation en unité de personne; et puis à tous les hommes en unité de sacrement et au moyen de l'union qu'il leur donne avec son humanité, il les unit à sa divinité et par soi-même à son Père. Voilà le motif, l'issue, et le retour du voyage du Verbe divin sortant du sein de son Père, et entrant dans celuy de sa Mère pour venir à nous. » *Connaissance et amour...* l. III, c. x, s. 1.

Dans le chrétien ainsi constitué, l'Esprit de Jésus, éminemment actif, suscite un amour qui fouette et stimule l'âme et, par lui, Jésus-Christ poursuit en chacune de nos actions des fins qui sont les fins mêmes de son incarnation. La contemplation de Jésus révèle ces fins, et nous devons, sur son modèle et sous son influence, « rendre... toutes nos actions théocentriques, au moins pour leur principe et pour leur fin ».

Brémond, *Hist. littér. du sentiment religieux en France*, t. III : *La conquête mystique : l'école française*, c. v, les jésuites bérulliens; (De Mauroy), *La vie de la vénérable Mère Élisabeth de l'Enfant-Jésus*, Paris, 1680; Aloys Pottier, S. J., *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, t. III; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 416-429; ...*Les filles de Saint-Thomas. Leur histoire, leur vie intérieure, XVIIe et XVIIIe s.*, Paris, 1927.

A. Bonningue.

SAINT-MARTIN (Raymond de), jésuite français. — Né en 1601 à Bassens (Gironde), il entra déjà prêtre dans la Compagnie en 1625, professa la philosophie et la théologie morale et mourut en 1679. Il doit une certaine célébrité à ses ouvrages de polémique anti-réformiste. On cite notamment : *La confession de foi faite par ceux de la religion prétendue réformée, défaite par elle*, Montauban, 1658; *Démonstration à ceux de la religion prétendue réformée, touchant leur union avec ceux de l'Église romaine pour servir à faciliter leur conversion*, *ibid.*, 1658; *Avis important et salutaire à ceux de la religion prétendue réformée touchant leur distinction des points de foi fondamentaux et non fondamentaux qui est le fondement de leur union avec les luthériens*, *ibid.*, 1660; *La réformation ou licence extrême que ceux de la religion prétendue réformée prennent tant en ce qui concerne la foi, qu'en ce qui regarde les mœurs et la piété chrétienne*, *ibid.*, 1665; *Sommaire des controverses décidées par les seuls textes exprès et formels de la Bible et par les conséquences évidentes et nécessaires qui en sont déduites avec la réponse à l'abrégé contraire fait par le sieur Drelincourt, ministre de Charenton*, Charenton, 1674 (l'ouvrage de Drelincourt visé ici est intitulé : *Abrégé de controverses ou sommaire des erreurs de l'Église romaine avec leur réfutation*, Genève, 1630; abrégé et réponse furent très souvent réédités); *La vraie religion mise en son jour contre toutes les erreurs contraires des athées, des mathématiciens, ou autres qui établissent le destin et la fatalité des païens, des juifs, des mahométans, des sectes des hérétiques en général, des schismatiques, des machiavélistes et des politiques*, Montauban, 1667.

Sotwell, *Bibl. scriptorum Soc. Jesu*, p. 717; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 432-433; E.-M. Rivière, *Corrections et additions à la Bibl. de la Comp. de Jésus*, Toulouse, 1911-1930, col. 1209; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 57.

A. Rayez.

SAINT-PÉ (François de), prêtre de l'Oratoire, est né à Vallegrand près de Villeroy, au diocèse de Paris, le 28 février 1599; il succède d'abord à son père comme gentilhomme et officier chez le roi, chef du gobelet, et fait la campagne de Hollande. Il avait honte alors de penser à Dieu; il fut converti par le P. de Condren en 1627, entra dans sa congrégation le 2 février 1629 et fut ordonné prêtre le 23 février 1630. Un des plus représentatifs de l'ancien Oratoire et des plus saints, il est successivement supérieur à Lyon, curé d'Étampes et de Chancueil, supérieur d'Orléans, sous-directeur de la maison d'institution, curé de Saint-Croix de Rouen, où le P. Bourgoing lui donne charge d'ouvrir un séminaire. Il est ensuite supérieur de Saint-Magloire, 1651; curé à Toulouse en 1654; devient en 1655 confesseur de la duchesse douairière d'Orléans, Marguerite de Lorraine, veuve du duc d'Orléans; il la quitte en 1666 parce qu'il ne peut lui faire payer ses dettes et finit supérieur de Notre-Dame-des-Vertus à Aubervilliers. Il voit toujours dans le jansénisme une Église séparée de son chef visible : « Qu'ils (les jansénistes) cessent de faire bande à part, de conseiller à des religieuses de ne pas obéir au pape et à leur évêque... Les saints déchirent-ils par des mesures atroces ceux qui leur sont contraires? » Tiré de Batterel, *Mémoires domestiques*, t. II, p. 209. Ses ouvrages sont la rédaction des entretiens que, dès avant sa conversion, il avait eus avec le P. de Condren sur les vœux du baptême, les obligations du chrétien et les devoirs de la religion. C'est peut-être à lui que nous sommes redevables de la publication de *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, du P. de Condren. Voir Faillon, *M. Olier*, t. II, p. 386. Son livre du *Nouvel Adam* parut d'abord sous ce titre : *Cinq dialogues pour expliquer la perfection avec laquelle Jésus-Christ a racheté le monde et pour exciter les hommes à son amour parfait, entre Paul et Timothée*, Paris, 1661, in-24, qui devient *Le nouvel Adam ou l'excellence de la rédemption des hommes par Jésus-Christ. L'obligation qu'ils ont de l'aimer et la nécessité de renoncer à eux-mêmes, expliquée en dix dialogues par un prêtre de l'Oratoire*, Paris, 1662, in-24. Il y est traité : 1° de la justice originelle; 2° de la chute d'Adam : Ève a pu penser qu'elle serait semblable à Dieu, elle était créée pour cela « mais par un mauvais chemin lequel Dieu lui défendait de prendre »; 3° de la pénitence que Dieu lui impose; 4° des avantages de cet état; 5° de la perfection avec laquelle Jésus-Christ, le nouvel Adam l'a accomplie. Les cinq autres dialogues traitent de l'abnégation que le chrétien doit pratiquer après Jésus-Christ qui lui en a donné un parfait exemple. Dans une 3e édition, Paris, 1666, 2 vol. in-12, le premier volume précédé d'une épître dédicatoire à la duchesse d'Orléans est semblable au précédent; le deuxième, complètement nouveau, est une explication du symbole par demandes et par réponses. Une troisième partie, 1669, contient une explication des sacrements, en particulier des cérémonies du baptême, les exorcismes, l'insufflation, etc.; elle fut rééditée en 1669 sous ce titre : *Le nouvel Adam, troisième partie, où sont expliquées les cérémonies du baptême en forme de dialogue*, par le Rév. P. F. D. S. P. Selon saint Paul, suivi en cela par l'école française, le baptisé est un homme nouveau, transfiguré comme Jésus sur le Thabor. Mais à une vie nouvelle, doit correspondre une activité nouvelle : « Le baptisé se donne à Jésus-Christ, dit saint Jean Chrysostome, en disant : « Je renonce à Satan. » L'auteur veut même qu'il y ait là une sorte de vœu : « C'est un vœu, non pas d'une religion particulière, mais de la grande religion de Jésus-Christ, qui a pour cloître l'Église, pour règle l'Évangile, pour fondateur un Dieu et pour habit Jésus-Christ même. » *Dialogue sur le baptême ou la vie de Jésus-Christ com-*

muniquée au chrétien dans ce sacrement, Paris, 1675, p. 247-249. Le P. de Saint-Pé mourut à Paris le 6 janvier 1678, à soixante dix-huit ans. Cloyseault et après lui Batterel lui attribuent plusieurs miracles accomplis pendant sa vie et après sa mort.

Batterel, *Mémoires domestiques... Le Père François de Saint-Pé*, t. II, p. 193-219; H. Brémond, *Histoire littér. du sentiment religieux*, t. III, p. 183 sq., 213 sq., 329, 421, 427; t. IX, p. 1-35; Cloyseault, *Vie du Père François de Saint-Pé, prêtre de l'Oratoire, avec des aspirations pour les agonisants*, Paris, 1691, in-12; *Vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, t. I, p. XXX et *passim*, voir la table analytique; Ingold, *Supplément à l'essai de bibliographie oratorienne*.

A. Molien.

1. SAINT-SEVER (Calixte de), frère mineur capucin français du XVII[e] siècle, appelé par Bernard de Bologne, Pierre Calixte Campetti. Voir *Bibliotheca scriptorum O. M. Cap.*, Venise, 1747, p. 215. De là lui serait venu, d'après Apollinaire de Valence, le surnom de Campet, qui ne serait point son nom de famille. Voir *Bibliotheca min. capuccinorum prov. Occitaniæ et Aquitaniæ*, Rome, 1894, p. 48. Originaire de Saint-Sever (Landes), il appartint à la province capucine de Toulouse et passa, lors de la division de cette province en 1640, à celle d'Aquitaine. Il fut dans l'une et l'autre province lecteur et prédicateur. Comme dans la dédicace de son ouvrage *Pastor catholicus*, il dit qu'il mène la vie capucine depuis trente ans et comme ce livre a été publié en 1668, et pas en 1658, comme l'affirme Apollinaire de Valence, *op. cit.*, p. 49, il faut en conclure que le P. Calixte est entré dans l'ordre vers 1638. Il mourut, en 1672, à Vic-Fezensac (Gers), où il prêchait le carême et non à Bordeaux, en 1670, comme le dit Bernard de Bologne, *loc. cit.*

Il a publié : *Pastor catholicus, sive theologia pastoralis, in tres partes distributa : theologia catechistica, theologia moralis, theologia sacramentalis*, Lyon, 1668, 3 vol. in-fol., dont le premier *(pars catechistica)* traite *de oratione dominica, de salutatione evangelica, de symbolo apostolorum;* le deuxième *(pars moralis), de præceptis primæ tabulæ, de præceptis secundæ tabulæ, de quinque præceptis Ecclesiæ;* le troisième *(pars sacramentalis), de sacramentis Ecclesiæ, de sacramentalibus et ritibus, de censuris ecclesiasticis; De præceptis decalogi et Ecclesiæ*, Lyon, 1669, in-8°; *De peccatis septem mortalibus et censuris ecclesiasticis*, Lyon, 1669, in-8°.

Outre les deux bibliothèques citées, voir Irénée d'Aulon, O. M. Cap., *Bibliographie des fr. min. capucins de la province de Toulouse (1582-1928)*, Toulouse, 1928, p. 8.

A. Teetaert.

2. SAINT-SEVER (Daniel de), frère mineur capucin français de la première moitié du XVII[e] siècle. Natif de Saint-Sever (Landes), il appartint au clergé séculier avant d'entrer dans l'ordre, où il exerça les plus hautes charges. En 1606 il fut lecteur en théologie à Bordeaux et, en 1607-1610, à Agen, où il fut aussi gardien. Pour répondre à l'appel de Paul V, qui recommandait avec instance aux ordres mendiants de fonder des collèges pour les langues orientales, principalement pour l'hébreu et l'arabe, la province de Toulouse nomma, en 1612, le P. Daniel gardien du couvent de Montpellier et le chargea d'y enseigner en même temps l'hébreu. Il s'acquitta de cette tâche jusqu'en l'année 1616, où il fut transféré comme gardien à Condom. En 1617 il fut élevé au provincialat et, quand, en 1619, il assista à Rome au chapitre général, il obtint du souverain pontife la fondation d'une mission capucine dans le Béarn, infesté de huguenots avec lesquels il engagea de célèbres controverses. Nommé successivement gardien des couvents de Cahors (1622 et 1626-1628), de Dax (1623), de Bayonne (1624), de Montauban (1629), il mourut, en 1630, dans un naufrage sur la Garonne, après avoir assisté tout l'équipage. Bernard de Bologne le fait mourir à tort en 1635, *Bibliotheca scriptorum O. M. Cap.*, Venise, 1747, p. 70.

Le P. Daniel a laissé plusieurs ouvrages, qui témoignent de la grande ardeur avec laquelle il défendit contre les huguenots la religion catholique. Entre ceux-ci le plus célèbre est sans conteste *La Christomachie combattue*, où sont contenus les actes de la polémique qui eut lieu à Lectoure entre Fr. Daniel de Saint-Sever, capucin, et Savoys, ministre de ladite ville, touchant la descente de Jésus-Christ aux enfers, Lyon, 1611, in-8°. De l'avis du P. Apollinaire de Valence cette œuvre serait incomplète et le volume mentionné ci-dessus appellerait nécessairement un autre comme complément. Voir *Bibliotheca fr. min. capuccinorum prov. Occitaniæ et Aquitaniæ*, Rome, 1894, p. 54. La dispute du P. Daniel avec Savoys, le ministre protestant de Lectoure, eut lieu en 1611, à l'occasion des sermons prêchés avec grand succès dans cette ville par le capucin pendant l'avent et le carême. Les adversaires, furieux des défections de plusieurs huguenots, forcèrent leur ministre à accepter un débat avec le P. Daniel. La dispute eut lieu le 25 mai 1611 et roula sur la descente du Christ dans les enfers. Le capucin y expliqua les principaux mystères de l'union hypostatique du Verbe divin avec la nature humaine, décrivit la gloire du paradis et les peines de l'enfer et réfuta plusieurs blasphèmes, erreurs, contradictions et hérésies du ministre protestant et de son catéchisme avec une telle vigueur qu'il défit complètement son adversaire et remporta une brillante victoire.

Plus tard, alors qu'il était provincial, le P. Daniel soutint un autre débat public, dans la grande salle du château de Pau, les 10, 13, 14 et 15 janvier 1620, avec Paul Charles, pasteur protestant et professeur de théologie en l'académie royale d'Orthez. Cette dispute, provoquée par Paul Charles, roulait sur les traditions ecclésiastiques, la vénération des images et la sainte communion sous une espèce, ainsi que sur quelques autres points controversés par les hérétiques. Comme il arrivait le plus souvent en pareil cas, les deux partis s'attribuèrent la victoire. Paul Charles et le P. Daniel publièrent, chacun de son côté, une relation de cette discussion. Celle du P. Daniel a pour titre : *Actes de la conférence tenue à Pau en Béarn les 10, 13, 14 et 15 janvier 1620 entre le P. Daniel de Saint-Sever et Paul Charles, soi-disant pasteur en l'Église*, Toulouse, 1620, in-8°, 476 p. et 32 p., non numérotées. Les relations du P. Daniel et de Paul Charles se contredisent l'une l'autre et tous les deux furent accusés d'inexactitude et d'infidélité par le parti opposé. Ce débat, selon le témoignage de M. Nicolas, n'eut d'autre effet que d'entretenir l'animosité entre les catholiques et les protestants. Voir *Histoire de l'académie protestante de Montauban*, Montauban, 1885, p. 189-190.

Le P. Daniel publia encore un *Rapport présenté à Mgr Côme Barde, évêque de Carpentras et vice-légat d'Avignon, sur les conférences et disputes avec les pasteurs protestants de Nîmes et de la Septimanie*, Avignon, 1625, in-8°, et un *Commentaire sur le prophète Ézéchiel*, resté inédit.

Outre les deux bibliothèques citées : L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 2[e] éd., Rome, 1906, p. 69; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2[e] éd., t. I, Rome, 1908, p. 221; Irénée d'Aulon, O. M. Cap., *Bibliographie des fr. min. capucins de la prov. de Toulouse (1582-1928)*, Toulouse, 1928, p. 11; Apollinaire de Valence, *Toulouse chrétienne. Histoire des capucins*, t. I, Toulouse, 1897, p. 100, 128, 179, 188-190; t. II, p. 262; t. III, p. 153.

A. Teetaert.

SAINT-SÉVERIN (Dominique de), de l'ordre des augustins, n'est plus connu que par un traité inédit *De Dei potentia infinita et de Christi potentia et Christi vicarii potestate*, qui s'est conservé dans le ms. *Vat. 1007*, fol. 1-67. L'ouvrage est dédié au pape

Sixte IV (1471-1484) : rien ne permet de le dater avec plus de précisions.

Aux trois membres de ce titre analytique correspondent, en effet, trois parties ou *tractatus* : toute-puissance de Dieu, fol. 1-23; puissance du Christ, fol. 23-33; pouvoir du vicaire du Christ, fol. 33-67. Les deux premières n'ont pour but que de poser le fondement théologique de la troisième, dont l'auteur lui-même déclare qu'elle forme la *suscepti opusculi potissima intentio*. Tout en reconnaissant, avec Jacques de Viterbe dont il s'inspire, que l'État est d'origine naturelle, Dominique requiert néanmoins une *specialis Dei ordinatio ad id regimen instituendum*, fol. 31 v°. Voilà pourquoi il accorde au Christ d'abord, puis au pape son vicaire, la suprême intendance de tout l'ordre temporel. Au service de la métaphysique dionysienne qui exige l'unité du monde sous peine de tomber dans le dualisme, le texte évangélique des deux glaives et la donation de Constantin lui servent d'arguments.

La conclusion donne un parfait résumé, fol. 66-67, des principes sur lesquels s'appuie la conception médiévale qui fait de l'Église la source de tout pouvoir : *Quod est spiritualium rerum causa et principium etiam corporalium et temporalium rerum causa et principium esse debet, ut de angelis patet... Cum itaque Christi vicarius, Petri successor, pontifex summus, causa sit et principium spiritualium rerum, erit et corporalium et temporalium rerum principium... A quo Christi vicario omnis alia potestas, sive spiritualis sive temporalis, debet in alios derivari, ne duo principia, quorum unum sub altero non reducatur, inordinata ponamus... Dicamus ergo in Christi vicario esse nedum spiritualem potestatem, sed etiam temporalem tamquam in uno principio spiritualium et corporalium et tamquam in uno capite Ecclesiæ militantis.*

En conséquence, l'auteur attribue à l'Église et au pape son chef ce qu'on est convenu de nommer le « pouvoir direct » sur l'État : *A quo... in eo quod est Christi vicarius, temporalis debet derivari potestas, necnon eorum leges et statuta debent per summum pontificem confirmari... Habet itaque Christi vicarius utramque potestatem..., spiritualem quidem secundum auctoritatem et secundum immediatam executionem, temporalem vero secundum institutionem et auctoritatem primariam, executionem vero in temporalibus, nisi spiritualibus causis emergentibus... Cujus etiam tanta auctoritas est ut nedum clericos spirituali potestate jurisdictionis, sed etiam principes sæculares potest, causa emergente, privare.*

Ainsi Dominique de Saint-Séverin a l'avantage de refléter encore, à la fin du XV[e] siècle, la « thèse » classique dans toute sa rigueur : *Dictis et sententiis majorum doctorum sum secutus vestigia*. Quant aux adversaires, ils ont le tort de raisonner *non de jure...*, *sed de facto*. Et il va sans dire que le « fait » aux yeux de l'auteur, n'est pas admis à prescrire contre le « droit ».

Bibliotheca Vaticana : Codices Vaticani latini, t. II *a*, par A. Pelzer, Rome, 1931, sous le n. 1007, p. 489-490; M. Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, Munich, 1934, p. 72-76, qui fait connaître le traité par une analyse et d'assez larges extraits.

J. RIVIÈRE.

SAINT-SIMON ET SAINT-SIMONISME. — I. Saint-Simon. II. La famille Saint-Simonienne (col. 786). — I. SAINT-SIMON. — 1° *L'énigme de Saint-Simon*. — Presque inconnu de son vivant, Saint-Simon dut sa célébrité posthume aux saint-simoniens. De ce fait, l'histoire de sa vie et de sa pensée se heurte à une difficulté spéciale.

Ce n'est pas que la documentation fasse défaut : le maître avait laissé trois récits autobiographiques : 1. *Histoire de ma vie*, en tête des *Lettres au Bureau des longitudes* (1808), que l'on trouvera au t. XV des *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, publiées en quarante-sept volumes chez Dentu, de 1865 à 1867; 2. un morceau sans titre, écrit en 1809 et imprimé dans le même volume des *Œuvres;* 3. *Ma vie*, fragment du *Mémoire introductif de M. de Saint-Simon sur sa contestation avec M. de Redern*, Alençon, 1812, dont M. Gouhier a publié les passages les plus importants dans la *Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*. II. *Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, Vrin, 1936, *Notes et documents*, t. II, p. 352-355. Du reste Saint-Simon n'avait pas dédaigné de semer dans ses ouvrages les plus divers de nombreuses allusions autobiographiques.

Mais ces récits et ces allusions obéissaient chez lui, consciemment ou non, à l'instinct constructeur de son imagination et de sa mémoire. Les événements passés s'enrôlaient sous sa plume au service des tâches et des luttes présentes; ils se chargeaient d'intentions rétrospectives, ils s'organisaient logiquement, créant après coup à l'auteur une figure et une carrière éclairées et unifiées par un grand et constant dessein.

Il faut aussi apporter quelque circonspection à la lecture des biographies de Saint-Simon dues aux saint-simoniens : la plus sûre, *Saint-Simon, sa vie et ses travaux*, Guillaumin, 1857, écrite par G. Hubbard sous les yeux d'Olinde Rodrigues, tourne volontiers au panégyrique. Pour une raison inverse mais non moins forte, on doit se méfier des écrits émanant d'adversaires comme l'Auguste Comte de la maturité, comme Fourier, de Lépine ou Louis Reybaud.

Les difficultés ne sont pas moindres en ce qui concerne les doctrines propres de Saint-Simon. Ses écrits nombreux agitent beaucoup d'idées, souvent attirantes et profondes; mais il n'a jamais su composer un livre, développer sa pensée avec ordre; il fut un merveilleux excitateur mais jamais il ne réussit à s'entourer de véritables disciples. A l'heure où il les rencontrait enfin, il disparut et c'est sur sa tombe qu'un groupe de jeunes gens se réunit, le reconnut pour maître : l'*Exposition de la doctrine de Saint-Simon* est leur œuvre propre et originale. Dans leur ferveur et dans leur sincère désintéressement, les saint-simoniens ne songèrent pas un instant à se glorifier de leurs travaux; ils en attribuèrent le mérite à Saint-Simon, « ils lui firent hommage de toute leur raison et de toute leur folie ». S. Charléty, *Histoire du saint-simonisme*, 1931, p. 1.

Il faut noter enfin que Saint-Simon se trouva mêlé, non seulement au saint-simonisme, mais à plusieurs courants de pensée qui traversèrent le XIX[e] siècle et dont certains persistent aujourd'hui. Il y a donc plusieurs images de Saint-Simon cultivées dans différentes familles d'esprit : le Saint-Simon prophète de la science positive, le Saint-Simon précurseur du pacifisme international, le Saint-Simon héraut de l'industrialisme, le Saint-Simon fondateur du socialisme, voire le Saint-Simon apôtre d'un évangile nouveau, d'une religion humanitaire et laïque.

Célébré en 1925, le centenaire de la mort de Saint-Simon fut l'occasion de plusieurs travaux qui montrent bien l'intérêt persistant suscité par cette figure énigmatique et complexe. Depuis cette date, les ouvrages de M. Gouhier et de M. S. Charléty ont pu tenir compte de toutes ces recherches et méritent d'être considérés dès maintenant comme classiques et indispensables : le premier en ce qui concerne la vie et la pensée de Saint-Simon jusqu'en 1814; le second en ce qui concerne le saint-simonisme (1825-1864). L'intervalle de 1814-1825 est, pour l'historien, la période la plus confuse, celle des « secrétaires » de Saint-Simon : Augustin Thierry (1814-1817) et surtout Auguste Comte (1817-1824). On compte beaucoup

sur le dernier tome, actuellement en préparation, de la *Jeunesse d'Auguste Comte*, par M. H. Gouhier, pour projeter quelque lumière sur l'histoire de ces années.

2° *La vie de Saint-Simon.* — C'est en 1760 et à Paris que naquit Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon. Par sa famille il est Picard; il est petit cousin du duc de Saint-Simon. Il aura toujours le sens de la grandeur et les anecdotes, difficilement contrôlables, qu'il rapportera touchant ses années d'enfance, mettent toutes en lumière cette passion naturelle de la noblesse et de la gloire. Il est infiniment probable que sa première formation intellectuelle fut médiocre. Mais cet original semble avoir été fort curieux de ce qui s'apprend par la vie, par la conversation, par l'expérience et les voyages. De dix-neuf à vingt-trois ans, il participe comme capitaine, puis comme aide-major général, à l'expédition d'Amérique. Il se bat très bien sans aucun doute. Mais il semble surtout s'intéresser aux affaires, et d'abord aux entreprises d'envergure, telle une communication entre les deux océans Atlantique et Pacifique. Rentré d'Amérique en 1783, Saint-Simon est, le 1er janvier 1784, nommé mestre de camp au régiment d'Aquitaine caserné à Mézières. Afin de fuir la vie de garnison, il part en 1785 pour la Hollande; il dit avoir médité une expédition franco-hollandaise contre les colonies de l'Inde appartenant aux Anglais. Le marquis de Vérac était ambassadeur à La Haye depuis le 4 janvier 1785; Vergennes prit un instant en considération un projet d'expédition franco-hollandaise contre les Indes anglaises, mais il s'en détourna dès que l'on fut rassuré sur les intentions pacifiques de l'Angleterre.

En Espagne, il rencontra le comte de Cabarrus, financier entreprenant. Mais bientôt, c'était en France la Révolution. Saint-Simon, dès l'automne de 1789, est de retour à Falvy, district de Péronne. Il est avec les patriotes, renonce à ses titres, change de nom. Le comte de Saint-Simon s'appelle désormais le citoyen Claude-Henri Bonhomme. Il considérera plus tard cette période troublée comme une expérience instructive et il se verra rétrospectivement dans l'attitude du philosophe, recueillant un précieux butin d'observations inédites et préparant les constructions futures. En fait, on le voit bien jouer un certain rôle local : il préside l'assemblée électorale de Falvy; il prend une part active à l'assemblée primaire de Marchélepot; il se pose en démagogue, en militant. Mais bientôt, il s'intéresse à d'autres entreprises : il spécule en grand sur les biens nationaux mis en vente par l'Assemblée. N'ayant pas de capitaux, il trouve des associés, notamment son ami, M. de Redern, ministre de Prusse en Angleterre. Arrêté le 29 brumaire an II (19 novembre 1793) pour des raisons obscures et peut-être par erreur, le citoyen Bonhomme est relâché le 11 fructidor an II (28 août 1794). Ses affaires de spéculation foncière n'avaient pas souffert de son emprisonnement; elles se développèrent par la suite et s'étendirent aux immeubles urbains; le philosophe s'intéressa aussi à diverses entreprises industrielles et commerciales. Ce fut pour un temps l'opulence; plus tard, aux yeux du réformateur, ç'aura été un spectacle magnifique, un inépuisable champ d'expériences concrètes. En dépit des gages qu'il a donnés à la Révolution, le ci-devant comte de Saint-Simon demeura suspect aux purs de l'extrême-gauche. Quelques feuilles répandirent le bruit de son arrestation et essayèrent du chantage. C'est l'amitié de Barras, semble-t-il, qui couvrit les agissements de notre philosophe brasseur d'affaires. Avec la richesse, dans cette atmosphère du Directoire, les plaisirs et les femmes agrémentent ces quelques années de vie facile et dorée, exceptionnelles dans la carrière de Saint-Simon. Mais voici que son associé, M. de Redern, revenu en 1797 à Paris, s'inquiète de la tournure que prennent leurs affaires; les dépenses personnelles de Saint-Simon, mises au compte de l'association comme frais nécessaires de représentation, ses placements aventureux, ses entreprises industrielles à rendement hypothétique, son inaptitude à toute administration sérieuse, décident M. de Redern à liquider la société. Le partage, après maintes discussions longues et épineuses sera opéré en août 1799. Mais, dès l'automne 1797, dès que lui est ôtée la direction de l'affaire, l'esprit de Saint-Simon entre en effervescence; il déborde de vues profondes et lointaines : il rêve d'une maison de commerce et de banque comme on n'en aura jamais vu au monde, il décide de refaire son éducation dans une solitude champêtre, il propose un nouveau système de morale lié au lancement d'une nouvelle et gigantesque combinaison financière. Quelque dix ans plus tard, Saint-Simon revenant sur les événements de cette période y verra le point de départ d'une vie nouvelle, consacrée à la science. L'année 1798 est une « année tournante ».

La défection de M. de Redern qui n'entendait pas de même façon la philosophie, ne découragea pas Saint-Simon. Avec les 150 000 francs qu'il retirait du partage, il se mit donc, non loin de la quarantaine, à réaliser son grand dessein : « Je conçus le projet de frayer une nouvelle carrière à l'intelligence humaine. La carrière physico-politique. » Un apprentissage était indispensable. Saint-Simon imagina de fréquenter les plus illustres savants de l'époque. Il habita trois ans en face de l'École polytechnique, se liant avec plusieurs professeurs de cette école, pour se mettre « au courant des connaissances acquises sur la physique des corps bruts ». Puis, il s'initia à la biologie : « Je m'éloignai de l'École Polytechnique en 1801; je m'établis près de l'École de médecine. J'entrai en rapports avec les physiologistes. Je ne les quittai qu'après avoir pris connaissance exacte de leurs idées générales sur la physique des corps organisés. » Il n'hésita pas à se marier, pour faciliter, dit-il, cet apprentissage. Il épousa donc le 7 août 1801, Mlle Sophie Goury de Champgrand, maîtresse de maison accomplie, qui recevait avec beaucoup de grâce et d'esprit, mais le divorce fut prononcé dès le 24 juin 1802; il semble que la jeune femme voulait de moins en moins comprendre et partager la mission scientifique de son mari et communiait difficilement à son enthousiasme. Saint-Simon aurait eu alors l'idée d'épouser Mme de Staël, devenue libre en 1802 par la mort de son mari. A peine divorcé, il s'en fut à Coppet la rejoindre. Mais les choses en restèrent là.

Cependant quel profit scientifique retira Saint-Simon de ses savantes fréquentations? Il reste qu'il connut et fréquenta quelques savants : Lagrange, Monge, Berthollet, Cabanis, Bichat. Il se lia surtout avec des jeunes comme Blainville, Burdin, Dupuytren, Prunelle, Siméon Poisson. Plusieurs étaient besogneux; il les recevait, il les « hébergeait » même et les aidait de ses libéralités dans leurs travaux et leurs premières publications.

Lorsque Saint-Simon, en 1802, ruiné et divorcé, dut renoncer au rôle de mécène, comme il avait dû renoncer à celui de grand affairiste, le découragement ne l'atteignit pas. Le voilà libre, parfaitement libre, en vue de sa grande mission philosophique. A son tour il devra faire appel à la générosité des philanthropes, mais qu'importe? Son personnage essentiel ne change pas : il ne peut être destiné qu'à un rôle de premier plan et ce sera désormais un rôle purement spirituel. Pendant les années qui lui restent à vivre, Saint-Simon s'attache à construire une vue nouvelle de l'univers et une organisation nouvelle de la société; en attendant, il vit comme il peut, généralement de

façon misérable, et parfois dans un complet dénuement. Il reçoit d'abord quelques secours de ses anciens amis qui se lassent; il obtient une place de copiste au mont-de-piété; il accepte pendant quatre ans quelques secours et l'hospitalité de son ancien domestique Diard; après la mort de celui-ci, il se retourne vainement vers son ancien ami et associé, M. de Redern, que nulle menace, nul chantage, nul attendrissement ne fléchit. Enfin, après la mort de sa mère, un arrangement intervient entre Saint-Simon et sa famille qui consent à lui servir une rente de deux mille francs. Mais tant d'émotions et tant de privations avaient épuisé le philosophe; coup sur coup, pendant l'hiver de 1812-1813 et l'hiver 1813-1814, une fièvre maligne et une dépression nerveuse le condamnent à se retirer dans une maison de repos. Tout semble fini. Mais notre homme est doué d'une merveilleuse faculté de rebondissement.

En octobre 1814, paraît l'ouvrage : *De la réorganisation de la société européenne*, signé par « M. le comte de Saint-Simon et par Augustin Thierry, son élève ». La question des secrétaires de Saint-Simon n'a pas fini de diviser les historiens. Il est de fait que Saint-Simon, de 1814 à 1817, ne peut plus être étudié indépendamment d'Augustin Thierry, ni, de 1817 à 1824, c'est-à-dire presque jusqu'à la mort, indépendamment d'Auguste Comte. Notons, en outre, que la période des secrétaires ne révèle pas seulement un Saint-Simon ordonné, méthodique, un Saint-Simon capable de traiter un sujet objectivement, débarrassé de l'obsession maladive de son moi et de ses querelles personnelles; elle révèle chez lui une orientation nouvelle de la pensée, en ce qu'il n'ambitionne plus d'attacher son nom à une révolution copernicienne de la philosophie générale, mais qu'il se préoccupe désormais de restaurer la société politique. Faut-il attribuer cette orientation à l'influence d'Augustin Thierry, attiré par l'histoire des institutions politiques, et à celle d'Auguste Comte? Les données nous manqueront toujours, sans doute, pour trancher directement cette question.

D'abord secrétaire et même secrétaire rémunéré pendant quelques mois, A. Comte demeura près de Saint-Simon en qualité d'élève, puis de collaborateur, toujours très personnel et souvent ombrageux, jusqu'en 1824. Alors eut lieu la rupture définitive. Comme il est naturel, chacun l'expliqua à sa façon; Saint-Simon était retombé, au gré de Comte, dans l'état théologique, se posant en révélateur d'une mystique religieuse et sentimentale; et inversement Saint-Simon devait dénoncer l'« aristotisme » de son élève, son positivisme inefficace, et cette imperméabilité au sentiment religieux qui, selon notre philosophe, lui cachait l'explication totale de l'univers et de l'histoire. Quoi qu'il en soit, entre le maître et le disciple, les influences furent certainement réciproques, mais il est difficile d'en faire le départ exact. Au surplus, d'autres jeunes gens commençaient d'entourer Saint-Simon, attirés par l'étrangeté et le rayonnement du personnage : le plus aimé, le confident, était aux derniers jours Olinde Rodrigues (1794-1851). Autour de lui, lorsque le 19 mai 1825 mourut Saint-Simon, se groupait un noyau de fidèles : Léon Halévy, Bailly, Duvergier. Ce sont eux qui, au lendemain des funérailles, décidèrent de demeurer unis pour entretenir la mémoire et pour méditer l'enseignement de leur maître. Deux recrues se joignirent à eux, d'abord le jeune Barthélemy-Prosper Enfantin, puis le grave Saint-Amand Bazard. Dès lors l'école saint-simonienne existait.

3° *La pensée de Saint-Simon.* — On ne peut parler encore d'une doctrine saint-simonienne, mais l'on ne peut refuser à Saint-Simon la qualité de penseur. Avec une fougue têtue, avec une sincérité et une générosité incontestables, Saint-Simon consacra toutes ses forces, pendant plus de vingt-cinq ans, à la recherche de la vérité scientifique, morale et sociale.

A défaut d'une unité organique, les idées de Saint-Simon se sont manifestées selon un certain ordre progressif. Ce fait nous permet de les exposer sous trois rubriques qui désignent en même temps trois phases assez distinctes de leur développement. Entre 1797, date à laquelle il doit renoncer aux « affaires », et 1813, date à laquelle il semble se brouiller avec les savants, Saint-Simon fait réflexion sur la *science;* de 1813 à 1821, ses pensées se portent avec prédilection sur l'*industrie;* enfin de 1821 à 1825, il reconnaît la nécessité et dessine l'esquisse d'une *religion.* Bien entendu, ces dates ne délimitent point des phases absolument tranchées.

1. *Le message scientifique de Saint-Simon.* — « C'est en 1798 que je suis entré dans la carrière scientifique. » Il est facile de tourner en ridicule l'effort de cet homme, alors âgé de trente-huit ans, esprit délié et curieux, mais dénué de connaissances spéciales, prompt aux enthousiasmes de l'amateur, résolu « d'agir d'une manière directe sur le moral de l'humanité » en faisant faire « un pas général à la science », en frayant « une nouvelle carrière à l'intelligence humaine ». Essayons plutôt de saisir les grandes directions de cet effort; c'est là précisément, dans l'envergure, dans la généralité des conceptions que réside l'originalité de Saint-Simon. D'autres réformateurs, et particulièrement Fourier, ce parfait comptable, prendront la peine de décrire dans les plus humbles détails le programme de leur utopie. Un Saint-Simon ne s'abaisse pas à ces petitesses; il voit d'abord le principe universel, il organise l'univers. Ensuite, il s'informe, comme par acquit de conscience, pour se mettre en règle avec les exigences du travail scientifique; il évoque un certain nombre de faits et de conclusions, destinés à garnir les cadres préalablement posés. Manifestement cette dernière partie de sa tâche l'importune; c'est là besogne de manœuvre, de « brutier », qu'il est incapable de « finir ». Ainsi ses ouvrages restent-ils à l'état d'ébauche, de préface; leurs sous-titres sont éloquents : « Premier aperçu », « Première livraison servant de prospectus », « Premier brouillon », etc. Explicitement, l'auteur sollicite des collaborations : fournisseur de vues générales, il laisse généreusement aux techniciens le soin de les étoffer et d'en faire la preuve à posteriori.

Quelle est donc l'idée-force qui a excité et soutenu l'activité intellectuelle de Saint-Simon, celle qui fit l'unité de sa pensée et de son œuvre? L'auteur s'en explique lui-même : « Je conçus le projet de frayer une nouvelle carrière à l'intelligence humaine, la carrière physico-politique. » Il s'agit de traiter le problème de l'homme et de la société comme ceux de la physique. Cette idée était banale à l'époque. En 1796 et 1797, précisément, Cabanis avait lu devant l'Institut six des douze Mémoires qui devaient être publiés en 1802 sous le titre : *Rapports du physique et du moral de l'homme.* C'est au cours d'entretiens avec le Dr Burdin que Saint-Simon semble avoir découvert l'universelle généralité de ce point de vue « physico-politique », qui commandait du même coup un programme d'études. Les sciences ont commencé par être conjecturales, faute d'être appuyées sur un assez grand nombre de faits observés. Elles doivent passer de l'état conjectural à l'état positif, par une nécessité tenant au grand ordre des choses, au fur et à mesure que la multiplication des faits observés pousse le progrès de l'esprit, et en commençant par celles qui présentent le moins de complexité, c'est-à-dire par celles dont la connaissance requiert l'observation de faits plus simples et moins nombreux : c'est pourquoi l'astro-

nomie mérita la première d'entrer dans l'état positif, suivie par la chimie. Bientôt, ce sera le tour de la physiologie. La connaissance de l'homme est en train de se débarrasser des derniers préjugés religieux, pour s'offrir à une explication rationnelle et donner enfin une base positive à la médecine, à la morale et à la politique.

La philosophie, qui n'est que la science générale, pourra dès lors entrer dans l'état positif, puisque, avec l'astronomie, la chimie et la physiologie, ou en d'autres termes avec la science des corps bruts et la science des corps organisés, tout le réel sera devenu objet d'une connaissance positive, fondée sur des faits observés et discutés.

Pour faire faire à la science le pas général qui lui reste à accomplir, il faut donc réaliser en faveur de la physiologie ce qui s'est passé pour l'astronomie et pour la chimie. Or, les médecins, Burdin lui-même, son maître Chaussier, son ami Bichat, se passionnent pour la philosophie de leur spécialité. Ils penchent vers un certain vitalisme, entendu en un sens très modéré et expérimental; les lois de la vie ne sont pas celles de la matière et certains phénomènes se rencontrent seulement dans les corps organisés. Pour Burdin, il y a trois types de forces : la force d'attraction dans l'univers cosmique, la force d'affinité dans les combinaisons chimiques, la force vitale dans les corps organisés. Mais la pensée de Saint-Simon ne se satisfait pas d'une trilogie; elle s'élève invinciblement à l'unité, à une idée systématique, qui sera la clef de voûte de toutes les sciences et l'âme de la philosophie : la loi de Newton généralisée. Saint-Simon s'intéresse tour à tour aux trois séries de comparaisons : « entre la structure des corps bruts et celle des corps organisés », « entre les différents corps organisés » et « entre l'homme et les animaux ». Mais il s'agit au fond de manifester l'universalité de cette loi, qui supplante Dieu dans le gouvernement de l'univers et qui doit entraîner une révolution morale, politique et religieuse. Dès le principe un réformateur se dessine.

Saint-Simon est convaincu d'une part que la philosophie ne se distingue de la science que par sa plus grande généralité et, d'autre part, que tout le réel, corps bruts, corps organisés, y compris les sociétés, se trouvera parfaitement étreint lorsque, succédant à l'astronomie et à la chimie, la physiologie aura atteint son état positif. Et comme la philosophie n'est que la science générale, la philosophie cessera en même temps d'être conjecturale, pour devenir elle aussi et définitivement positive.

L'œuvre scientifique qui s'impose d'urgence est donc la constitution positive de la physiologie, science des corps organisés. Or, cette œuvre est maintenant possible, estime Saint-Simon, la grande vérité, incontestée, sera la gravitation universelle : Laplace ne l'a-t-il pas vérifiée dans sa *Mécanique céleste* (1796) en ce qui concerne l'équilibre et les mouvements des solides et des fluides dont se compose le système solaire? Berthollet ne l'a-t-il pas retrouvée, sous le nom d'affinité, dans sa *Statique chimique?* « Newton, grand physicien, grand géomètre et grand astronome, n'a su ni généraliser, ni coordonner ses pensées; leur valeur philosophique lui fut entièrement inconnue. » *Introduction aux travaux du XIX*e *siècle*. Saint-Simon, génie synthétique, devait être séduit précisément par cette valeur philosophique, entendez générale, de la loi découverte par Newton. La loi de la pesanteur universelle, améliorée par Saint-Simon, doit rendre compte du système physiologique, aussi bien que du système cosmique. L'amélioration dont il s'agit consiste dans une hypothèse complémentaire, touchant l'équilibre des solides et des fluides : ces deux éléments ont naturellement tendance à se pénétrer, les fluides tendant à se solidifier et les solides à leur tour tendant à être fluidifiés. Le phénomène de la vie s'explique par l'équilibre entre fluides et solides; la mort est un processus de solidification : la pensée « est un résultat du mouvement du fluide nerveux ». « Nous imaginons, quand l'action des fluides est prépondérante dans les actes de notre intelligence; nous raisonnons, quand l'action des solides est prépondérante. » *Introduction aux travaux scientifiques du XIX*e *siècle*, p. 170, 176. Biologie et psychologie s'expliquent par le mécanisme de la gravitation. Ces affirmations reviennent si fréquemment chez Saint-Simon que l'on est contraint d'y voir l'armature essentielle de sa philosophie.

On s'explique, du reste, que Saint-Simon ne s'attarde point à une besogne de critique minutieuse. Homme d'action, il ne perd pas son temps à contrôler la dernière ressource qui lui reste; elle ne peut que lui inspirer confiance, puisqu'elle concentre toutes les promesses et tous les espoirs. Douter d'elle, ce serait, dans le cas, douter de soi. Aussi notre réformateur ne tarde-t-il pas à éprouver l'efficacité de son système. Lorsqu'il affirmait, dès les *Lettres d'un habitant de Genève* : « Il faut que les physiologistes chassent de leur société les philosophes, les moralistes et les métaphysiciens », son dessein ne pouvait faire de doute. Il faut, entendait-il, chasser ces gens-là, dont l'incapacité est évidente et dont les leçons conjecturales et enfantines ne conviennent plus à une humanité adulte; il faut surtout les remplacer, en instituant, sur des bases scientifiques, la morale et la politique de l'avenir.

L'explication biologique, elle-même réduite au mécanisme de la gravitation, s'élargit en philosophie de l'histoire; elle rend compte du passé et du présent avec un tel succès qu'on ne craindra plus de lui demander le secret de l'avenir. L'humanité a passé, comme fait l'individu, par différentes étapes de développement qui sont les différents âges de sa vie. On observe chez l'enfant le goût de construire; il creuse digues et canaux, il élève sans cesse châteaux et palais, ses jeux préférés donnent carrière à son imagination fabricatrice. Avec l'adolescence, se développe l'imagination esthétique; à cet âge on est artiste, poète. Vient la maturité : de vingt-cinq à quarante-cinq, l'orgueil et la joie de l'homme se nourrissent de luttes victorieuses contre ses rivaux ou contre les forces secrètes de la nature. Enfin, après quarante-cinq ans, s'ouvre pour l'esprit une carrière de sage et sereine contemplation. Il en va de même pour l'humanité. Ses quatre âges sont représentés par les quatre nations qui exercèrent successivement sur la civilisation une influence prépondérante : « Les Égyptiens ont élevé les plus grands tas de pierres; ils ont creusé les plus grands lacs; ils ont construit les plus fortes digues qui aient été faites de main d'homme. Dans les beaux-arts, les ouvrages des Grecs servent encore de modèles. Les Romains ont surpassé leurs prédécesseurs dans l'art de la guerre. » A quel siècle reviendrait l'honneur d'inaugurer l'âge contemplatif de l'humanité? Saint-Simon hésitait sur ce point : « D'Alembert, dans son discours préliminaire de l'*Encyclopédie*, Condorcet, dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ont présenté le Moyen Age comme une époque durant laquelle l'esprit humain a rétrogradé. Je ne voyais pas le moyen de faire disparaître cette idée de rétrogradation. Je cherchais inutilement la manière de présenter les faits pour établir une série de progrès continus. » Cette difficulté, si candidement avouée, fut levée par l'intervention d'Oelsner qui révéla à Saint-Simon l'influence scientifique et philosophique des Arabes sur le Moyen Age occidental. « Les Euro-

péens formant l'avant-garde scientifique de l'espèce humaine ont suivi la direction donnée par Socrate, jusqu'au moment où les Arabes ont imaginé de chercher les lois qui régissent l'Univers, en faisant abstraction de l'idée d'une cause animée le gouvernant. Les Arabes ont guidé l'esprit humain dans le pays des découvertes jusqu'au xvᵉ siècle, époque à laquelle les Européens ont chassé les Arabes d'Espagne et les ont devancés en intelligence par les efforts qu'ils ont faits pour découvrir une loi unique à laquelle l'univers fût soumis. » *Mémoire sur la science de l'homme*, p. 52-53. Grâce aux savants arabes, le Moyen Age réhabilité peut donc entrer dans le Tableau historique et y occuper la place que d'avance on lui destinait. La philosophie de l'histoire témoigne en faveur de la perfectibilité de l'esprit humain; mais les progrès de l'esprit humain ne se sont pas réalisés conformément au *Tableau* qu'en a esquissé Condorcet. Celui-ci n'a pas compris que l'analogie biologique donne seule à l'idée de progrès un caractère scientifique. *Lettres philosophiques et sentimentales*, p. 118. Le progrès de l'intelligence générale, dont l'histoire, correctement interprétée, marque les étapes, connaît les mêmes démarches, le même développement que le progrès de l'esprit individuel.

L'apport de Condillac est sans doute considérable; ce philosophe a bien étudié la genèse des facultés intellectuelles à partir de l'animalité, comme il a expliqué la genèse des idées à partir des sensations. Mais il ne sut pas reconnaître l'importance de la synthèse dans les démarches de l'esprit; il attribue à l'analyse, qu'il considère comme la seule opération générale de l'esprit, tout le progrès intellectuel. En réalité, estime Saint-Simon, le progrès de l'esprit se fait en deux mouvements complémentaires et tous deux également indispensables. « Par l'analyse, on remonte des faits particuliers au fait général; par la synthèse, on descend du fait général aux faits particuliers. » *Introduction aux travaux scientifiques*, p. 65-66. Et voilà un thème que Saint-Simon ne cessera plus d'exploiter et dont les saint-simoniens feront grand cas. Le *Tableau* de Condorcet présentait les progrès de l'esprit humain selon un ordre de perfectibilité continue et linéaire. Cette vue est écartée. Les démarches de l'esprit humain suivent un rythme alternatif, passages de l'analyse à la synthèse et de la synthèse à l'analyse, dont les phases successives déterminent les périodes caractéristiques de l'histoire. Il y a des périodes *a priori* ou organiques, ou synthétiques et des périodes *a posteriori* ou critiques, ou analytiques. Il suffit pour s'en convaincre de considérer l'histoire de l'humanité depuis qu'avec Socrate elle est sortie de l'enfance. Socrate fut le plus grand penseur, il est le premier des modernes, parce qu'il sut allier les deux méthodes analytique et synthétique. Avant lui « les idées n'ont été qu'accolées; il est le premier qui ait commencé à les lier systématiquement »; il le fit en utilisant l'idée de Dieu, qui devait, pendant de longs siècles, dominer la pensée et l'histoire comme « un instrument de combinaison scientifique ». Les disciples immédiats de Socrate se séparèrent : l'école de Platon « a adopté le mode des considérations à priori », tandis qu'Aristote et ses successeurs procédèrent selon une logique postérioricienne. Et cette dualité marque l'histoire. Une grande période organique correspond au triomphe du platonisme et de la synthèse chrétienne. La période critique, préparée par les savants arabes à partir du viiᵉ siècle, commence de régner en Occident vers le xiiᵉ siècle, grâce à l'introduction d'Aristote, qui rend la primauté à l'esprit postérioricien.

Depuis lors la synthèse chrétienne se dissout lentement, corrodée par la critique scientifique, mais « ce résultat n'est point un pas général ». Quelques grands esprits, dans cette phase postérioricienne de l'histoire, semblent pressentir l'avènement d'une synthèse nouvelle dont l'apparition constituera une découverte de premier ordre. Quel prodigieux résultat scientifique ne doit-on pas attendre de la fermentation causée par la Révolution française!

Dans la pensée de Saint-Simon, l'ère qui s'achève avec les modernes postérioriciens est celle qu'inaugura la synthèse socratique, platonicienne et chrétienne, commandée par l'idée de Dieu. Il appartient à un nouveau Socrate, puisque aujourd'hui l'humanité a atteint sa pleine maturité, de créer pour deux mille ans une nouvelle synthèse, purifiée de toute trace d'imagination, riche des analyses postérioriciennes élaborées depuis six siècles, positive et forte par l'excellence de son principe organique : la loi de Newton généralisée. Ce sera, on s'en doute, l'ère saint-simonienne.

2. *L'industrialisme de Saint-Simon.* — Au xixᵉ siècle, des saint-simoniens s'illustreront par la conception et la réalisation de grands travaux. Mais l'industrialisme de Saint-Simon est d'une autre sorte. Brasseur d'affaires plus qu'industriel, notre philosophe a le génie de la spéculation : il exploite l'idée du jour, la faveur des circonstances; il ne dirige pas les entreprises, il s'y « intéresse », il y voit l'occasion de placements. Son unique réussite nous le montre sous l'aspect d'un marchand de biens.

De fait, l'industrialisme qui nous intéresse chez Saint-Simon ne dépend en rien des expériences qu'il fit en Amérique, en Espagne ou en France pendant la tourmente révolutionnaire. Comme on pouvait s'y attendre, l'industrialisme est chez lui systématique et positif; c'est une doctrine expressément liée à la philosophie saint-simonienne de la science et de l'histoire.

Dès 1803, pour l'auteur des *Lettres d'un habitant de Genève*, la caractéristique essentielle de la science était de prévoir et de pouvoir être vérifiée : « Un savant est un homme qui prévoit. » Les savants n'ont pas de meilleur titre de gloire que « les vérifications qui se font de leurs opinions. » Il faut, pour interpréter correctement ces textes, les rattacher au grand courant utilitaire qui colore la pensée du xviiiᵉ siècle anglais et français. Les discussions relatives à la dérogeance (*La noblesse commerçante*, 1756), les polémiques sur le luxe, la condamnation de l'oisiveté, la réhabilitation des arts mécaniques et du travail manuel, l'idée nouvelle de philanthropie, et même peut-être l'imagerie maçonnique de l'« atelier », sans parler des considérations sur la valeur et l'utilité que développent inlassablement physiocrates français et économistes anglais, signalent le règne d'une morale nouvelle, d'autant plus tyrannique qu'elle est assimilée inconsciemment. C'est une morale anti-ascétique, hostile à la contemplation, une morale de la prospérité. La vertu pour le xviiiᵉ siècle est la disposition à contribuer au bonheur d'autrui; si, dans le catalogue traditionnel des vertus, il s'en trouve une de laquelle résulte plus de mal que de bien, cette prétendue vertu n'est qu'un vice. Mais, dans la philosophie sensualiste régnante, pour Locke, Bentham, Helvétius, Saint-Lambert, Volney, est bon ce qui est utile et bienfaisant. Du reste, la vérité même, en son essence, se définit par l'utilité : pour les encyclopédistes, la recherche désintéressée n'est qu'un pis-aller, à défaut de recherches utiles. Et d'Alembert tente même d'expliquer par une utilité possible, éventuelle, l'agrément des recherches simplement curieuses. Saint-Simon fait écho à tout son siècle lorsqu'il salue dans les applications industrielles l'intention profonde de la science, et dans le *producteur* le chef de l'atelier scientifique.

En outre, la promotion de l'industrie et des industriels s'intégrait dans l'esprit de Saint-Simon à un tableau systématique de l'histoire. Dans une série de lettres, publiées en 1821, sous le titre de *Système industriel*, Saint-Simon interprète l'histoire à la lumière du développement industriel. De quoi s'agit-il aujourd'hui? De terminer la Révolution. Mais la Révolution, si l'on veut la comprendre profondément est un mouvement plusieurs fois séculaire tendant à rendre la domination aux véritables producteurs. La féodalité militaire et terrienne avait pendant cinq siècles servi les forces productrices. Mais au XIe siècle, apparaissent les communes, appuyées sur le roi, détachées de la terre, désireuses de paix. L'économie se différencie : en face et aux dépens de la propriété terrienne, s'élève une économie commerciale et bientôt industrielle dont la concurrence se fait de jour en jour plus pressante. Le féodal devient l'oisif; noble et inutile deviennent synonymes. La Révolution ne fait que consacrer la ruine du régime féodal. Après quelques soubresauts, la société nouvelle doit se constituer organiquement par l'avènement politique de la classe industrielle, la seule qui travaille positivement et utilement au bonheur physique et moral de l'humanité. Tous les plans de réorganisation sociale que Saint-Simon proposa successivement au Premier consul, à l'empereur et au roi tendent à reconstituer sur des bases scientifiques et positives un nouveau pouvoir spirituel dont la tâche théorique devait consister à « bien comprendre les effets de la pesanteur universelle », mais dont la tâche pratique devait être de « concilier les intérêts des peuples ». Alors seulement serait achevée « une révolution dont le but était manifestement l'organisation d'un régime économique et libéral ayant pour objet direct et unique de procurer la plus grande source de bien-être possible à la classe laborieuse et productrice, qui constitue, dans notre état de civilisation, la véritable société. » *Système industriel*, p. 26.

On ne peut voir qu'une boutade dans la fameuse *Parabole* (1819), mais elle est parfaitement significative : « Nous supposons que la France perde subitement ses cinquante premiers physiciens, ses cinquante premiers peintres, ses cinquante premiers poètes, etc. (suit la nomenclature), en tout les trois mille premiers savants, artistes et artisans de France. Comme ces hommes sont les Français les plus essentiellement producteurs, ceux qui donnent les produits les plus imposants, ceux qui dirigent les travaux les plus utiles à la nation, et qui la rendent productive dans les beaux-arts et dans les arts et métiers, ils sont réellement la fleur de la société française; ils sont de tous les Français les plus utiles à leur pays, ceux qui lui procurent le plus de gloire, qui hâtent le plus sa civilisation et sa prospérité. Il faudrait à la France au moins une génération entière pour repousser ce malheur; car les hommes qui se distinguent dans les travaux d'une utilité positive sont de véritables anomalies, et la nature n'est pas prodigue d'anomalies, surtout de cette espèce.

« Passons à une autre supposition. Admettons que la France conserve tous les hommes de génie qu'elle possède dans les sciences, dans les beaux-arts, et dans les arts et métiers; mais qu'elle ait le malheur de perdre le même jour, Monsieur, frère du roi, Mgr le duc d'Angoulême, Mgr le duc de Berry, Mgr le duc d'Orléans, Mgr le duc de Bourbon, Mme la duchesse d'Angoulême, Mme la duchesse de Berry, Mme la duchesse d'Orléans, Mme la duchesse de Bourbon et Mlle de Condé. Qu'elle perde en même temps tous les grands officiers de la couronne, tous les ministres d'État, tous les maîtres des requêtes, tous les maréchaux, tous les cardinaux, archevêques, évêques, grands-vicaires et chanoines, tous les préfets et sous-préfets, tous les employés dans les ministères, tous les juges, et en sus de cela, les dix mille propriétaires les plus riches parmi ceux qui vivent noblement. Cet accident affligerait certainement les Français, parce qu'ils sont bons, parce qu'ils ne sauraient voir avec indifférence la disparition subite d'un aussi grand nombre de leurs compatriotes. Mais cette perte de trente mille individus, réputés les plus importants de l'État, ne leur causerait de chagrin que sous un rapport purement sentimental, car il n'en résulterait aucun mal pour l'État. D'abord par la raison qu'il serait très facile de remplacer les places qui seraient devenues vacantes. Il existe un grand nombre de Français en état d'exercer les fonctions de frère du roi aussi bien que Monsieur; beaucoup sont capables d'accaparer les places des princes tout aussi convenablement que Mgr le duc d'Angoulême, Mgr le duc d'Orléans, etc. Les antichambres du château sont pleines de courtisans, prêts à occuper les places des grands officiers de la couronne; l'armée possède une grande quantité de militaires aussi bons capitaines que nos maréchaux actuels. Que de commis valent nos ministres d'État! Que d'administrateurs plus en état de bien gérer les affaires des départements que les préfets et sous-préfets présentement en activité! Que d'avocats aussi bons jurisconsultes que nos juges! Que de curés aussi capables que nos cardinaux, que nos archevêques, que nos évêques, que nos grands vicaires et que nos chanoines! Quant aux dix mille propriétaires, leurs héritiers n'auraient besoin d'aucun apprentissage pour faire les honneurs de leurs salons aussi bien qu'eux. »

Comme on l'a remarqué bien des fois, plusieurs des idées qui bouillonnaient dans l'esprit de Saint-Simon furent appelées à un grand avenir : l'interprétation matérialiste et économique de l'histoire; l'idolâtrie de la science, avec la manie de tout réduire en système; l'opposition des classes, non certes des capitalistes contre les prolétaires, mais des travailleurs contre les oisifs, avec l'éviction nécessaire de la première par la seconde; l'idée d'une forme de pouvoir autoritaire et anti-libérale fondée sur la hiérarchie des capacités; l'idée d'une politique nationale et internationale renonçant aux entreprises militaires, adonnée aux travaux d'amélioration économique et sociale et plus occupée d'administrer les choses que de gouverner les hommes. En tout cela, rien de spécifiquement socialiste, encore que plusieurs courants socialistes, les courants évolutionniste, autoritaire, étatiste, matérialiste, présentent des traits analogues.

3. *L'idée religieuse chez Saint-Simon.* — On peut douter que Saint-Simon ait cru en Dieu. M. Maxime Leroy insiste beaucoup sur ce point : « Contrairement à l'opinion courante, qui remonte aux saint-simoniens d'après la mort du maître, Saint-Simon n'est pas un mystique..., c'est un laïque, un homme préoccupé de science, de lois vidées de métaphysique, féru d'explications positives... Laïque sans doute; mais homme enthousiaste? Ne soyons pas dupes de certains propos où il parle comme envoyé de Dieu; ils dépassent sa vraie pensée... C'était un fantaisiste. Il a dit çà et là : « Je crois en Dieu »; mais nous savons, par son ami et ennemi le comte de Redern, qu'il passait couramment pour athée. Il prenait ses sûretés... » *Bulletin de la société française de philosophie.* Séance du 7 février 1925.

M. Leroy désire venger Saint-Simon de la réputation posthume que lui valut la ferveur sentimentale des saint-simoniens. Leur maître était un « homme raisonnable », sans exaltation : « L'exaltation ardente et vraie est chez les disciples. Ses disciples, d'abord Olinde Rodrigues, ont tiré une véritable religion, un

culte de son *Nouveau christianisme :* mais ils les en ont tirés contrairement aux desseins alors avoués de Saint-Simon, car il a lui-même appelé les dogmes et les cultes des « accessoires » et des « minuties ». Le *Nouveau christianisme* annonce le socialisme; c'est l'exposé d'une théorie bien terrestre, bien laïque. » Voilà, croyons-nous, le point essentiel. M. Leroy fait de Saint-Simon un esprit areligieux parce qu'il voit en lui, d'ailleurs à juste titre, le héraut d'un idéal terrestre, sans au-delà, sans relation aucune avec le surnaturel. Le raisonnement ne fait-il pas trop bon marché de cette affirmation solennelle de Saint-Simon : « La religion ne peut disparaître du monde : elle ne peut que se transformer »?

Sans être plus originale qu'en d'autres domaines, la pensée de Saint-Simon en matière religieuse offre une certaine complexité. Un trait en est demeuré ferme du début à la fin de sa carrière philosophique : la conviction, fondée sur une sorte d'évidence aveuglante, que l'ère chrétienne est achevée; les raisons qu'il donne de cette décadence ne se présentent qu'ensuite. Sans doute. peut-on admettre que, dès l'enfance, Saint-Simon avait rejeté toute croyance chrétienne positive; pendant toute sa jeunesse et pendant sa vie d'affaires. la cause demeura entendue; nulle question ne se posant, il n'eut pas à s'expliquer à lui-même ni aux autres les raisons de son attitude. Mais lorsqu'il fit profession de philosophe, Saint-Simon dut prendre position à l'égard du fait religieux. Et l'on constate ici une évolution de sa pensée.

Tout d'abord, pendant les deux premières phases de sa carrière de penseur, il s'efforça d'*expliquer* la religion comme un phénomène passé et dépassé, qu'avait justifié la situation d'une humanité encore en enfance mais dont la disparition, d'ailleurs considérée comme acquise. devait suivre la croissance naturelle et le progrès de l'humanité.

Puis, dans ses dernières années, Saint-Simon adopta à l'égard de la religion une attitude nouvelle, qui caractérise la troisième phase de sa réflexion philosophique. L'expérience, le spectacle des événements, le désir d'exercer une action réformatrice, lui révélèrent l'insuffisance de la science et de l'industrie et la nécessité, pour ébranler et conduire les hommes, de faire appel aux forces sentimentales. La religion, considérée par lui comme le ressort le plus profond et le plus efficace du progrès moral, ne devait donc plus, dans sa pensée, disparaître, mais seulement évoluer; il s'agissait désormais, non plus de la remplacer, mais bien de l'amener au degré de perfection et de pureté convenable à une humanité adulte.

a) Première attitude : Dieu remplacé par la gravitation universelle. — Dans l'*Introduction aux travaux du XIXe siècle*, Saint-Simon nuance d'un regret et d'une critique l'éloge qu'il fait de Condorcet. Pour avoir exagéré l'application du « principe de perfectibilité », ce philosophe n'a pas su comprendre les âges de chrétienté, s'est livré trop facilement à des diatribes contre les rois et les prêtres, a oublié les bienfaits de la religion catholique, par qui furent restaurées en Europe les mœurs civilisées des Romains, et qui a défriché et assaini nos régions. En réaction contre cette attitude sectaire, Saint-Simon prétend insérer le fait religieux dans la trame de sa synthèse organique. Pour cela, il faut expliquer la religion et lui faire une place dans la philosophie de l'histoire. C'était une préoccupation chère à Saint-Simon; elle figure dans le programme d'études qu'il se fixa dès 1798, sous l'inspiration du Dr Burdin. L'autorité de Dupuis, qui venait de publier l'*Origine de tous les cultes ou Religion universelle* y est invoquée, ainsi qu'en d'autres rencontres, à l'appui d'une thèse « démontrée jusqu'à l'évidence », selon laquelle les religions ne font qu'exprimer en la matérialisant sous le voile des symboles, la synthèse des connaissances scientifiques.

Le monothéisme occidental naquit donc, selon Saint-Simon, lorsque Socrate unifia toutes les connaissances de son temps sous l'idée de Dieu, qui depuis lors demeura comme « un instrument de combinaison scientifique ». Dieu se trouve comme postulé par le fonctionnement naturel de l'esprit humain. Philosopher revient à systématiser, et l'idée de Dieu, depuis Socrate, a servi de clef de voûte provisoire à une systématisation philosophique. Avant cette systématisation, les dieux représentaient les forces de la nature, éparses, de même que les idées philosophiques n'étaient « qu'accolées ». Lorsque l'esprit s'élève à l'idée d'une seule cause, lorsqu'il embrasse « d'un seul coup d'œil tout l'horizon scientifique », on peut dire que la « science générale » est fondée. Peu importe que l'on donne à cette clef de voûte, à ce principe et à cette cause unique le nom de Dieu.

Il est naturel que la connaissance plus approfondie de la nature se traduise aujourd'hui en une formule plus parfaite que l'idée de Dieu. Le fossé qui s'élargit entre l'état de la science et le système religieux chargé de l'exprimer condamne définitivement les prêtres déistes : ceux-ci exerçaient un pouvoir légitime, c'est-à-dire utile, lorsqu'ils étaient savants et qu'ils traduisaient correctement, sous leurs symboles cultuels et dogmatiques, les connaissances acquises de leur temps. Mais, depuis la Renaissance, il est manifeste que la religion s'est séparée de la science : le clergé officiel est ignorant, et son message religieux n'exprime plus qu'un système scientifique périmé et dépassé. Quant aux savants, ils sont laïques, et l'heure n'est pas encore venue où ils assumeront les fonctions sacerdotales : « Je vois bien clairement que le pouvoir des théologiens passera dans les mains des physiciens et qu'il se revivifiera à cette époque; mais je ne suis nullement en état de dire quand ce passage aura lieu ni de quelle manière il s'opérera. » *Introduction aux travaux du XIXe siècle*, p. 226. En attendant, Saint-Simon décrit complaisamment les bienfaits de cette régénération : « A cette époque, tous les savants marquants seront membres du clergé, et toute personne qui se présentera à l'ordination ne sera faite prêtre qu'après avoir subi un examen qui constatera qu'elle est au courant des connaissances acquises sur la physique des corps bruts et sur celle des corps organisés. » *Mémoire sur la science de l'homme*, p. 28. Et voici un aperçu très savoureux des nouvelles fonctions pastorales : « Qu'on se représente pour un moment le sacerdoce placé entre les mains du corps de lettrés laïcs occupé de la culture des sciences mathématiques et physiques, on sentira qu'un clergé ainsi composé serait fort considéré et qu'il serait fort utile. Un curé de campagne sachant la géométrie, la physique et la physiologie peut incontestablement être très utile à ses paroissiens. Un arpentage termine souvent une querelle; un physicien ne fait pas sonner les cloches pendant que les nuées sont chargées d'électricité. Un chimiste qui veut faire curer un puits dont l'atmosphère lui est suspecte, y descend une chandelle allumée avant que d'y faire descendre un homme; un physiologiste trouve souvent d'heureuses applications à faire de ses connaissances en hygiène. » *Introduction aux travaux*, p. 225-226.

La religion ne fait donc que suivre et illustrer les progrès de la science et c'est pourquoi l'idée de Dieu doit disparaître devant le principe suprême qui se cachait sous les apparences imaginaires de la divinité : le principe de la gravitation universelle précisé et enrichi par Saint-Simon. Ce principe ne supprime Dieu que pour le remplacer : aussi, dans son athéisme, notre philosophe ne laisse-t-il pas de conserver une

religion. Il vénère et cultive l'ordre général des choses, dont l'expression est une loi, qui n'a pour dogmes que la science et qui n'impose d'autres pratiques morales et rituelles que les applications industrielles du dogme scientifique. Pendant cette phase de sa carrière, Saint-Simon se fit une religion de son rationalisme et prit pour idole la Nature mesurée par la science.

b) Deuxième attitude : Le nouveau christianisme. — C'est la seconde attitude adoptée par Saint-Simon à l'égard du fait religieux qui caractérise la troisième et dernière phase de sa réflexion philosophique. Jusque là, en dépit de ses préoccupations scientistes et industrialistes, le réformateur avait conservé assez de clairvoyance pour reconnaître les services rendus dans le passé par l'idée de Dieu et par l'établissement chrétien; aussi bien, son caractère le détournait-il d'un sectarisme sans grandeur et de certaines basses querelles où s'avilissait la haine de l'Infâme. Mais il gardait l'illusion de croire que l'on pourrait désormais appliquer directement à la morale et à la politique les règles de la philosophie positive, ou de la science générale. Si la science était parfaitement généralisée, si les savants avaient en mains le pouvoir spirituel, il allait de soi que la religion, expression systématique de la science, et que la morale, application des vérités scientifiques à la conduite humaine, atteindraient leur perfection.

L'expérience ébranla cette confiance. Quand Saint-Simon avait pressé les savants de renoncer aux étroitesses de la spécialisation et de mettre en commun leurs efforts pour construire une synthèse totale, les savants s'étaient montrés peu enthousiastes, à peine attentifs. On pressent, dès 1813, cette déception qui dicta une virulente apostrophe aux physiciens. *Mémoire sur la science de l'homme*, p. 31. Ayant donné congé aux physiciens, Saint-Simon compte sur les physiologistes. Eux seuls peuvent mettre sur pied la morale et la politique positives, se faire entendre de leurs compatriotes en leur apportant « des idées claires sur les moyens d'améliorer leur sort », « substituer à la crainte de l'enfer la démonstration physiologiste que celui qui cherche son bonheur dans une direction qu'il sait être nuisible à la société est toujours puni par un effet inévitable des lois de l'organisation ». *Ibid.*, p. 126-127. Mais ici autre déception. Car le temps presse; la situation est trop critique pour que l'on s'attarde à élaborer en détail la démonstration physiologique de la morale et de la politique nouvelles. Il faut agir, entraîner, réorganiser la société européenne, et pour cela « faire marcher la pratique avant la théorie ». *Travail sur la gravitation*, p. 248.

Alors intervient une conception nouvelle de la religion qui va se développer dans l'esprit de Saint-Simon et trouver son expression dans le *Nouveau christianisme*. La religion n'est plus l'explication pure et simple, la formule synthétique de la vérité scientifique généralisée, mais un des systèmes d'application pratique de cette vérité, lorsqu'elle s'adresse à la multitude des hommes incapables de s'élever à la science générale. La religion se trouve donc parfaitement justifiée et son rôle précisé. On aura toujours besoin de donner aux formules scientifiques le caractère de « doctrine publique » (d'idéal collectif, dirions-nous aujourd'hui); de matérialiser, d'incarner les systèmes philosophiques pour leur procurer un rayonnement efficace dans la société. Les vérités scientifiques doivent donc devenir religieuses, revêtir « des formes qui les rendent sacrées, pour être enseignées aux enfants de toutes les classes et aux ignorants de tous les âges ». *Introduction aux travaux*, p. 215. Opportunisme? Sans aucun doute. Mais opportunisme que Saint-Simon va légitimer, en régularisant la fonction religieuse et en lui découvrant une nécessité sociale.

Car il est normal que la vérité scientifique élaborée par le corps des savants, qui est en même temps le corps des prêtres, ne se communique que lentement au peuple. La doctrine publique ne coïncide donc jamais parfaitement avec la vérité scientifique; alors que les savants ont déjà élaboré une nouvelle synthèse, le vulgaire adhère encore à l'ancienne, représentation inférieure de la vérité. Le rôle *sacerdotal* des savants consiste à faire descendre peu à peu, par une *pédagogie dogmatique et cultuelle*, dans l'esprit du peuple, des idées religieuses aussi vraies (scientifiques) que possibles, mais toutefois suffisamment accessibles pour que ces idées nouvelles fécondent pratiquement la vie de l'humanité. Malheur aux peuples qui rejetteraient les conceptions religieuses anciennes au nom d'une science nouvelle, avant que celle-ci ait pu trouver son vêtement religieux adéquat et efficace.

Le nouveau christianisme « était destiné à faire partie du deuxième volume des *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles* ». L'intention de la brochure est constructive : « Rappeler les peuples et les rois au véritable esprit du christianisme. » Mais la partie critique en est considérable, car il s'agit de montrer que les ministres des différentes sectes chrétiennes qui se regardent réciproquement comme hérétiques, « le sont tous à des degrés différents, *dans le sens vrai et moral* du christianisme ». L'auteur s'attend à des plaintes et à des accusations de ce côté. Mais ce n'est pas principalement à eux que s'adresse cet écrit, « il s'adresse à tous ceux qui, classés, soit comme catholiques, soit comme protestants luthériens, ou protestants réformés, ou anglicans, soit même comme israélites, regardent la religion comme ayant pour objet essentiel la morale. » L'ouvrage prend la forme d'un dialogue entre le novateur et le conservateur. Répondant aux questions de ce dernier, le novateur affirme clairement sa foi en Dieu et en l'origine divine de la religion chrétienne. Mais il distingue aussitôt dans la religion chrétienne ce que Dieu a dit personnellement et qui n'est point susceptible de progrès, de ce que le clergé a dit au nom de Dieu et qui compose une science susceptible de perfectionnement, comme toutes les autres sciences humaines.

Ce qu'il y a de divin dans la religion chrétienne ne peut être qu'un principe rigoureusement unique. « Ce serait un blasphème de prétendre que le Tout-Puissant ait fondé sa religion sur plusieurs principes. » Or, voici le principe sublime qui renferme tout ce qu'il y a de divin dans la religion chrétienne : *Les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres.* Et le novateur de gloser : « D'après ce principe que Dieu a donné aux hommes pour règle de leur conduite, ils doivent organiser leur société de la manière qui puisse être la plus avantageuse au plus grand nombre; ils doivent se proposer pour but dans tous leurs travaux, dans toutes leurs actions, d'améliorer le plus promptement et le plus complètement possible l'existence morale et physique de la classe la plus nombreuse. Je dis que c'est en cela et en cela seulement que consiste la partie divine de la religion chrétienne. » Or il se trouve que les véritables chrétiens, depuis le XV[e] siècle, c'est-à-dire ceux qui tiennent et appliquent ce principe, appartiennent presque tous à la classe des laïques. Il n'y a plus de clergé chrétien. Les clergés officiels sont tous hérétiques « puisque leurs opinions, leurs morales, leurs dogmes et leurs cultes se trouvent plus ou moins en opposition avec la morale divine; le clergé qui est le plus puissant de tous est aussi celui de tous dont l'hérésie est la plus forte. » *Ibid.*, p. 11-15.

Cependant, au conservateur inquiet, le novateur affirme sa confiance dans l'avenir du christianisme :

celui-ci deviendra nécessairement la religion universelle et unique, car « la morale la plus générale, la morale divine, doit devenir la morale unique; c'est la conséquence de sa nature et de son origine ». Mais à une condition, savoir que le principe sublime du christianisme : *Les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres*, soit accepté et présenté comme le but de tous les travaux religieux, sous une forme accessible et pratique. « Ce principe régénéré sera présenté de la manière suivante : *La religion doit diriger la société vers le grand but de l'amélioration la plus rapide possible du sort de la classe la plus pauvre.* » *Ibid.*, p. 20.

Ainsi Dieu existe, il y a une religion divine. Mais tout ce que l'on sait de divin se ramène pratiquement à ce principe philanthropique. Or, ce principe n'est nulle part clairement recommandé dans « la totalité des ouvrages écrits sur le dogme catholique avec approbation du pape et de son sacré collège », ni dans « la totalité des prières consacrées par les chefs de l'Église, pour être récitées par les fidèles, tant laïques qu'ecclésiastiques »; « on reconnaît que le sacré collège a dirigé tous les fidèles vers un même but; mais il est évident que ce but n'est point le but chrétien, c'est un but hérétique; c'est celui de persuader aux laïques qu'ils ne sont point en état de se conduire par leurs propres lumières et qu'ils doivent se laisser diriger par le clergé, sans que le clergé soit obligé de posséder une capacité supérieure à celle qu'ils possèdent. » *Ibid.*, p. 28.

Le clergé ne connaît que la théologie, c'est-à-dire « la science de l'argumentation sur les questions relatives au dogme et au culte ». Mais si le dogme et le culte offrent une grande importance aux yeux des clergés hérétiques, un clergé vraiment chrétien doit « ne considérer le culte et le dogme que comme des accessoires religieux, ne présenter que la morale comme véritable doctrine religieuse, et n'employer le dogme et le culte que comme des moyens souvent utiles pour fixer sur elle l'attention de tous les chrétiens. » *Ibid.*, p. 30.

L'hérésie de l'Église romaine éclate à tous les yeux, puisque les États pontificaux sont, en Europe, ceux où l'administration des intérêts publics est la plus vicieuse et la plus antichrétienne : marais pestilentiels, insuffisance de l'agriculture et de l'industrie; les pauvres qui manquent de travail. *Ibid.*, p. 33-34. Enfin l'Église romaine s'est révélée hérétique en ce qu'elle a consenti « à la formation de deux institutions diamétralement opposées à l'esprit du christianisme, celle de l'Inquisition et celle des jésuites... L'esprit de l'Inquisition est de despotisme, de violence et d'avidité; celui de la corporation des jésuites est d'égoïsme et de ruse. Les condamnations prononcées par l'Inquisition n'ont jamais eu pour motif que de prétendus délits contre le dogme ou contre le culte, qui n'eussent dû être considérés que comme des fautes légères. » Quant à l'institution jésuitique, elle tend elle aussi à rétablir la prépondérance du culte et du dogme sur la morale, « prépondérance qui avait été anéantie par la Révolution ».

En critiquant la Réforme, Saint-Simon est amené à expliquer ses vues sur le culte chrétien, ensemble des moyens et des circonstances les plus favorables pour faire comprendre aux fidèles le principe essentiel de la religion chrétienne et pour les inciter à mettre ce principe en pratique : par là se justifie la prédication éloquente de la morale; de là découle le rôle des hymnes liturgiques, propres à être récitées en chœur, de manière à rendre tous les fidèles prédicateurs à l'égard les uns des autres; de là encore il s'ensuit que les sculpteurs et les peintres devront représenter à tous les yeux le tableau des actions éminemment chrétiennes, que « les architectes doivent construire des temples de manière que les prédicateurs, que les poètes et les musiciens, que les peintres et les sculpteurs puissent à volonté faire naître dans l'âme des fidèles les sentiments de la terreur ou ceux de la joie et de l'espérance ». *Ibid.*, p. 70.

De son côté le dogme, aujourd'hui, « ne doit plus être conçu que comme une collection de commentaires ayant pour objet des applications générales de ces considérations et de ces sentiments aux grands événements politiques qui peuvent survenir, ou pour objet de faciliter aux fidèles les applications de la morale dans les relations journalières qui existent entre eux ». *Ibid.*, p. 76.

Saint-Simon a systématisé, somme toute, la religion utilitaire, dite positive. Le nom de Dieu, le nom du Christ figurent sur le fronton du temple; mais le nouveau pontife est désespérément enfermé dans l'horizon terrestre. La religion devient une pédagogie comme une autre, à l'usage des esprits mineurs, et qui apprend aux hommes à s'installer ici-bas. A cette religion, fait défaut le sens même de la religion.

II. La famille saint-simonienne (1825-1864). — 1° *Le « Producteur »* (1825-1826). — Le *Nouveau christianisme* est le testament spirituel légué par Saint-Simon à ses fidèles. Quand ceux-ci, au lendemain de la mort de leur maître, décidèrent d'entretenir sa mémoire et d'approfondir son enseignement, il n'est pas douteux qu'ils s'appliquèrent surtout à méditer cet ouvrage. Cependant les disciples les plus chers, Olinde Rodrigues, Léon Halévy, le docteur Bailly, Duvergier, bientôt Barthélemy-Prosper Enfantin, puis Saint-Amand Bazard, s'attachèrent d'abord à réaliser un projet qu'avait fort encouragé Saint-Simon : la publication du *Producteur*.

C'est le 22 mai qu'on avait accompagné le convoi du maître au Père-Lachaise; le 1er juin était constituée la société par actions qui devait publier le journal. Celui-ci n'était pas un organe proprement saint-simonien; c'est seulement en mai 1826 que Saint-Simon y est nommé, et en même temps reconnu comme maître. Les idées émises par le *Producteur, journal philosophique de l'industrie, des sciences et des beaux-arts*, pendant les deux années qu'il vécut, ne se présentent pas sous la forme d'un système. C'est plutôt un état d'esprit, qui n'a rien de spécifiquement saint-simonien. Il est même frappant d'y voir toujours exposées des conceptions purement philosophiques, économiques, industrielles, sans allusion au dernier état de la pensée de Saint-Simon, aux conceptions religieuses. L'avenir de l'humanité est « à l'état industriel »; il s'agit d'exploiter le globe par l'activité matérielle, intellectuelle et morale, sous la direction de savants et par le moyen d'une organisation industrielle et économique dont voici les principaux traits : baisse progressive et disparition finale de l'intérêt; organisation d'un système de banques mettant en contact capitalistes et industriels; suppression de l'impôt remplacé par l'emprunt sans amortissement; élimination de la concurrence; disparition prochaine de la liberté de conscience, considérée comme un pis-aller provisoire, en attendant l'établissement définitif de l'état positif. Voir l'art. Socialisme.

Lorsque l'impécuniosité et la fatigue des rédacteurs condamnèrent le *Producteur* à disparaître, en octobre 1826, on aurait pu croire à la fin du saint-simonisme. Mais c'eût été négliger la force des liens noués entre les fidèles. En fait, ne cessait que la phase *philosophique* du saint-simonisme. Indépendamment du travail de rédaction auquel les astreignait la publication du journal, les saint-simoniens avaient lu et médité ensemble les doctrines de leur maître. C'est de cet échange fraternel que naquit la doctrine dite

de Saint-Simon, plus exactement la doctrine saint-simonienne.

En janvier 1832, présentant au public le *Nouveau christianisme*, Enfantin marquera très justement la dette et l'originalité de l'école à l'égard du maître. « Voilà la dernière parole de notre maître; ...c'est en elle que nous avons puisé la vie *religieuse* qui nous anime. c'est dans ce premier livre de *l'humanité nouvelle* que nous avons appris ce que nous enseignons progressivement au monde. » Mais il ajoute : « Nous ne sommes pas comme les chrétiens avec leur Évangile, comme les mahométans avec le Coran, comme les Juifs et les Indiens avec leurs livres saints, tous prosternés devant une lettre morte, immuable comme l'éternité : nous sommes par Saint-Simon les hommes du *progrès* et, si nous reproduisons *textuellement* l'œuvre de notre maître, ce n'est point par un superstitieux respect pour les *perfections* de la parole du révélateur. » *Nouveau christianisme*, p. v et vi.

M. Bouglé a bien vu comment ce cercle de disciples s'est transformé en une Église, par l'élaboration progressive d'un dogme nouveau. Du reste, la nature même des écrits de Saint-Simon, fragmentaires, souvent apocalyptiques, toujours plus riches de pressentiments que de clartés, requérait cette sorte d'exégèse, tendancieuse, créatrice. Aussi, après ce que les saint-simoniens appelèrent la phase philosophique, s'ouvrit la phase « apostolique » du mouvement.

2° *L'apostolat doctrinal* (1826-1830). — Les deux principaux responsables de cette évolution furent Enfantin et Bazard, deux esprits très différents, les deux « Pères » du saint-simonisme, les deux pontifes de la nouvelle Église.

Enfantin n'avait vu qu'une fois, incidemment, Saint-Simon. Il ne se rallia au groupe qu'après la mort du maître. Mais son charme fascinant, la noblesse expressive de son visage, sa générosité communicative et sa puissance de sympathie lui assurèrent très vite un rôle personnel de premier plan. La doctrine s'en trouva marquée. Fils de banquier, polytechnicien, soldat, il s'était après Waterloo jeté dans une vie errante et active; esprit très ouvert, il avait soif d'idées et s'était fougueusement adonné aux études économiques et sociales.

Non moins passionné, mais esprit plus lucide, caractère énergique et audacieux, Bazard complétait admirablement Enfantin. Il s'était mêlé aux luttes politiques en fondant, avec l'ex-carbonaro Dugied, avec Buchez et Flottard, la Charbonnerie française. L'échec de ses complots, la réflexion modifièrent ses idées sans étouffer ses aspirations et il se trouvait en 1825 intellectuellement disposé à recevoir le message de Saint-Simon.

De 1826 à 1828, le saint-simonisme se constitue donc en doctrine et s'étend sans bruit : les fidèles se réunissent pour discuter, pour s'instruire; ils conversent, ils correspondent avec leurs amis, surtout avec les jeunes et bientôt ils ont la joie de conquérir de nouveaux adeptes. La propagande portée par Enfantin à l'École polytechnique fournit les premières recrues. Cette circonstance doit être notée, car elle engage l'avenir et la fécondité du saint-simonisme économique et industriel.

En dépit ou peut-être à cause même de son succès, la propagande personnelle devenait insuffisante. Trop de curiosités étaient éveillées, bienveillantes ou malignes; les apôtres ne pouvaient plus se taire. L'exposition officielle et authentique de la doctrine fut une œuvre collective. Les anciens préparaient le fond, les plus jeunes, surtout Carnot, assumaient la rédaction, Bazard étant généralement le porte-parole de l'École. Les conférences furent données d'abord à la Caisse hypothécaire, puis, le succès exigeant un local plus vaste, dans la salle de la rue Taranne; on en publiait le compte rendu au fur et à mesure dans un petit périodique : l'*Organisateur;* mais en août 1830 paraissait le texte des dix-sept premières conférences en un volume intitulé : *Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première année*, 1829, avec une introduction due à Enfantin et une « lettre sur Saint-Simon » de Gustave d'Eichthal. Dès la fin du cours, on faisait imprimer le second volume : *Exposition de la doctrine de Saint-Simon. Deuxième année*, qui parut en décembre 1830. La doctrine est la même, mais sous l'influence croissante d'Enfantin, elle revêt, dans la seconde année, un caractère plus religieux.

La rédaction des conférences étant une œuvre collective, il est intéressant de noter quelle part y prirent les deux Pères saint-simoniens. Il n'est pas certain que Bazard, alors même qu'il exposait la doctrine oralement, y adhérait sans réserve ou du moins sans hésitation. Au cours d'une émouvante et décisive « réunion générale de la famille », en novembre 1831, Enfantin dira : « J'ai provoqué tout ce qui a été pensé, tout ce qui a été fait dans la doctrine; je l'ai provoqué devant la négation continuelle de Bazard, de Bazard qui, toujours, demandait du temps pour réfléchir. Ceci n'est point un blâme que je jette sur le passé : c'est une justice, c'est l'expression de la vérité. Le dogme a été posé; Bazard l'a combattu, et cependant Bazard l'a formulé, et il a su le formuler de manière à répondre à toutes les objections qu'il avait faites lui-même. » *Morale*, 1832. Certes, la sincérité est entière : toutefois l'on soupçonne dès maintenant entre les deux Pères une diversité de tempéraments qui, après avoir fécondé puissamment leur collaboration, devait aboutir à la crise et au schisme de 1831, lorsque fut soulevée la grave question de la femme. Mais pour l'instant, aucune ombre au tableau. L'unité de la famille est solide. Elle va même se renforcer par l'organisation de la hiérarchie saint-simonienne.

3° *La constitution hiérarchique et les prédications religieuses.* — Les premières années du saint-simonisme s'étaient écoulées dans l'étude et dans l'enseignement de la doctrine. Mais celle-ci retrouvait naturellement la pente qui, déjà chez Saint-Simon, l'avait fait glisser, sous couleur de synthèse organique, à une métaphysique panthéiste animée de sentimentalité religieuse. Toute la pratique sociale ancienne était rejetée, comme entachée de discordes antinomiques; et on la remplaçait par une religion fervente de la solidarité sociale. Bien entendu, Enfantin fut le premier à apercevoir, sinon à provoquer cette transformation nécessaire. Mais tous l'acceptaient et se préparaient à prêcher d'exemple. Car il ne suffit pas de faire savoir aux hommes divisés, avec l'*Exposition*, qu'il existe « un lien d'affection, de doctrine et d'activité qui doit les unir, les faire marcher en paix, avec ordre, avec amour, vers une commune destinée, et donner à la société, au globe lui-même, au monde tout entier, un caractère d'amour, de sagesse et de beauté ». Il faut travailler pratiquement à cette mission, commencer de *relier* les hommes entre eux; la *religion* seule peut organiser ce que les discussions théoriques ont divisé.

Bref, dans l'hôtel de la rue Monsigny qu'avait loué Enfantin, s'ébaucha une vie commune. Un groupement hiérarchique s'était déjà dessiné : le *Collège* était formé des anciens, tandis qu'un degré d'initiation élémentaire réunissait provisoirement les convertis. Mais l'organisation hiérarchique devait être plus poussée. Tout désignait Enfantin pour un premier rôle; cependant Bazard représentait l'autre élément, l'autre direction de la doctrine, la raison en face du sentiment. Les plus jeunes subissaient vivement l'influence d'Enfantin. Le jour de Noël 1829, le

Collège réuni acclama la dualité Bazard-Enfantin; on avait deux Pères suprêmes, dont la supériorité fut immédiatement sanctionnée par la «tradition vivante», le disciple chéri de Saint-Simon, O. Rodrigues. Ce fut l'occasion de quelques défections, car certains amis, plus philosophes que religieux, se retirèrent alors sans bruit, entre autres Buchez, suivi de presque toute l'ancienne équipe du *Producteur*.

L'attitude des deux Pères fut telle qu'on pouvait l'attendre. « Ouvre les yeux, écrivait Enfantin à sa cousine Thérèse Nugues, regarde celui que Dieu aime par-dessus tous les hommes, parce que c'est le plus aimant de tous; voici le chef, le roi, le pontife de la Jérusalem nouvelle; écoute-le sans crainte, suis-le avec amour. » Quant à Bazard, « il parlait autrement, note finement M. Charléty. Il n'était ni si beau, ni si confiant qu'Enfantin. Mais il avait le mérite d'être plus clair. « Nous ne sommes ni des supérieurs de capu- « cins, ni des colonels prussiens, et si nous n'avons pas, « dans le sens démocratique du mot, à rendre compte « de nos actes, nous avons l'obligation très réelle, sous « peine de déchéance, de nous faire aimer et compren- « dre. » (Lettre de Bazard à Rességuier.) Bazard était sans doute moins aimé que compris. Cela le mettait en grande infériorité vis-à-vis de son collègue. » Charléty, *Histoire du saint-simonisme*, p. 69-70.

En fait l'impulsion d'Enfantin s'exerça efficacement dans le sens de l'organisation communautaire et hiérarchique. Dans le beau logement de la rue Monsigny, s'inaugurait une vie de famille, marquée par l'entente la plus fraternelle et occupée aux plus nobles études. Une vraie tendresse unissait tous ces jeunes hommes, pour qui la tendresse constituait le lien social et religieux par excellence. Des solennités venaient rompre la monotonie du calendrier, qui fêtaient la collation des grades, le passage d'un degré à un autre, l'anniversaire du Père; c'était l'occasion de rites subtils, lourds de symbolisme. Aucune femme encore, dans la famille; seule la femme de Bazard, « la mère Bazard », comme on disait, venait assister aux réunions; mais elle se tenait dans une réserve discrète. Ce fut l'époque des plus brillantes conquêtes : Henri Fournel, Jean Reynaud, Michel Chevalier, venus de Polytechnique, sans parler des nombreux polytechniciens sympathisants, en correspondance suivie avec Enfantin. Le Play, les deux frères Isaac et Émile Pereire, Pierre Leroux, donnèrent alors leur adhésion.

Cette belle période de concentration, d'organisation intérieure est aussi l'ère des grandes prédications et des polémiques saint-simoniennes. Avec une éloquence et une sincérité dignes d'une meilleure cause, les saint-simoniens prêchèrent leur religion tant à Paris qu'en province et à l'étranger. Jusqu'en novembre 1831, les prédications eurent pour objet d'exposer et de commenter la doctrine, comme on l'avait fait rue Taranne en 1829-1830. L'enseignement central était dispensé dans la grande salle de la rue Taitbout, chaque dimanche, à un public nombreux et choisi. D'autres conférences, dans différents quartiers, avaient un caractère plus populaire. Dans le Midi, Montauban, Montpellier, Toulouse, reçurent un enseignement suivi. A Carcassonne, un prêtre catholique se convertit au saint-simonisme et expliqua publiquement les raisons qu'il avait de passer à ce nouveau christianisme. Limoges, Lyon, Meaux, Rouen, entendirent la parole. Deux missions furent envoyées dans l'Est et dans l'Ouest. Un essai sans lendemain fut tenté en Angleterre. La Belgique fut particulièrement bien traitée, avec des prédicateurs à Bruxelles, Liége, Huy, Verviers.

Cependant le *Globe*, journal libéral, siégeait dans la même rue Monsigny. Lorsque son gérant, Pierre Leroux, adhéra à la doctrine, le saint-simonisme disposa d'un quotidien pour sa propagande. Sur l'ordre de Bazard et d'Enfantin, Michel Chevalier assuma la direction du journal qui parut, après le 18 janvier 1831, avec le sous-titre : *Journal de la doctrine de Saint-Simon*. La carrière saint-simonienne du *Globe* (janvier 1831-avril 1832) fut courte mais des plus brillantes. Le but et les moyens essentiels de sa doctrine étaient exprimés en trois devises qui ornaient la première page : « Religion. Science. Industrie. Association universelle : Toutes les institutions sociales, doivent avoir pour but l'amélioration morale, intellectuelle et physique de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. — Tous les privilèges de naissance, sans exception, sont abolis. — A chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres. » Au nombre des études remarquables qui parurent dans le *Globe*, il faut citer tout d'abord une *Économie politique* d'Enfantin, publiée ultérieurement en brochure et qui constitue la charte économique de l'école. Opposant travailleurs et oisifs, mais classant comme oisifs tous les capitalistes, alors que Saint-Simon s'était contenté de désigner sous ce nom les propriétaires fonciers, Enfantin avouait son double objectif : l'amélioration morale, intellectuelle et physique des travailleurs et la déchéance progressive des oisifs. Pour atteindre ce double but, il envisageait la disparition de tous les privilèges, y compris l'héritage, ce qui devait évincer les oisifs et préconisait, quant aux travailleurs, le classement selon la capacité et la rétribution selon les œuvres, ce qui n'allait pas sans mettre en cause la notion courante de propriété. Par la plume d'Enfantin, le *Globe* exprimait aussi les conclusions saint-simoniennes dans les controverses soulevées à l'époque par les problèmes de l'amortissement, de l'emprunt, de la dette, de l'impôt, de la propriété mobilière et de l'organisation bancaire. La philosophie, l'éloquence, l'histoire, la politique, la poésie, n'étaient pas négligées au *Globe*. Les noms de Barrault, Michel Chevalier, Jean Reynaud, Pierre Leroux, Charles Duveyrier, donnent une idée de l'entrain, de la générosité, de l'audace, avec lesquels tous les problèmes étaient abordés et du succès que mérita une telle équipe.

Les controverses avec Auguste Comte, avec Charles Fourier, avec les libéraux comme avec les légitimistes, avec les catholiques comme avec les athées, fournirent aux saint-simoniens l'occasion de remuer une foule d'idées hardies, qui rendaient alors un son neuf et qui, depuis, n'ont plus cessé de retentir. Dédain de la politique pure ou abstraite; conception d'un gouvernement fort, autoritaire, animateur de la prospérité économique; orientation résolument sociale, mais nullement démocratique, nullement libérale, aussi peu formaliste que possible, de la fonction publique; préoccupations, toutes neuves alors, d'urbanisme; programme concret d'équipement industriel, commercial et bancaire de la nation; collaboration internationale pour relever le niveau de vie de l'humanité : tels sont les thèmes développés avec un talent et une fougue admirables par l'équipe du *Globe*. Tout cela est demeuré très actuel.

Mais toutes ces idées qui retiennent aujourd'hui encore l'attention des réformateurs et des hommes d'État étaient liées, dans l'esprit des saint-simoniens, à une synthèse métaphysique et religieuse des plus troubles; de cette source unique, commençaient de poindre un certain nombre d'idées inquiétantes, inséparables des premières dans la pure doctrine saint-simonienne, et qui devaient avant peu soulever des discussions au sein de la « famille » et y provoquer des schismes.

4° *Religion saint-simonienne*. — Le *Nouveau christianisme*, d'abord mal compris et vivement discuté de la part des fidèles, avait pris, grâce à Enfantin, une

importance de plus en plus considérable. Tandis que les exposés « extérieurs » se maintenaient volontiers au début sur le plan de l'économie et de la politique où ils rencontraient l'audience d'un public attentif et bienveillant, les discussions, à l'intérieur, portaient principalement sur l'aspect, ou plutôt sur le principe religieux de la doctrine. Ici régnait en maître incontesté l'enthousiaste Enfantin.

On sait que Saint-Simon louait fort le christianisme d'avoir restauré et maintenu jusqu'au xve siècle les droits de l'esprit, méconnus par le paganisme; mais il voyait dans l'ascétisme chrétien, dans la distinction des deux pouvoirs avec subordination du temporel au spirituel, dans l'opposition du sacré et du profane, un signe d'imperfection et une promesse de prochaine déchéance pour le christianisme. Il était dans le destin du saint-simonisme d'expliciter et de prêcher une religion nouvelle, capable de surmonter les dernières antinomies devant lesquelles la doctrine chrétienne avait dû s'arrêter. L'appétit de tout généraliser, le propos de tout unifier, devait conduire le saint-simonisme à un panthéisme religieux, comportant la divinisation de l'univers, l'ennoblissement de la nature et la réhabilitation, voire l'apothéose de la chair.

Cette tendance se fit jour dès le principe. Nous en avons un témoignage aussi candide que précis dans la correspondance de Gustave d'Eichthal avec John Stuart Mill et W. Eyton Tooke. G. d'Eichthal, nouvellement converti au saint-simonisme, expliquait la doctrine à ses amis anglais, avec l'ardeur d'un néophyte, mais, détail important, sous le contrôle constant des anciens et des « Pères ». Dans une lettre à G. d'Eichthal, Eyton Tooke avait noté finement, au sujet de l'école saint-simonienne : « Elle me paraît possédée de la manie d'une unité philosophique : pour elle, produire est l'unique but des hommes... L'école est inconsciemment influencée par l'esprit de secte. » J.-S. Mill, *Correspondance inédite avec d'Eichthal*, Paris, 1898, p. 35-36. D'Eichthal répond à Stuart Mill : « ...Vous (ainsi que Tooke) vous plaignez de ce que l'école assigne à la société un but *unique*, et que ce but soit la *production*. L'école dans sa pensée avait toujours compris avec la production matérielle, la production scientifique et la production dans les beaux-arts; elle a continuellement protesté que c'était ainsi qu'elle entendait le mot production, et Tooke l'a reconnu, en lui reprochant toutefois, *et avec raison*, de faire usage d'un mauvais mot. Mais cette formule certainement très vicieuse, l'école l'a rejetée : elle assigne pour but, à l'*individu* comme à la société, le perfectionnement de soi-même sous le triple rapport moral, intellectuel et pratique. Elle veut que l'homme acquière sans cesse de meilleures affections, des sciences plus complètes, une industrie plus puissante. Il n'y *a pas un acte humain* qui ne puisse se rattacher à l'un ou à l'autre de ces trois résultats; et *comme d'ailleurs ils sont tellement liés les uns aux autres, que le progrès d'une série est impossible sans celui des deux autres*, la formule adoptée indique l'*unité* comme elle embrasse l'*universalité* des buts divers que peut se proposer l'homme. » *Ibid.*, p. 41-42. Un peu plus loin, G. d'Eichthal explique quelle unité dans l'organisation sociale découle de cette unité dans le but : « La direction suprême ne saurait appartenir ni aux *savants* ni aux *industriels*, car ces deux classes sont seulement chargées d'exécuter les travaux, au *moyen* desquels la société satisfait à ses besoins. Sans doute les savants à *capacité générale* seront les chefs de la hiérarchie scientifique et les industriels à capacité générale seront les chefs de la hiérarchie industrielle. Mais ni les uns ni les autres ne sont placés à un point de vue suffisamment général, pour diriger la société dans la voie *unitaire* de son *triple perfectionnement*. Cette mission doit être confiée à des hommes possédés au plus haut degré de l'amour de leurs semblables, qui cherchent sans cesse à leur donner des appétits et des affections plus sociables, et qui, entourés du prestige des beaux-arts, ces nouveaux satellites de la puissance, donneront aux savants d'un côté, aux industriels de l'autre, l'impulsion la plus favorable à l'amélioration morale qu'ils poursuivent. » *Ibid.*, p. 42-43. Et de comparer ces gouvernants suprêmes, ces *artistes*, aux anciens évêques de l'Église catholique; ceux-ci étaient assistés d'un théologien (image du savant) et d'un diacre (image de l'industriel). Ainsi voit-on se former la trinité saint-simonienne : *Artistes, savants, industriels;* mais, dans cette trinité, règne l'inégalité, car l'artiste est celui qui réalise l'unité entre les divers ministères et les diverses sortes d'activité : « L'évêque ne doit plus seulement avoir à s'occuper des besoins spirituels, mais tout aussi bien des besoins matériels, des besoins sociaux de sa congrégation : à la place du théologien apparaîtra le Corps entier des savants; et à la place du diacre, le Corps entier des industriels. » L'idéal théocratique est en même temps aperçu et accepté, car « la division en *pouvoir spirituel* et en *pouvoir temporel*... ne subsiste pas... Elle provenait de ce que le christianisme n'avait embrassé que la partie spirituelle de l'homme et laissé de côté la partie matérielle... Dans l'avenir, l'empire de César, c'est-à-dire de la force brute, doit être anéanti : et la hiérarchie pacifique, perfectionnante, l'*Église*, doit seule subsister. Néanmoins il y aura toujours dans la société, comme le remarque Saint-Simon dans son mémoire sur la gravitation universelle, un pouvoir *a priori* et un autre *a posteriori*, c'est-à-dire le pouvoir *combinant*, et le pouvoir *appliquant*, représenté l'un par les savants, l'autre par les industriels : mais entre les deux, leur servant de lien, et les faisant concourir au but commun, sera le pouvoir par excellence, le pouvoir *moral*, le pouvoir *perfectionnant* ». *Ibid.*, p. 42-45.

Dans une note annexée à cette même lettre, G. d'Eichthal apporte quelques précisions touchant la hiérarchie religieuse nouvelle et il le fait expressément comme interprète de l'école saint-simonienne : « La constitution de la classe directrice a donné lieu dans le sein de l'école à de vifs débats. Voici ce qui paraît devoir être définitivement adopté. Tout le travail social a pour but final d'*agir sur la société elle-même*, de lui préparer certaines jouissances correspondantes à certains besoins : mais, parmi les travailleurs, les uns ont *immédiatement* en vue le but final. Les autres l'ont en vue seulement d'une manière *médiate, indirecte*, leur but immédiat est l'action sur la *nature extérieure*. Les uns sont nécessairement la classe dirigeante, les autres la classe dirigée. L'évêque (Overseers) est le directeur par excellence. Il a devant les yeux l'ensemble des besoins sociaux, il s'occupe d'y pourvoir en mettant en activité les forces des savants et des industriels. » Mais l'évêque n'est pas seul en cette fonction : il a des auxiliaires, « pour ainsi dire comme un appendice de lui-même », qui sont les artistes de toute sorte, par exemple « les prédicateurs (dans la chaire, les livres, les journaux), les peintres, les architectes, les musiciens ». Autour de l'évêque, tous ces artistes qu'on désigne ailleurs sous le nom de prêtres, « sentant, comme le Chef suprême, et par son aide, les besoins de la société, se mettent à l'unisson, font chœur avec lui pour donner l'impulsion nécessaire aux savants et aux industriels. Tel est l'ensemble de la classe directrice, qui renferme ceux qu'aux époques critiques, on appelle *moralistes, littérateurs, artistes*, qui prennent le nom de *prêtres* aux époques organiques ». Suit un développement sur les deux classes combinantes et appliquantes, unies par la classe dirigeante et comparables aux théologiens et aux

diacres. Enfin, un résumé d'une clarté parfaite : « Si je me suis si longuement étendu sur ce sujet, mon ami, c'est que j'ai craint que vous ne fussiez embarrassé, comme je l'ai été moi-même, par les séries : ARTISTES, *savants, industriels*, mises par l'école en regard de celles-ci : MORALE, *intelligence, pratique :* le mot d'ARTISTES a certainement dans l'usage ordinaire un sens trop restreint pour signifier ce qu'on lui faisait dire là, c'était *moralistes*, c'était *prêtres* qu'il fallait dire. » *Ibid.*, p. 45-47.

Cette organisation explique comment les devises saint-simoniennes : *Beaux-Arts, Sciences, Industrie — Aux artistes, aux savants, aux industriels — Morale, Science, Industrie — Perfectionnement moral, intellectuel et physique ou industriel*, sont absolument interchangeables. Mais on doit immédiatement noter la place désormais secondaire que l'on attribue à la science dans la hiérarchie nouvelle. On entend précisément dépasser le christianisme en instaurant une religion au-delà de l'esprit, une religion qu'en termes d'aujourd'hui on qualifierait d'agnostique. C'est ainsi que dans un article du *Globe* (1er juin 1831), Enfantin lui-même définit sa position en regard du christianisme : « Jésus avait donné à son Église mission d'*enseigner* les hommes. Dieu, *pur esprit*, s'adressait à l'*esprit*. Parmi ses attributs, l'*intelligence*, la *vérité*, l'*ordre*, la *lumière*, en un mot la *science*, jouaient un rôle au moins aussi grand et aussi exclusif que la *beauté*, la *force*, la *puissance*, l'*activité* dans les religions antiques : en d'autres termes, le chrétien aimait l'esprit plus exclusivement même que le païen n'aimait la chair... Le prêtre chrétien était donc avant tout un théologien, un instrument de la *science de Dieu*, un *dogmatiseur*, un *docteur*, un *enseigneur*, un savant. L'éducation qu'il se sentait mission de donner au monde était une *instruction* de laquelle devait résulter l'amour de l'*esprit*, l'élévation de l'*intelligence*, la dévotion à la *vérité*. » *Économie politique et politique*, 2e édit., 1832, XIIIe article, p. 148.

A peu près dans les mêmes termes, d'Eichthal priait ses correspondants anglais de renoncer à l'usage de ces mots : développement de l'esprit humain. « Sans vous en douter, vous retombez dans l'hérésie chrétienne qui oublie ou plutôt qui anathématise la partie *matérielle physique charnelle* de l'homme. Comme le polythéisme s'était occupé presque exclusivement de cette partie, le christianisme arrivant après lui, a donné nécessairement dans l'abstraction contraire. » *Correspondance*, p. 50.

La religion, au-dessus de la science, bien de l'esprit, et au-dessus de la pratique, bien du corps, va donc devenir essentiellement une force de sympathie, conciliant le polythéisme et le monothéisme, le corps et l'âme, le matérialisme et l'idéalisme, le « grand monde » de l'univers et le « petit monde » de l'homme, la méthode postérioricienne et la méthode prioricienne.

« C'est ainsi qu'une brève formule résume et explique à la fois, tout le passé de l'humanité et annonce son avenir. Car, si l'antiquité a été le règne de l'*amour de la matière*, si le Moyen Age a été le règne de l'*amour de l'esprit*, il est clair que les travaux scientifiques et industriels, exécutés surtout depuis le XVe siècle, amènent l'époque qui doit confondre en un seul l'amour de l'esprit et de la matière, en montrant qu'esprit et matière ne sont que les deux faces d'un seul et même être qui vit par l'une aussi bien que par l'autre... La doctrine religieuse de Saint-Simon a ce caractère *unitaire* qui doit rallier autour d'elle les hommes de l'avenir. Elle ne met ni l'*esprit* au-dessus de la *matière*, ni la *matière* au-dessus de l'*esprit*. Elle les regarde comme intimement unis l'un à l'autre, comme étant la condition l'un de l'autre, comme étant les deux modes par lesquels se manifeste l'*être*, l'être *vivant*, l'être *sympathique*. (Ces épithètes sont réellement superflues; car nous ne saurions attacher aucun sens au mot *être*, s'il n'implique l'existence du *sentiment*, se manifestant par des actes *matériels* et *intellectuels*.) » *Ibid.*, p. 73-74.

Un dernier pas et nous voici conduits au panthéisme : comment concevoir cet être sympathique, cette vie, qui est tout l'être et dont la matière et l'esprit ne sont que des manifestations? C'est le Dieu nouveau, transcendant le polythéisme aussi bien que le monothéisme.

« *Dieu*, pour les disciples de Saint-Simon, c'est cet être infini qui nous enserre, nous embrasse, réagit sur nous dans tous les sens; qui se *manifeste* à nous par cette apparence matérielle qu'on appelle ordinairement l'*Univers, comme nous nous manifestons nous-mêmes les uns aux autres par nos apparences matérielles*... En admettant cette notion de *Dieu-Univers, Dieu-Matière*, vous voyez tout d'abord, mon ami, quelle magnifique carrière est ouverte au sentiment poétique. Tout ce qui nous entoure, les corps inanimés, nous-mêmes, nos semblables, sommes une portion de Dieu. Sans cesse la vue du fini nous ramène à celle de l'infini... Cet océan de matière dans lequel nous nageons, c'est le corps, ou pour mieux dire, ce sont les entrailles de cet être infini que nous appelons Dieu. Toutes les créatures vivantes habitent son sein, comme l'embryon habite le sein de sa mère; comme l'embryon, elles vivent par la vie de leur générateur, obéissant à tous ses mouvements, n'existant que par lui, et cependant elles conservent leur individualité bien distincte; elles réagissent sur lui à leur tour; elles gardent leur spontanéité propre, quoique soumises à son influence toute-puissante. » *Ibid.*, p. 80-83.

La mort tragique d'E. Tooke fournit à d'Eichthal l'occasion d'une lettre poignante qu'il adresse à Stuart Mill et où il laisse paraître sa conception de la vie éternelle dans l'univers :

« Je trouve dans mes croyances de justes consolations. Rien ne meurt, rien ne disparaît dans le sein de l'Éternel; Eyton bien moins que le reste. Sa mort n'est qu'une transformation de ses formes actuelles en des formes plus parfaites. Mais, dans sa nouvelle existence, il reste uni à cette humanité qu'il a tant aimée. Je le sens revivre en vous; je le sens revivre en moi; je le sens revivre en tous ceux qu'il a aimés. Et moi, j'aime ceux-là doublement : et pour eux-mêmes, et pour Eyton qui revit en eux... Puisque l'humanité est *une*, chaque génération est le représentant de toutes celles qui l'ont précédée; elles vivent, elles aiment, elles savent, elles agissent dans celle-là. Chaque individu porte en lui-même des milliers de prédécesseurs et chacun de ces prédécesseurs aime, sait et agit en lui... Pour nous dont les sympathies embrassent l'infini, qui nous sentons vivre dans une intime unité, non seulement avec nos proches, mais avec notre patrie, avec l'humanité, avec l'Univers tout entier, l'objet de notre amour est impérissable. » *Ibid.*, p. 112-114.

Cette position doctrinale commandait un programme d'action dont Enfantin se fit l'apôtre. Alors que Bazard s'efforçait de « doctriner » le saint-simonisme, Enfantin prit à cœur sa fonction proprement religieuse et sacerdotale : lier, unir, créer des sympathies, s'imposer comme « un de ces êtres aimants qui entraînent », accomplir ce que Moïse avait promis et Jésus-Christ préparé, bref commencer effectivement l'association universelle, par le sentiment générateur de connaissance et d'action. Le pontife est entouré d'*artistes*, c'est-à-dire de prêtres selon l'ordre de Saint-Simon :

« Nous entendons par *artistes* les hommes qui, par leurs pensées et leurs actes, par la *moralité* de leur vie entière, inspirent les *sentiments* généreux, éveillent les *sympathies*, les hommes qui unissent, qui ordonnent, qui *lient* les autres hommes; l'*artiste* tel que nous le concevons, est l'homme *religieux* par excellence, c'est le *prêtre* selon l'ordre saint-simonien. Sa mission est de *lier* entre eux le savant et l'industriel, le théoricien et le praticien; de combiner les travaux spirituels et les travaux matériels, les besoins de la pensée et ceux du corps; c'est lui qui fait aimer à tous la famille, la cité, l'État, l'humanité, le monde, *Dieu;* c'est lui qui gouverne, car c'est lui surtout que l'on aime. » *Économie politique et politique*, XIe art., p. 128.

Nul doute qu'en écrivant ces lignes, Enfantin n'ait précisément décrit sa propre vocation de Père : la

première place lui revenait de droit, du droit de la sympathie qu'il suscitait : « Chacun, quelle que soit sa naissance, est classé selon son Amour, son *savoir* et son *industrie*... rétribué en Affection, en *considération*, en *richesses*, selon son Dévouement, son *intelligence* et son *travail*. » *Ibid.*, p. 129. Autant de trilogies qui viennent gloser la trilogie fondamentale du saint-simonisme : beaux-arts, science, industrie.

5° *Le schisme de Bazard. La débâcle.* — Saint-Simon n'avait pas défini le rôle que réservait à la femme la religion de l'avenir. Puisque les disciples entraient dans la voie de la réalisation pratique, puisqu'ils jetaient les bases d'une association universelle, le problème de la femme ne pouvait plus être éludé.

Il fut convenu tout d'abord que le nouveau christianisme achèverait l'œuvre de libération ébauchée au profit de la femme par la religion chrétienne : « La femme est appelée à une *parfaite association* avec l'homme, au lieu de cette demi-servitude où elle est aujourd'hui ». Lettre de d'Eichthal à Stuart Mill, du 23 novembre 1829, *op. cit.*, p. 46. Mais les réflexions d'Enfantin sur la vie, sur la sympathie, l'amour, le dévouement du prêtre, devaient le conduire à d'autres pensées. Il est évident que, si le prêtre est l'être le plus aimant et le plus aimé, le plus capable de ressentir et de susciter la sympathie, d'attirer et de persuader, il n'y a aucune raison de refuser à la femme la dignité sacerdotale. D'ailleurs, Ch. Fourier avait depuis longtemps émis l'idée que l'individu social, la cellule élémentaire, doit être un couple, homme et femme. Les discussions se poursuivaient et sans doute quelques échos plus ou moins déformés en parvinrent-ils au dehors puisque, dans la séance du 29 septembre, du haut de la tribune de la Chambre des députés, une triple accusation était portée contre « cette secte demi-religieuse, demi-philosophique ». L'attaque portait sur trois points : 1. la communauté de biens; 2. la communauté de femmes; 3. l'affiliation aux sociétés démocratiques. Bazard-Enfantin, *chefs de la religion saint-simonienne*, signèrent le 1[er] octobre 1830 une adresse publique au président de la Chambre des députés, en vue de repousser ces accusations qui ne constituaient « en réalité que trois grossières erreurs ». En ce qui concerne les femmes, la position officielle de l'Église demeure assez conservatrice. Il ne serait question d'aucune atteinte à « la sainte loi du mariage proclamée par le christianisme ». Les saint-simoniens « demandent comme les chrétiens, qu'un seul homme soit uni à une seule femme », mais ils appellent la femme à un affranchissement définitif, à une complète émancipation. « Ils enseignent que l'épouse doit devenir l'égale de l'époux; et que, selon la grâce particulière que Dieu a dévolue à son sexe, elle doit lui être associée dans l'exercice de la triple fonction du temple, de l'État et de la famille, de manière à ce que l'individu *social* qui, jusqu'à ce jour, a été *l'homme* seulement, soit désormais *l'homme et la femme*. » *Exposition*, 1[re] année, 3[e] édit., 1831, *Appendice*, p. 6 et 7.

Ce texte renferme deux doctrines qui semblent avoir été communes à toute l'école : celle de l'individu social et celle de l'affranchissement définitif et complet de la femme. L'individu social est double, c'est un couple. « Toute œuvre sociale dans l'avenir est l'œuvre d'un couple, homme et femme, complément l'un de l'autre, recherché, accepté librement, dont l'union préparée par l'éducation a reçu la sanction de l'autorité religieuse, homme et femme. » O. Rodrigues, *Le mariage et le divorce*, dans *Œuvres*, t. iv, p. 126. (Cette note fut lue au Collège le 17 octobre 1831.) La doctrine de l'affranchissement définitif et de la complète émancipation de la femme, au nom de l'égalité, pouvait s'entendre comme une protestation contre le régime de mineure auquel notre législation civile et nos mœurs politiques soumettent la femme mariée et l'on peut penser que le sage Bazard, homme marié au surplus, se contentait d'une telle interprétation.

Malheureusement la pensée d'Enfantin était beaucoup plus entreprenante et hardie. Les divergences de vues entre les deux Pères ne purent demeurer longtemps cachées et elles aboutirent à un schisme, au cours des deux réunions générales de la famille tenues le 19 et le 21 novembre 1831. Pour Enfantin, l'affranchissement complet de la femme ne pouvait se concilier avec la loi trop rigoureuse de la fidélité. Ou plutôt, il devait être admis deux sortes de morale, deux formes de religion : « Le même homme avec la même femme toute la vie, voilà une des formes de la religion; le divorce et une nouvelle union avec un nouvel époux, voilà une seconde forme de la religion. » Enfantin, *Lettre à sa mère*, août 1831, *Œuvres*, t. xxvii, p. 195-201. En effet, la morale saint-simonienne devait respecter aussi religieusement les penchants de la chair que ceux de l'esprit, puisque les uns et les autres manifestent également et authentiquement la volonté de Dieu, la Vie, la Sympathie, l'Être. Or, on le sait bien, tout le monde n'est pas naturellement incliné de même sorte, en cette matière : si les uns ont du goût pour la constance dans leurs affections, les autres sont portés à la mobilité. Il faut respecter ces instincts, ces caractères et ne pas imposer la même règle aux personnes changeantes et aux personnes fidèles, aux *mobiles* et aux *immobiles*. Dans notre morale traditionnelle, les premières sont sacrifiées aux secondes, comme les don Juan sont sacrifiés aux Othello. Mais dans la religion saint-simonienne, « les personnes vives, coquettes, séduisantes, attrayantes, changeantes, doivent être considérées, utilisées de manière que leur caractère soit pour elles et pour l'humanité une source de joie et non de douleur ». Cette théorie, que le réformateur ne craignait pas d'exposer longuement dans une lettre à sa mère, est excellemment et franchement résumée par le jeune Ch. Duveyrier, lorsqu'il découvre qu'il y a des hommes « qui n'ont pas le sentiment du mariage, comme il y en a qui n'ont pas le sentiment de la propriété » et que la société nouvelle doit se diviser en deux mondes, « l'un vivant sous la loi du mariage, l'autre en dehors de cette loi ».

Ces idées ne pouvaient manquer de choquer ceux des saint-simoniens que n'aveuglait pas leur passion pour Enfantin. Mais elles s'exagèrent et deviennent franchement insupportables lorsque, sous prétexte de régulariser et de tempérer la liberté de l'amour, Enfantin confie au prêtre, au couple sacerdotal, une fonction des plus équivoques.

Tout d'abord, « le couple sacerdotal lie ou délie l'homme et la femme; c'est lui qui consacre leur union ou leur divorce ». Cela n'est rien. Mais l'on se souvient du rôle qui incombe au prêtre-poète-artiste, à celui qui rayonne et suscite autour de lui la sympathie : l'autorité du prêtre selon Saint-Simon ne saurait être purement spirituelle; elle est vitale, c'est-à-dire à la fois spirituelle et charnelle. Le couple sacerdotal doit agir, au-delà de l'œuvre d'instruction qui incombe au théologien nouveau ou savant, par son attrait sympathique; il doit *lier*, œuvre *religieuse* par excellence. Cette sorte d'activité « religieuse », par l'esprit et par les sens, n'est-elle pas assez clairement désignée? Citons simplement quelques affirmations d'Enfantin, émises en novembre 1831 :

« La mission du prêtre est de sentir également les deux natures, de régulariser et de développer les appétits sensuels et les appétits charnels. Sa mission est encore de faciliter l'union des êtres à affections profondes en les garantissant de la violence des êtres à affections vives et de faciliter également l'union et la vie des êtres à affections vives en les

garantissant du mépris des êtres à affections profondes... Qu'elle sera belle la mission du prêtre-social, homme et femme! Qu'elle sera féconde!... La foi spirituelle que le couple sacerdotal excitera ne l'entraînera pas au charlatanisme; l'attrait charnel ne dégénèrera pas en libertinage. Tantôt il calmera l'ardeur inconsidérée de l'intelligence ou modérera les appétits déréglés des sens; tantôt, au contraire, il réveillera l'intelligence apathique, ou réchauffera les sens engourdis, car il connaît tout le charme de la décence et de la pudeur, mais aussi toute la grâce de l'abandon et de la volupté... Il impose la puissance de son amour aux êtres qu'un esprit aventureux ou des sens brûlants égarent, et il reçoit d'eux l'hommage d'une pudique tendresse ou le culte d'un ardent amour. Je parle du couple; ce que je dis pour le prêtre, je le dis aussi pour la prêtresse. »

Dans la lettre écrite à sa mère, Enfantin s'explique enfin avec la dernière et la plus cruelle netteté :

« On a reproché aux prêtres chrétiens l'envahissement du lit conjugal : on a eu tort et raison : *raison*, parce que leur dogme et leur pratique les rendaient incompétents; *tort*, parce que, malgré leur célibat, leur conseil était encore plus favorable à la femme, au faible, que ne l'aurait été le conseil d'un guerrier... Et maintenant, mère, tu me demanderas jusqu'à quelle limite l'expression charnelle de cet amour du prêtre et de la prêtresse ira dans certains cas?... Je conçois certaines circonstances où je jugerais que ma femme seule serait capable de donner du bonheur, de la santé et de la vie à un de mes fils en Saint-Simon, de le réchauffer dans ses bras caressants, au moment où quelque profonde douleur exigerait une profonde diversion. »

C'en était trop. A la suite de Bazard, Pierre Leroux, Carnot, Lechevalier, Transon, se retirèrent de la famille. Les deux derniers se firent fouriéristes. Bazard, épuisé de travail et brisé d'émotions, devait mourir en juillet 1832.

Pour Enfantin et ses derniers fidèles s'ouvre alors une phase nouvelle, à la fois pitoyable et pittoresque, dont nous n'avons ici à parler que brièvement, car la doctrine, de plus en plus fantastique, sombre dans une rêverie morbide. « La vérité, il ne faut plus la chercher dans Saint-Simon, dans la doctrine; arrière les livres! arrière les docteurs! La vérité, elle est dans les yeux, elle est sur la face de Barthélemy-Prosper Enfantin, père et pape de l'humanité ». Charléty, *op. cit.*, p. 136. L'idée fixe d'Enfantin fut désormais l'appel à la femme. Le fauteuil de Bazard demeura vide en attendant l'élue. Celle-ci ne paraissant pas, l'hiver de 1832 fut occupé à une fête perpétuelle, rue Monsigny. Tout Paris fut invité, on dansa joyeusement. Des femmes élégantes, curieuses, brillantes, prirent part aux fêtes, sans soupçonner le caractère religieux de ces danses et de ces plaisirs, et bien entendu sans y prendre conscience de leur vocation pontificale.

La famille y consuma à la fois ce qui lui restait de considération et ses dernières ressources. Le *Globe* disparut d'abord (avril 1832). Puis l'on quitta la rue Monsigny pour se retirer à Ménilmontant, où Enfantin avait une propriété patrimoniale, maison assez vaste et beau jardin. C'est là dans une vie quasi conventuelle et continente, que les derniers fidèles, une quarantaine, attendirent la femme. Le travail manuel, au jardin, à la cuisine, à l'office, à la buanderie, se faisait au chant d'hymnes saint-simoniennes et dans un accoutrement aussi singulier que symbolique : « justaucorps bleu à courtes basques, ceinture de cuir verni, casquette rouge, pantalon de coutil blanc, mouchoir noué en sautoir autour du cou, cheveux tombant sur les épaules, peignés et lissés avec soin, moustaches et barbe à l'orientale ». Reybaud, *Étude sur les réformateurs*, t. I, p. 109. Enfantin réunissait ses enfants et leur distribuait, dans les conférences de la famille, une doctrine apocalyptique qui trouva son expression dans le *Livre nouveau*, mélange confus de rêveries millénaristes, de poésie panthéiste et d'algèbre.

En février 1832, une instruction avait été ouverte contre les chefs de la famille saint-simonienne; prévenus d'outrage à la morale publique et aux bonnes mœurs, et en outre d'infraction à l'article 291 du Code pénal qui interdisait les réunions de plus de vingt personnes, Enfantin, Michel Chevalier, Duveyrier, Barrault et Rodrigues, entourés de tous les fidèles, comparurent devant la cour d'assises, les 27 et 28 août 1832. Tous les prévenus furent déclarés coupables par le jury, que leur attitude pontifiante et dogmatique avait vivement irrité. L'emprisonnement d'Enfantin et de Michel Chevalier fut le signal de la déchéance et de la dispersion (décembre 1832-août 1833).

6° *Épilogue.* — Les divagations qui conduisirent l'école saint-simonienne à sa fin misérable ne doivent pas nous faire oublier le rôle considérable joué au XIXe siècle par les disciples dispersés. On peut affirmer que la politique économique, industrielle, bancaire, commerciale, du Second empire fut faite par les saint-simoniens. Michel Chevalier que nous avons vu follement épris de métaphysique, de poésie, puisqu'on lui doit sans doute la rédaction des pages les plus fumeuses du *Livre nouveau*, se réveillera polytechnicien lucide et actif, journaliste de talent; il sera plus tard député, conseiller d'État, sénateur, membre de l'Institut; c'est lui qui négociera le fameux traité de commerce franco-anglais signé en 1860; le premier en France, il lancera l'idée du canal de Panama. Mais Chevalier n'est pas une exception. Toute la clientèle saint-simonienne, israélite et polytechnicienne, les deux Péreire, Arlès-Dufour, Holstein, Lamé, Clapeyron, Flachat, Fournel, se trouvera à la tête des affaires. La création des premiers chemins de fer, l'expansion du crédit et les types nouveaux de banques, la transformation des grandes cités, le développement de la politique française en Méditerrranée, seront le fait de saint-simoniens. Enfantin lui-même, avec quelques amis, dont l'ingrat de Lesseps, sera à l'origine du canal de Suez et étudiera les conditions de la colonisation algérienne. Cependant, cet animateur de grandes entreprises se considérera toujours comme un fondateur de religion; il mêlera à ses calculs l'ivresse d'une communion avec la nature, il verra dans la Méditerranée un « lit nuptial » et dans le rapprochement de l'Orient et de l'Occident, le symbole de la chair unie à l'esprit.

Il serait injuste de penser qu'Enfantin se soit satisfait vers la fin de sa vie de réalisations matérielles. En 1858, il publia la *Science de l'homme*, dédiée à Napoléon III et en 1861 la *Vie éternelle;* ce testament religieux et philosophique exprime en formules plus limpides que jamais son panthéisme charnel. L'immortalité de l'homme n'est pas autre chose que sa communion avec la nature.

« Je crois que ce *qui est* contient le résumé de *ce qui fut*, dont il est le tombeau, et le germe de *ce qui sera*, dont il est le berceau... La coexistence en nous de ces deux vies inverses est ce qui constitue notre vie; leur union fait notre croissance, leur lutte notre déclin; leur attraction est notre germe de vie; leur répulsion, notre germe de mort... Et moi je veux trouver la vie aussi bien en moi qu'en *ce qui n'est pas moi, parce que j'*UNIS *moi à ce qui n'est pas moi, parce que je m'*AIME *comme je l'*AIME : je suis *saint-simonien*. Quand je te parlerai de ma vie telle que je la *sens*, telle que je la *veux*, telle que je l'*aime hors de moi*, ne me fais donc pas des objections qui ne pourraient être appliquées qu'à ma vie telle que je la *sens en moi*, et réciproquement; c'est-à-dire, ne me combats pas en *matérialiste*, lorsque je me place volontairement sur le terrain *spiritualiste;* ni en *spiritualiste*, quand je veux être momentanément *matérialiste*. Observe si je manie bien et alternativement les deux mouvements de la pompe; alors tu diras : vraiment Saint-Simon est là. » Lettre à Duveyrier sur la vie éternelle, notes de la *Science de l'homme*, p. 205.

Cette vie n'est pas autre chose que Dieu :

« Il est tout ce qui est... Tout est en lui... Il est la vie éternelle et universelle; donc toute existence est une manifestation de la sienne, et ne sort pas plus du néant par la naissance, qu'elle n'y retourne par la mort; car elle participe de l'éternité et de l'universalité qui est Dieu. » *La vie éternelle.*

Enfantin mourut le 31 août 1861, frappé d'une congestion cérébrale. Autour de sa tombe, les saint-simoniens se retrouvèrent; séparés par le cheminement divergent de leurs pensées et par les orientations diverses de leur action, la sympathie, le meilleur d'Enfantin, les réunit. L'amitié saint-simonienne survécut à Enfantin, mais il n'y avait plus de saint-simonisme.

H. Fournel, *Bibliographie saint-simonienne*, Paris, 1833; Saint-Simon et Enfantin, *Œuvres*, 47 vol., Paris, 1865-1876 et 1877-1878; H. de Saint-Simon, *Œuvres choisies*, 3 vol., Bruxelles, 1859; Id., *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, Genève, 1802-1803 (nouvelle édition par A. Péreire, 1925, avec deux inédits de Saint-Simon : l'*Essai sur l'organisation sociale* (1804), et la *Lettre aux Européens*); Id., *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle*, Paris, 1807-1808; Id., *Nouveau christianisme*, Paris, 1825; *Doctrine de Saint-Simon. Exposition, 1re année*, Paris, 1830; *2e année*, 1830 (la première année de l'*Exposition* a été rééditée par C. Bouglé et E. Halévy, avec une importante introduction, Paris, 1924); *Aux artistes. Du passé et de l'avenir des beaux-arts (doctrine de Saint-Simon)*, Paris, 1830 (E. Barrault); *Religion saint-simonienne. Enseignement central* (extrait de l'*Organisateur*), Paris, 1831; *Économie politique et politique* (articles extraits du *Globe*), Paris, 1831 (Enfantin); *Nouveau christianisme. Lettres d'O. Rodrigues sur la religion et la politique. L'éducation du genre humain, de Lessing, traduit pour la première fois de l'allemand par O. Rodrigues*, Paris, 1832; Enfantin, *L'attente*, Angers, 1832; Ch. Fourier, *Pièges et charlatanisme des deux sectes Saint-Simon et Owen qui promettent l'association et le progrès*, Paris, 1831; Bazard, *Discussions morales, politiques et religieuses*, Paris, 1832; E. Charton, *Mémoires d'un prédicateur saint-simonien*, dans *Revue encyclopédique*, janvier 1832; L. Reybaud, *Études sur les réformateurs*, 2 vol., 4e éd., Paris, 1844; Enfantin, *La science de l'homme, physiologie religieuse*, Paris, 1858; Id., *La vie éternelle, passée, présente et future*, Paris, 1861; P. Janet, *Saint-Simon et le saint-simonisme*, Paris, 1878; Maxime Du Camp, *Souvenirs littéraires*, 2 vol., 1883; John Stuart Mill, *Correspondance inédite avec Gustave d'Eichthal, avant-propos et traduction par E. d'Eichthal*, Paris, 1898; G. Dumas, *Psychologie de deux messies positivistes : A. Comte et Saint-Simon*, Paris, 1905; *Revue d'histoire économique et sociale*, 1925 (un numéro consacré à Saint-Simon); Durkheim, *Saint-Simon fondateur du positivisme et de la sociologie*, dans *Revue philosophique*, 1925, t. XCIX; R. Lenoir, *Henri de Saint-Simon*, dans *Revue philosophique*, 1925, t. C; *Bulletin de la Société française de philosophie*, janvier 1925 (séance du 7 février 1925) : *Célébration du centenaire de la mort de Saint-Simon*; J. Segond, *Le saint-simonisme d'A. Comte et le but pratique de la sociologie*, dans *Revue de synthèse historique*, t. XLI, 1926; S. Charléty, *Enfantin* (Les réformateurs sociaux), 1930; Id., *Histoire du saint-simonisme*, 2e éd., Paris, 1931; H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. II. Saint-Simon jusqu'à la Restauration (Bibl. d'histoire de la philosophie)*, 1936 ; P. Blanchard, *Saint-Simon et le saint-simonisme*, dans *Revue des cours et conférences*, 1936, t. II.

J. Tonneau.

SAINT-SORLIN (Desmarest de) (1595-1676), né à Paris, en 1595, fut, dès sa jeunesse pourvu de diverses charges à la cour : conseiller du roi, contrôleur général et secrétaire général de la Marine; il entra à l'Académie française dont il fut le premier chancelier, du 13 mars 1634 au 11 janvier 1638; il fut un des trois académiciens choisis par Richelieu pour examiner *Le Cid*. Saint-Sorlin fut un habitué de l'hôtel de Rambouillet. Il mena d'abord une vie assez dissipée, mais il se convertit soudainement; il composa dès lors des ouvrages de piété, plus ou moins remplis de visions et de descriptions apocalyptiques, il ne cessa d'attaquer Port-Royal et les jansénistes qui, d'ailleurs, ripostèrent très vivement. Il mourut à Paris, le 23 octobre 1676.

Les écrits de Saint-Sorlin, très variés, eurent un assez grand succès. On peut citer : *Ariane*, Paris, 1632, 2 vol. in-12, 1639, in-4°, 1643, in-4° et 1724, 3 vol. in-12; traduit en flamand, Amsterdam, 1641, in-8°, et en allemand, Francfort, 1643, in-8°; *Aspasie*, comédie, Paris, 1636, in-4°; *Scipion*, tragi-comédie, Paris, 1639, in-4°; *Roxane*, tragi-comédie, Paris, 1639, in-4°; *Mirame*, tragi-comédie, Paris, 1641, in-4°; *Rosane*, histoire tirée de celle des Romains et des Perses, Paris, 1642, in-4°; *Les visionnaires*, comédie, Paris, 1638, in-12; rééditée en 1639, 1640, 1644, 1663, 1714, 1737, 1748. Baillet dit que cette pièce a été le sceau du véritable caractère de son esprit : il est toujours resté visionnaire. C'est à propos de cette pièce que Nicole écrivit, dans sa *Première visionnaire*, 31 décembre 1665, les paroles si vivement relevées par Racine dans sa fameuse *Lettre à l'auteur des Imaginaires* : « Un faiseur de romans et un poète de théâtre est un empoisonneur public, non des corps, mais des âmes des fidèles, qui se doit regarder comme coupable d'une infinité d'homicides spirituels ou qu'il a causés en effet ou qu'il a pu causer par ses écrits pernicieux... Ces sortes de péchés sont d'autant plus effroyables qu'ils sont toujours subsistants, parce que les livres ne périssent pas et qu'ils répandent toujours le même venin dans ceux qui les lisent. » Saint-Sorlin publia encore quelques pièces de théâtre : *Érigone*, Paris, 1642, in-12; *Europe*, Paris, 1643, in-12; *Esther*, Paris, 1645 et 1670. Mais désormais la plupart des écrits de Saint-Sorlin ont un caractère religieux, mêlé d'ailleurs assez souvent d'expressions et d'idées singulières : *Psaumes de David*, paraphrasés et accordés au règne de Louis le Juste, Paris, 1640, in-4°, en vers; *L'office de la vierge Marie*, mis en vers avec plusieurs autres pièces, Paris, 1645, in-12; *Prières et instructions chrétiennes*, Paris, 1645, in-12, où Saint-Sorlin se fait directeur de conscience; *Les morales d'Épictète, de Socrate, de Plutarque et de Sénèque*, au château de Richelieu, 1653, in-12; rééditées en 1655 et 1659; *Les promenades de Richelieu*, ou *Les vertus chrétiennes*, Paris, 1653, in-12; *Les quatre livres de l'Imitation*, traduits en vers, Paris, 1654 et 1661; *Le combat spirituel*, Paris, 1654; *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1666; *Clovis*, ou *La France chrétienne*, Paris, 1657, in-4° et in-12, avec de nombreuses rééditions en 1661, 1673, 1677; *Les délices de l'esprit, dialogues dédiés aux beaux esprits du monde*, Paris, 1658, 1659, 1661, in-fol., et 1675, 2 vol. in-8°; 1677, 2 vol. in-8°; cet écrit a été publié de nouveau en 1691, sous le titre nouveau : *Les délices de l'esprit, entretiens d'un chrétien et d'un athée sur la divinité, la religion, l'immortalité de l'âme et autres sujets...*, Paris, 1691, in-12; *Marie-Madeleine*, ou *Le triomphe de la grâce*, Paris, 1669, in-12; *Le chemin de la paix et celui de l'inquiétude*, première et deuxième partie contenant l'exode ou la sortie des âmes de la captivité spirituelle de l'Égypte, Paris, 1665-1666, 2 vol. in-12; *Réponse à l'insolente Apologie des religieuses de Port-Royal, avec la découverte de la fausse Église des jansénistes et de leur fausse éloquence, présentée au roi*, Paris, 1666, in-12 et in-8°; *Seconde partie de la Réponse à l'insolente apologie de Port-Royal avec la découverte de la fausse éloquence des jansénistes et de leur fausse Église, et la Réponse aux Lettres visionnaires...*, Paris, 1666, in-12; *Troisième partie de la Réponse à l'insolente apologie de Port-Royal et aux Lettres et libelles des jansénistes, avec la découverte de leur arsenal sur le grand chemin de Charenton...*, Paris, 1666, in-12; *Quatrième partie de la Réponse aux insolentes apologies de Port-Royal, contenant l'histoire et les dialogues présentés au roi, avec les remarques générales et particulières sur la traduction du*

Nouveau Testament imprimé à Mons, Paris, 1668, in-12; *Vertus, maximes, instructions et méditations chrétiennes*, Paris, 1687, in-12.

Tandis qu'il publiait ces ouvrages de piété ou d'apologétique, Saint-Sorlin faisait l'éloge du cardinal de Richelieu, sous l'impulsion duquel il avait composé ses pièces de théâtre; certains critiques ont même prétendu que le cardinal aurait collaboré à quelques-unes de ces pièces. Saint-Sorlin publia encore *La vérité des fables*, ou l'*Histoire des dieux de l'antiquité*, Paris, 1648, 2 vol. in-8° et *L'histoire des dieux*, ou les *Fables moralisées*, Paris, 1667, 2 vol. in-8°. Enfin il faut ajouter : *Avis du Saint-Esprit au roi*, ouvrage singulier écrit pour répondre aux *Visionnaires* de Nicole.

Michaud, *Biographie nouvelle*, t. x, art. *Desmarest*, p. 519-520; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XIII, col. 845-849; Baillet, *Jugements des savants*, t. III, Paris, 1722, p. 307; Pélissier, *Histoire de l'Académie française;* Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXXV, p. 140-158; Nicole, *Les Visionnaires*, qui sont une attaque contre Saint-Sorlin; Paul Lecoq, *Notice sur Jean Desmarets et son époque*, Paris, 1855, in-8°; René de Kerviler, *Jean Desmarets, sieur de Saint-Sorlin*, Paris, 1879, in-8°; R. Bonnet, dans son livre intitulé : *Isographie de l'Académie française*, Paris, 1907, in-8°, p. 79, écrit : *Jean Desmarestz, sieur de Saint-Sorlin.*

J. Carreyre.

SAINT-SULPICE (COMPAGNIE DE). — A la différence des congrégations de la Mission fondée par saint Vincent de Paul, de Saint-Nicolas du Chardonnet de M. Bourdoise, de l'Oratoire du P. de Bérulle, de la Société de Jésus et de Marie du P. Eudes, constituées indépendamment des séminaires et qui ont ajouté cette œuvre à leur vie propre, Saint-Sulpice n'a été établi que pour le séminaire : c'est sa fin, la raison de son existence. Les autres œuvres auxquelles la Compagnie fut appliquée dans le cours des temps ne sont que des œuvres accidentelles, que les circonstances ont imposées et qui du reste tendent à sa fin propre.

A l'article Olier, t. XI, col. 963 sq., on a parlé de la fondation du séminaire de Saint-Sulpice et des conditions dans lesquelles elle se fit. La composition du séminaire dans ces premiers temps, indique la direction qui fut donnée à cet établissement. Les séminaires ont un double caractère de maison d'études et de maison de formation. Dans les débuts, c'est principalement cette formation aux vertus et à la vie ecclésiastique qu'on venait y chercher. A côté de jeunes gens qui ne faisaient que terminer leurs études littéraires et philosophiques, se trouvaient un bon nombre de pensionnaires plus âgés, chanoines, curés, licenciés ou docteurs, qui venaient chercher autre chose que la science théologique qu'ils avaient déjà acquise. Mais peu à peu, ce fut l'élément plus jeune qui domina. Cette composition particulière du séminaire à ses débuts explique la part considérable donnée dans les règlements aux exercices de piété, et aussi la nature des études qui occupaient le reste du temps : administration des sacrements, cas de conscience, cérémonies liturgiques. Pour ceux qui avaient besoin de faire leurs études théologiques, les uns allaient en Sorbonne, les autres suivaient dans le séminaire des cours surtout pratiques, visant à donner à chacun tout ce qui permettait d'exercer fructueusement le saint ministère. En province, dans les villes qui n'avaient pas d'université, les clercs aspirant aux grades théologiques partaient pour les centres universitaires, ceux qui restaient avaient surtout besoin d'un enseignement simple, solide et pratique.

Les professeurs de séminaire, pour donner cet enseignement dans les différentes branches du service ecclésiastique, composaient leurs cours ou se servaient de manuels courants. Théologie dogmatique, morale, controverse, catéchisme, prédication, spiritualité, Écriture sainte, droit canon, liturgie, histoire, philosophie, sciences, dans tous les domaines de la science ecclésiastique ils ont visé surtout au solide et au pratique. « Si le goût de la science éclatante s'introduisait à Saint-Sulpice, écrivait Fénelon à M. Leschassier, quatrième supérieur général, l'ouvrage de M. Olier et de M. Tronson ne subsisterait plus. » Ce n'est donc pas cette science éclatante qu'ont cherché les auteurs de la Compagnie; ils ont bien compris que le but du séminaire était de former des ecclésiastiques d'une science plus solide que brillante, plus profonde que vaste, plus pratique que théorique. Au début, la plupart ne signaient leurs ouvrages que de cette façon : « un prêtre du clergé ». Mais, si modestes qu'ils aient voulu rester, le mérite de plusieurs de leurs ouvrages s'est fait connaître dans les différentes branches de la science ecclésiastique et les meilleurs critiques leur ont rendu témoignage. Sans doute ils n'ont pas tous la même valeur, mais en parcourant les différentes sciences, nous aurons à signaler surtout les noms qui ont émergé.

I. Théologie générale et dogmatique. — M. Olier demande qu'on « instruise chacun selon sa portée dans la théologie scolastique, positive et morale ». Faillon, *Vie de M. Olier*, t. III, p. 57. Au XVIIe et au XVIIIe siècle, on se servait généralement dans les séminaires des manuels d'Abelly, de Tolet, de Bonal, de Collet. On peut voir, dans la correspondance de M. Tronson (L. Bertrand, *Lettres choisies*, 3 vol. in-8°), comment s'organisa l'enseignement dans les séminaires de la Compagnie et dans les ouvrages généralement suivis pour la théologie. Le supérieur de Saint-Sulpice encourage peu les cours dictés et préfère pour l'utilité des élèves les manuels déjà imprimés comme celui d'Abelly. Cependant plusieurs professeurs avaient rédigé des cours. On conserve au séminaire du Puy les traités de théologie dogmatique de M. de Lantages (1616-1694) qui portent sur la Trinité, Jésus-Christ, l'incarnation, les sacrements en général et sur le baptême. A la bibliothèque municipale d'Avignon, on possède une *Theologia scolastica a Domino F. Delagoutte, presbytero S. Sulpitii, in seminario S. Irenæi Lugdun. dictata ab anno 1675 ad 1678*, in-4°, de plus de 1 000 p. On a également les cahiers dictés par Laurent-Josse Leclerc (1668-1735) au séminaire d'Orléans et à celui de Lyon où il fut successivement professeur : *Tractatus de gratia divinisque auxiliis, auctore D. Leclerc, sacræ theologiæ professore Aureliæ, 22 nov. 1708. Scripsit M.L.A. auditor*, ms. in-4° de 88 p. (au séminaire Saint-Sulpice); *Tractatus de justificatione*, ms. original au séminaire Saint-Sulpice; *Tractatus de scientia Dei et prædestinatione* (ms. biblioth. municipale de Lyon, *220*); *Tractatus de eucharistiæ sacramento* (ms. Lyon, n. *230*); *Tractatus de ordinis sacramento* (ms. Lyon *230*). Voir ici t. IX, col. 107-109.

On sait la réputation dont jouissait à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe, Honoré Tournely, docteur de Sorbonne, par son enseignement à la faculté de théologie et par la publication de ses cours en 16 vol. in-8°. Pour l'usage des séminaires et pour aider les aspirants à la licence, on se préoccupa à Saint-Sulpice d'en publier des résumés pratiques, suffisamment étendus et aussi complétés sur plusieurs points, tout en continuant, avec l'autorisation de l'auteur, de se couvrir de son nom. Le *Journal des savants* de mai 1731 n'a pas su reconnaître le véritable auteur de ces résumés et les attribue tous au vrai Tournely. C'est Pierre de La Fosse (1701-1745) chargé de la direction des études au séminaire Saint-Sulpice qui a publié le résumé du premier volume, *Tractatus de Deo*, dont Louis de Montaigne (1689-1767) donna d'abord une seconde édition, puis prépara et publia les

autres volumes : *Prælectiones theologicæ de septem Ecclesiæ sacramentis ad usum seminariorum et examinis ad gradus theologicos prævii contractæ ab Honorato Tournely*, Paris, 1729, 2 vol. in-12 (5e édit. en 1742). Puis avec un titre semblable il publia successivement les traités *De mysterio Smæ Trinitatis et de angelis*, 1732, in-12, édit. nouvelle en 1741 et 1750; *De opere sex dierum*, 1732, in-12; *De gratia Christi Salvatoris*, 1735, 2 vol. in-12, ouvrage qui renferme des dissertations historiques très érudites sur les hérésies touchant la grâce et, dans l'édition de 1748, augmentées d'une dissertation sur le quesnellisme.

Comme les deux précédents, Louis Legrand (1711-1780) publia *Tractatus de incarnatione Verbi divini, quo eæ continuantur theologicæ prælectiones quas usui Seminariorum et præviis ad gradus theologicos examinibus accommodare adorsus est H. Tournely*, Paris, 1750, 2 vol. in-12. C'est en effet un abrégé du traité que cet auteur avait publié, mais il suit un plan différent et ajoute plusieurs questions omises par Tournely et discute avec soin les prophéties de l'Ancien Testament qui établissent contre les juifs la vérité du mystère de l'incarnation. La seconde édition, 1774, 3 vol. in-12, renferme une réfutation plus complète des erreurs des PP. Hardouin et Berruyer sur ce mystère. On doit aussi à Legrand le *Tractatus de Ecclesia Christi*, Paris, 1779, in-8°. Le t. II sur les notes de l'Église fut interrompu par la mort de l'auteur, et cette partie fut publiée séparément en 1820. M. Legrand avait conçu le projet d'un grand traité de la religion ou cours complet de théologie, dont le traité *De existentia Dei* devait être le préambule. C'est la seule partie que l'auteur ait eu le temps de composer : elle ne fut publiée qu'en 1812 (in-8° de 660 p.). Cet ouvrage est remarquable par la profondeur de la doctrine et la clarté des raisonnements. — Claude Regnier (1718-1790) a composé un *Tractatus de Ecclesia Christi* qui fut imprimé en 1789 en 2 vol. in-8°. Ce traité reçut l'approbation la plus élogieuse du censeur royal, M. de Turmenyes, et le P. Hurter *(Nomenclator literarius)* l'estime un des traités les plus solides qui aient été publiés. Il est écrit en bon latin avec une élégance parfois un peu trop recherchée.

Après la Révolution qui renversa les séminaires et détruisit les facultés de théologie, on profita du Concordat pour rétablir les séminaires et réorganiser l'enseignement. Pour aller au plus pressé, on se préoccupa d'adapter les anciens manuels. Mgr d'Aviau et quelques autres évêques français prièrent M. Duclaux, supérieur de Saint-Sulpice, de charger quelque membre de la Compagnie de Saint-Sulpice, de rééditer, en la revisant et adaptant, la *Théologie de Poitiers*. M. Vieusse (1784-1857), du diocèse de Toulouse, professeur de dogme au séminaire, accepta en 1824, de faire ce travail. Cette *Théologie de Poitiers* avait été composée d'après les cahiers que M. de La Poype de Vertrieu, évêque de Poitiers de 1702 à 1721, avait lui-même écrits en suivant les leçons du séminaire Saint-Sulpice. La première édition avait paru de 1708 à 1709 en 4 vol. in-12. L'édition de 1758 avait été considérablement améliorée par Louis-Joseph Segretier (1708-1792), docteur en théologie de l'université de Valence, ancien professeur au séminaire de Lyon et directeur de la Communauté des philosophes à Paris. La revision de M. Vieusse prit le titre de *Compendiosæ institutiones theologicæ ad usum seminarii Tolosani*, Toulouse, 1826, 6 vol. in-12. En 1856 la 7e édition, après la mort de M. Vieusse, fut revue par M. Bonal, professeur au séminaire de Toulouse, pour le dogme en 1862, et par M. Malet pour la morale. De nouveau remaniée en 1869, elle ne porta plus que le nom de l'auteur, M. Bonal (1827-1904). En 1891, elle comptait déjà vingt éditions. Elle est encore en librairie.

De 1867 à 1869, M. Vincent (1813-1869), d'abord professeur au séminaire de Clermont, puis à Lyon, publia en 6 volumes un *Compendium universæ theologiæ*. Au moment où s'imprimait le dernier volume, l'auteur mourait subitement. Il avait légué son ouvrage au séminaire de Clermont. Grâce aux soins de M. Thibault pour le dogme, et de M. Déjardin pour la morale, une nouvelle édition paraissait en 1875. Une troisième fut donnée en 1882-1883 avec la collaboration de M. Ferry. La quatrième, entièrement refondue, ne porta plus le nom de M. Vincent et s'intitula : *Theologia dogmatica et moralis ad mentem S. Thomæ Aquinatis et S. Alphonsi de Ligorio, auctoribus professoribus seminarii Claromontensis e Societate S. Sulpitii*. Désormais elle porta le nom de *Théologie de Clermont*. Elle eut de nombreuses éditions et fut adoptée à Paris en 1888. Le professeur de dogme de Saint-Sulpice, M. Boisbourdin (1836-1899) fit lithographier pour ses élèves des tableaux très précis qu'il développait dans ses cours : *Synopsis quæstionum juxta institutionem theologiæ Claromontensis*, Paris, 1888-1890 et 1898.

Ce manuel de théologie, tout en restant en usage à Clermont, fut remplacé à Paris par un nouveau manuel, celui de M. Tanquerey. Adolphe Tanquerey (1854-1932) originaire du diocèse de Coutances, professeur au séminaire Sainte-Marie de Baltimore aux États-Unis, avait commencé à publier en 1894 deux volumes de théologie : *Synopsis theologiæ dogmaticæ*. Revenu en France en 1903, il publia trois volumes de la *Théologie dogmatique*. Vinrent ensuite les trois volumes de la *Théologie morale : Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*. Les éditions de cette théologie en 6 vol., qualifiée « d'excellent manuel », se succédèrent rapidement; toujours revisée et mise au point, elle est adoptée dans un grand nombre de séminaires en France et en Amérique. Une *Brevior synopsis*, 1 vol. in-12 pour le dogme et 1 vol. in-12 pour la morale, a été publiée en 1914 et 1918 avec la collaboration de MM. Quévastre et Hébert.

Gaillot Léon (1850-1911), professeur au séminaire de Reims, avait commencé à publier un *Catechismus ad clericos juniores theologicus*, qui devait comprendre quinze traités. Onze avaient paru, lorsqu'il mourut laissant son œuvre inachevée, ce qui l'empêcha d'être adoptée comme manuel dans les séminaires. La profondeur des pensées, le raisonnement très serré avaient attiré l'attention sur les parties successivement parues. — Sans embrasser toute la théologie dogmatique, mais se tenant dans la théologie fondamentale, les traités *De la religion et de l'Église* que M. Brugère (1823-1888) enseigna à Saint-Sulpice durant vingt-quatre ans, et qu'il donna d'abord polygraphiés, puis imprimés, sont très personnels et très solides : *De vera religione prælectiones novæ in seminario Sancti Sulpitii habitæ cum multis annotationibus in ulteriora cujusque studia et prædicationis usus profuturis*, Paris, 1873, in-8°, et *De Ecclesia Christi prælectiones novæ in seminario Sancti Sulpitii habitæ...*, Paris, 1873, in-8°; nouv. édit., 1878. Le traité de l'Église eut l'honneur d'être cité avec éloge par l'archevêque de Malines, Mgr Dechamps, en plein concile du Vatican. Dans un appendice du *Traité de la religion sur la certitude morale*, M. Brugère expose le rôle du cœur dans la certitude. Léon Ollé-Laprune, dans son livre sur *La certitude morale*, estime cet appendice tout à fait digne d'être noté et en plein accord avec ses propres idées. Dans une étude, publiée récemment dans le *Bulletin des anciens élèves de Saint-Sulpice*, février et mai 1937, M. Brugère donne un plus ample développement à ces vues très pénétrantes. — Succédant à M. Brugère dans la chaire de théologie fondamentale, L. Gondal (1854-1919) publia des études particulières :

Religion : du spiritualisme au christianisme, in-12; *Le surnaturel*, 3e édit., in-12, d'où a été extrait un volume sur le Miracle.

Si nous passons aux publications des auteurs encore vivants, nous pourrons signaler : *Les leçons de théologie dogmatique*, par L. Labauche, directeur du séminaire Saint-Sulpice en 4 vol. in-8° (1907-1919) : t. I, *Dieu, la très sainte Trinité, le Verbe incarné, le Christ Rédempteur;* t. II, *L'homme. Le péché originel, la grâce, la gloire ou la damnation;* t. III et IV, *Les sacrements.* Il avait édité précédemment *Lettres à un étudiant sur la sainte eucharistie*, Paris, in-12. — M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris, 1923, in-8°; M.-A. Verriële, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, 1934, 2e édit., in-12.

11. Théologie morale. — Les trois derniers manuels de théologie, cités plus haut, comprennent le dogme et la morale. Autrefois, dans l'ancienne faculté de théologie, on faisait peu de place à la morale. C'est pour ce motif qu'on établit à Saint-Sulpice un cours de morale. On se servit d'abord d'Abelly, de Raymond Bonal et de Collet. En 1691, M. de La Chétardie publia à Bourges, où il était professeur, *Compendia tractatuum moralium ad fusiorem tractatuum intelligentiam utilia.* Cet abrégé de théologie morale parut un des plus utiles qu'on eût publiés jusque là. Il se fait remarquer par la sagesse pratique de ses conclusions. Il cherche en particulier à prévenir les excès qu'on reprochait à plusieurs théologiens probabilistes. Plusieurs autres cours de théologie morale sont restés manuscrits comme les *Institutiones seu tractatus theologiæ moralis*, dictés à Nantes de 1745 à 1751, en 5 vol. in-4°, par Antoine Pascher (1694-1761 ?), professeur au grand séminaire et recteur de l'université de Nantes. Ces volumes sont conservés à la bibliothèque municipale.

A côté des manuels s'étendant à toute la théologie morale, nous rencontrons des traités particuliers. Jean Lagedamon (1689-1755) donna *Tractatus de sacramento et contractu matrimonii*, Douai, 1743. Il était alors professeur au séminaire de Cambrai. En 1744, la guerre le força de revenir à Paris où il mourut. Fyot de Vaugimois (1689-1758) publia : *Avis important sur la pratique et l'administration du sacrement de pénitence pour l'utilité des confesseurs et des pénitents*, par un docteur en théologie, Bruxelles, 1738, in-12. « Le gouvernement des âmes est l'art des arts, dit l'auteur. Il y a toujours à savoir et toujours à apprendre. On a voulu éclaircir plus en détail plusieurs chefs qui embarrassent dans la pratique, et qui paraissent trop abrégés ou trop spéculatifs dans les livres. » Noël Garcin (1690-1761), constatant la réputation dont jouissait au XVIIIe siècle le *Dictionnaire des cas de conscience* de Pontas et la manière pratique dont les principales questions de la théologie morale y étaient traitées, en fit le sujet de ses classes de morale pour exercer ses auditeurs à la solution des cas de conscience et à la pratique du saint ministère. M. Garcin renvoie à Pontas pour l'exposition du cas et se borne à en donner la solution en rappelant brièvement les principes de théologie morale qui lui servent de fondement. C'est en même temps un examen critique de l'œuvre de Pontas, dont il modifie souvent les décisions, soit pour les rectifier, soit pour les mieux coordonner. Cet ouvrage, commencé en 1752, forme un volume manuscrit de 600 pages. On peut citer encore de M. Jean Richard (1723-1790) les traités de morale restés en manuscrits : traité des *actes humains*, traité des *lois*, du *droit et de la justice*, de la *justice et des contrats*, de l'*usure*, de la *restitution*, etc. C'est un précieux répertoire sur les plus importantes questions de la morale.

Après la Révolution, quand le séminaire fut reconstitué en 1801, rue Saint-Jacques, M. Labrunie (1742-1803), qui avait professé la théologie morale à Orléans et à Paris, fut chargé de ce cours. Il a laissé des traités manuscrits sur les actes humains, la conscience, la loi, les péchés, la pénitence, la justice et le mariage, dans lesquels il profita beaucoup des traités de M. Richard. — Antoine Rey (1786-1847), après avoir enseigné la morale à Bourges, à Nantes et à Lyon, passa au Canada. Il avait dicté à Lyon un traité du mariage qui fut recueilli et édité par ses élèves : *Tractatus de matrimonio quem olim in seminario S. Irænei dictavit D****, Lyon, 1828, in-12; de même, un *Tractatus de justitia et contractibus hodiernis Galliarum legibus accommodatus*, Lyon, 1829, in-12. — P.-R. Rony (1803-1847), qui professa à Lyon, publia *Tractatus de actibus humanis et conscientia ad usum scholarum accommodatus*, Lyon, 1843, in-12; *Tractatus de triplici virtute theologica : Fide, spe, caritate*, Lyon, 1845, in-12; de même un *Tractatus de pœnitentia*, 1845, in-12; *De purgatorio et indulgentiis*, in-12. Ces traités n'ont pas été sans servir à M. Vincent, qui enseigna quelques années plus tard dans le même séminaire, pour composer son *Compendium universæ theologiæ* dont nous avons parlé plus haut. — Antoine Laloux (1797-1853), qui vint à Paris pour professer le grand cours de théologie de 1837 à 1849, fut un brillant professeur. Il est qualifié par Hurter : *in jure egregie versatus.* On a de lui *Tractatus de actibus humanis. Dissertationes novem*, édité par A. Orssaud, prêtre de Montpellier, Paris, 1862, in-12. C'est dans ce volume qu'après avoir réfuté les principes des probabilistes, il propose le probabilisme à compensation. Sans avoir eu connaissance de cet ouvrage, le P. Potton, dominicain, formula de son côté et démontra scientifiquement un principe appliqué depuis longtemps avant l'invention du probabilisme. Au lieu de s'en prendre au P. Potton, le P. Bellocq préféra discuter le système tel qu'il était incomplètement exposé dans l'édition défectueuse donnée après la mort de M. Laloux par M. Orssaud. Le P. Potton releva la tactique et répliqua dans son opuscule : *De la théorie du probabilisme*, Poitiers, in-8° (voir ici Probabilisme, t. XIII, col. 595). — M. Manier (1807-1871), dans son *Compendium philosophiæ*, 9e édit., 1870-1871, s'était fait le partisan du système de compensation après M. Laloux. Joseph Carrière (1795-1864), professeur de morale au grand cours du séminaire Saint-Sulpice depuis 1818 jusqu'en 1850, où il fut nommé supérieur général, a donné : *Prælectiones theologiæ majores in seminario Sancti Sulpitii habitæ : De matrimonio*, 1837, 2 vol. in-8°; *De justitia et jure*, 1839, 3 vol. in-8°; *De contractibus*, 1844-1847, 3 vol. in-8°. Ces volumes eurent jusqu'à huit éditions. Les meilleurs jurisconsultes de l'époque ne parlaient de lui qu'avec éloge. Les qualités sont la position nette des principes, la discussion approfondie, l'application judicieuse.

La science sociale se rattache à la théologie morale. Pendant longtemps on se contenta d'exposer les questions sociales dans le traité de la justice et des contrats. Maintenant la science sociale a pris une telle extension qu'elle demande un cours spécial. Louis Garriguet (1859-1927) s'intéressa de bonne heure à ces questions. Il commença par disserter de certains points dans la collection *Science et religion*, petits volumes in-16 : *L'association ouvrière*, 1904; le *Contrat de travail*, 1904; *Capital et capitalisme*, 1905; *Prêt, intérêt et usure*, 1907; *La propriété privée*, 1909; *Production et profit.* De 1909 à 1924, élargissant ses études en des ouvrages plus importants, il donna au public un *Traité de sociologie d'après les principes de la théologie catholique*, en 3 vol., 1909, comprenant *Régime de la propriété*, 1 vol.; *Régime du travail*, 2 vol.; une *Introduction à l'étude de la sociologie*, 1901, 2 vol. in-16; 11e éd. complètement

refondue, 1922, 1 vol. in-8°; l'*Évolution actuelle du socialisme en France*, 1902, in-12; *La valeur sociale de l'Évangile*, 1912. in-12; un *Manuel de sociologie et d'économie sociale*, 1924, in-8°.

III. Controverse et apologétique. — A la théologie dogmatique et morale se rattache la controverse ou défense de la vérité contre les adversaires hérétiques ou incrédules. Il faut, dit saint Paul, que le ministre de l'Évangile soit formé dans la saine doctrine, *ut possit eos qui contradicunt arguere*. A l'époque où se fondaient les séminaires, on était occupé à la controverse avec les protestants, et bientôt on eut à discuter avec les jansénistes; puis, à la fin du XVIIe comme pendant le XVIIIe siècle, on eut à répondre aux arguments des incrédules et des philosophes. Il était donc opportun d'initier les séminaristes à la controverse. Déjà, à la paroisse Saint-Sulpice, M. Olier avait fondé des conférences pour la conversion des protestants et des incrédules. Cf. Faillon, *Vie de M. Olier*, t. II, p. 64 et 71. Le fameux Père Véron en fut chargé et donnait des leçons au séminaire sur sa méthode. Voici en suivant l'ordre des temps, les principaux ouvrages de sulpiciens qui entrent dans cette catégorie.

Pierre Coudere (1629-1686) publia *Instructions morales et de controverse par demandes et par réponses pour l'instruction des catholiques et des calvinistes nouvellement convertis*, Lyon, 1685, in-12. Après avoir exposé les points les plus importants de la morale chrétienne, l'auteur dans la seconde partie s'attache à l'exposition que Bossuet avait faite en 1671 de la doctrine de l'Église catholique. — C'est à M. Legrand (1711-1780) qu'on doit le jugement doctrinal de la faculté de théologie sur l'*Histoire du peuple de Dieu* du P. Berruyer et la censure de la même faculté sur l'*Émile* de Rousseau et sur le *Bélisaire* de Marmontel. — Cl. Regnier (1718-1790) publia en 1778 : *La certitude des principes de la religion contre les nouveaux efforts des incrédules*, Ire part., t. I, et II; IIe part., t. III à VI, in-12. L'ouvrage a été réimprimé par Migne : *Œuvres complètes de M. Regnier*, gr. in-8°. C'est un des traités les plus solides et les plus complets qui aient été publiés sur ce sujet. — Jean Meilloc (1744-1818) était supérieur du grand séminaire d'Angers quand la Révolution commença à troubler l'ordre religieux par le serment de la constitution civile du clergé. Il publia : *Préservatif contre le schisme ou questions relatives au décret du 27 novembre 1790 concernant le serment civique des ecclésiastiques fonctionnaires*, Angers, in-8°. Il composa aussi des observations sur le « serment de liberté et d'égalité », qui ont été imprimées seulement de nos jours. — M. Émery en 1795 avait publié *Observations sur la lettre d'un vicaire général de Toulouse relative au serment de liberté et d'égalité*, in-8°. Mais ce n'est pas lui qui composa l'*Exposé des principes sur le serment de liberté et d'égalité et sur la déclaration exigée des ministres du culte par la loi du 7 vendémiaire an IV*. L'auteur, inspiré il est vrai par lui, est M. de Bausset. Mais l'ouvrage fut publié par l'abbé Godard, grand vicaire de Bourges, à qui l'on doit également l'avertissement en tête du volume. Auparavant M. Émery avait eu l'occasion de combattre énergiquement la constitution civile du clergé. Elle lui fut offerte par le P. Lalande de l'Oratoire qui publia l *Apologie de la constitution civile du clergé*. Émery y opposa (deux) *Lettres au R. P. Lalande sur son apologie*. Une troisième lettre répondit à la réplique du P. Lalande. C'est dans une intention apologétique, pour combattre l'incrédulité ou pour affermir la foi des croyants, que M. Émery composa : *Esprit de Leibniz ou recueil de pensées choisies sur la religion, la morale, l'histoire, la philosophie*, Lyon, 1772, 2 vol. in-12; ouvrage réimprimé en 1803, avec de nombreuses additions, sous le titre : *Pensées de Leibniz*, 2 vol. in-8°; en 1819 on publia à Paris, in-8°, *Exposition de la doctrine de Leibniz sur la religion*, ouvrage latin inédit et traduit en français avec un nouveau choix de pensées, sur la religion et la morale, extraites par M. Émery. La traduction du *Systema theologicum* est de M. Mollevault : *Le christianisme de Bacon*, 1790, 2 vol. in-12; *Défense de la révélation contre les objections des esprits forts, par M. Euler, suivie des pensées de cet auteur sur la religion*, Paris, 1805, in-8°; *Pensées de Descartes sur la religion et la morale*, Paris, 1811, in-8°. On doit également à M. Émery *Entretien en forme de dialogue sur les préjugés du temps contre la religion*, 1796, in-8°.

Au commencement du XIXe siècle, commencèrent les célèbres conférences de Frayssinous (1765-1841). Le début à l'église des carmes consista en des catéchismes raisonnés qui furent fort suivis et auxquels succédèrent les conférences avec un grand succès. Commencées en 1803, suspendues en 1809, reprises de 1816 à 1822, elles ont été éditées sous ce titre : *Défense du christianisme ou conférences sur la religion*, Paris, 1825, 3 vol. in-8° et 4 vol. in-12, souvent rééditées et traduites en allemand. en anglais, en italien, en polonais. — M. Teysseyre (1735-1818), ancien élève de Polytechnique, directeur du séminaire Saint-Sulpice, et fondateur de la petite communauté des clercs de la paroisse, avait, à l'intention de ses élèves, écrit tout un volume de notes et de réflexions sur la question de l'indifférence religieuse. Lamennais s'en est largement servi pour composer le premier volume de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion;* cf. Maréchal, *La jeunesse de Lamennais*, Paris, 1913, in-8°, p. 598 sq. — P.-D. Boyer (1766-1842), donna en 1826 : *Antidote contre les aphorismes de M. de (Lamennais)*. Un grand nombre d'évêques envoyèrent à M. Boyer des lettres très élogieuses. En 1834, M. Boyer publia *Examen de la doctrine de M. de Lamennais sous le triple rapport de la philosophie, de la théologie et de la politique*, Paris, in-8°; *Défense de l'ordre social contre le carbonarisme moderne*, en 2 parties, la 1re, Paris, 1835, in-8°; la IIe en 1837. — Le prince Galitzin (1770-1840), entré en 1792 au séminaire de Baltimore et en 1795 admis dans la Compagnie de Saint-Sulpice, se consacra aux missions et fonda dans l'Alleghany la paroisse de Loretto, où il travailla durant quarante ans avec un zèle infatigable à la conversion des protestants, au milieu de difficultés et de persécutions de toute sorte. Pour répondre aux attaques des ministres et surtout d'un prédicant nommé Johnson, il écrivit en 1812 une suite de *lettres* qui firent sensation et furent réunies en un volume, souvent réédité, sous le titre de *Defence of catholics principes*. Traduit en allemand, en français, il fut répandu en Allemagne, en France, en Irlande, en Angleterre. La traduction française est intitulée : *Un missionnaire russe en Amérique : défense des principes catholiques, adressée à un ministre protestant*, Paris, 1856, in-12. Cet ouvrage fut tellement populaire en Amérique que chaque famille catholique le possède (*Ami de la religion*, 7 mai 1853). Au bout de deux ans, Johnson répondit par un pamphlet : *Vengeance de la Réforme*. Galitzin répliqua par son *Appel au public protestant*, et en 1829, publia une *Lettre à un ami protestant sur les saintes Écritures*, suite de la *Défense des principes catholiques*. Cet écrit détermina de très nombreuses abjurations. En 1834, un synode presbytérien lui donna occasion d'écrire : *Six lettres d'avertissement à MM. les ministres presbytériens qui se sont réunis dernièrement à Columbia pour déclarer la guerre à l'Église catholique*. Elles eurent également un très grand succès. — En France on peut signaler en ce genre l'ouvrage de Fr. Cattet (1785-1865) : *La fausseté du protestantisme suivie d'un appendice sur le méthodisme*, 1864, 2 vol. in-8°. — Michel Caval (1799-

1882) est l'auteur de l'*Examen de la lettre d'un pasteur protestant à un nouveau catholique romain*, par M**, Pamiers, 1842, in-8°. La controverse roule sur ces trois points : l'Écriture sainte, la foi, les caractères de l'Église. On s'y inspire de l'*Histoire des variations* de Bossuet.

Le jansénisme donna naissance à une énorme production d'écrits pour ou contre. La Compagnie de Saint-Sulpice devait forcément être amenée à prendre parti. Elle fut nettement opposée à ce mouvement dès l'origine; d'où la rancune des partisans de Port-Royal et de Jansénius. Tout à fait au début, M. Olier invitait ses amis et ses dirigés à se garder de prendre parti, mais à s'attacher avant tout fermement à Dieu et à son Église. *Lettres de M. Olier*, édit. 1935, t. I, p. 279. Dès que l'Église se fut prononcée, il exigea toujours la soumission simple et entière. Il fit tous ses efforts pour prémunir sa paroisse et les âmes en particulier contre les principes et les pratiques du jansénisme; cf. Faillon, *Vie de M. Olier*, t. II, l. X. Dans sa correspondance il y revient à plusieurs reprises; on peut voir une lettre très forte et très émouvante adressée en 1649 à la marquise de Portes. Voir *Lettres de M. Olier*, p. 440-448; cf. H. Bremond, *Hist. littér. du sentiment religieux*, t. III, p. 483-487.

On sait que pour détourner du jansénisme le duc de Liancourt et sa femme, M. Olier, en mai 1652, ménagea au presbytère de Saint-Sulpice une conférence sur la grâce, en leur présence et devant plusieurs témoins, entre le P. Desmares de l'Oratoire et le P. de Saint-Joseph, feuillant. Ce dernier en publia la relation sous ce titre : *Lettre d'un ecclésiastique à un évêque*. Sur les indications du P. Desmares, Arnauld répliqua par la *Relation véritable de la conférence entre le P. dom Pierre de Saint-Joseph, feuillant, et le P. Desmares, prêtre de l'Oratoire chez M. l'abbé Olier*, 1652 ,in-8°. Cf. Faillon, *Vie de M. Olier*, t. II, p. 438-442. Dans l'affaire du duc de Liancourt avec M. Picoté, son confesseur, Arnauld avait publié la *Lettre à une personne de condition*. Louis Tronson, dans l'année qui précéda son entrée au séminaire Saint-Sulpice, y répondit par deux lettres : *Lettre d'un abbé à M. Arnauld sur le sujet de celle qu'il a écrite à une personne de condition*, datée du 18 mars 1655, in-4°; *Seconde lettre d'un abbé à M. Arnauld, docteur de Sorbonne, sur le sujet de celle qu'il a écrite à une personne de condition*, datée du 19 avril 1655, signée P. C. (prêtre catholique). Ces deux lettres très rares ont été réimprimées dans la *Correspondance de M. Tronson*, Paris, 1903, publiée par L. Bertrand, t. III, p. 6 et 10. La seconde lettre est très imparfaitement reproduite dans l'édition Migne des *Œuvres de M. Tronson*. Sur le même sujet, M. de Parlages (1619-1662), alors à la communauté de la paroisse Saint-Sulpice, a écrit : *Lettre d'un ecclésiastique à un de ses amis sur ce qui est arrivé dans une paroisse de Paris à un seigneur de la cour*, in-4°. Sur le contexte général, voir l'art. JANSÉNISME, t. VIII, col. 502 sq.

Quand Étienne de Champflour était directeur au séminaire de Clermont, il montra beaucoup de zèle et d'habileté dans l'affaire du « cas de conscience ». Grâce à la publication de M. L. Bertrand sur Étienne de Champflour, *Mélanges de biographie et d'histoire*, Bordeaux, 1885, in-8°, p. 139-181, on sait que le cas n'est pas imaginaire. Une lettre de M. Cluseau, professeur à Clermont, à M. Leschassier nous en fait connaître les véritables circonstances. Il s'agit du curé de Notre-Dame du Port, M. Fréhel, confesseur de Louis Périer, janséniste déclaré. Comme ce curé n'exigeait pas de son pénitent ce qu'il devait, M. Gay, supérieur du séminaire, refusa de l'entendre en confession. M. Fréhel proposa aux docteurs de Sorbonne le cas sur le silence respectueux. M. de Champflour en écrivit à Bossuet. Cf. *Corresp. de Bossuet*, t. XIV, Paris, 1923, p. 200, et L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. III, p. 122-127. Pour le détail voir ici l'art. QUESNEL, t. XIII, col. 1490 sq.

M. de La Chétardie (1636-1714), curé de Saint-Sulpice, devenu après la mort de Godet-Desmarais en 1709, directeur de Mme de Maintenon, fit sur la demande du roi un mémoire au sujet du livre de Quesnel et le roi le remit au cardinal de Noailles qui y fit une réponse. Fénelon en fit un examen; le mémoire et la réponse ont été imprimés dans les *Œuvres de Fénelon* (édit. Versailles, t. IV, 1828, p. 22-230).

A Angers, Joseph Grandet, directeur, puis supérieur du séminaire, se prononça nettement contre le jansénisme, en face même d'Henri Arnauld, évêque d'Angers. Le monastère de la Visitation de cette ville en était tout infesté. Pour y rétablir l'ordre et la paix, il publia : *Relation fidèle de l'état présent des affaires du monastère de la Visitation Sainte-Marie d'Angers*, par l'abbé de Sainte-Foy, in-4°, daté du 1er décembre 1680. Cf. Grandet, *Histoire du séminaire d'Angers*, t. II, c. LXXXIV. Il composa également un *Mémoire sur l'affaire du Formulaire*, in-4°, resté manuscrit à la bibliothèque de la ville d'Angers. — A Orléans, puis à Lyon, Josse Leclerc (1677-1736) fut un adversaire déterminé du jansénisme. On a de lui sept cahiers qu'il dictait à ses élèves contre le P. Quesnel (mss du séminaire Saint-Sulpice) : *Lettres sur la constitution Unigenitus*, in-4° (bibliothèque de la ville de Lyon); *Réfutation d'un livret intitulé : Mémoire par lequel on examine deux questions : 1° si l'appel de la constitution Unigenitus interjeté par quatre évêques de France, auxquels d'autres évêques, plusieurs facultés, chapitres d'églises cathédrales et collégiales, communautés régulières et un grand nombre de chanoines et curés du royaume ont adhéré, est légitime et canonique; 2° quelle est la force de cet appel; suspend-il l'autorité de la constitution*, ms. in-4°, de 1717 (mss de Saint-Sulpice); *Tradition de l'Église d'Orléans, touchant le pouvoir que tous les justes ont toujours d'accomplir les commandements de Dieu, et de la résistance par laquelle et les justes et les pécheurs rendent la grâce inutile, lorsqu'ils offensent Dieu* (ms. in-8°, bibl. de Saint-Sulpice).

Charles Jaouen (1747-1806), qui professa à Lyon, soutint le principal effort de la lutte engagée avec Mgr de Montazet, au sujet de la *Théologie de Lyon* imposée par l'archevêque (1780-1786). Cf. *Notes historiques sur le séminaire Saint-Irénée*, p. 311-315. En 1800, M. Émery publia : *La conduite de l'Église dans la réception des ministres de la religion qui reviennent de l'hérésie ou du schisme*, Paris, 1800, in-8°; 2e édit., 1801.

IV. ENSEIGNEMENT CATÉCHÉTIQUE. — A côté des ouvrages qui exposent la théologie dogmatique et morale, ou défendent la doctrine de l'Église contre les attaques des adversaires, il est une science particulière qui met les vérités essentielles à la portée des enfants et des ignorants, la science du catéchisme.

Dès l'origine, les fondateurs de séminaires s'en préoccupent. M. Olier composa avec ses collaborateurs le *Catéchisme des enfants de la paroisse Saint-Sulpice*, imprimé par la permission de M. de Metz, abbé de Saint-Germain des Prés, dont dépendait la paroisse. C'est un in-24; l'approbation est du 3 février 1652. Ce catéchisme, dit M. Hézard, dans son *Histoire des catéchismes*, est encore un des mieux adaptés. On le trouve édité dans un ouvrage fort rare, *Remarques historiques sur l'église et la paroisse de Saint-Sulpice*, par Simon de Doncourt, t. III, pièces justificatives, p. 180-210. — Dès l'origine du séminaire, M. Baüyn, protestant converti, prêtre d'une éminente sainteté, fut chargé de la direction des catéchismes de la paroisse. C'est à lui qu'on doit les règlements et les usages qui s'y observent depuis. Faillon, *Histoire des catéchismes*

de Saint-Sulpice. — M. de Lantages (1616-1694) a publié en 1674, à Clermont, *Le catéchisme de la foy et des mœurs chrétiennes*, 2 vol. in-12; en 1679, il y ajoute une seconde et une quatrième partie. En 1827, deux directeurs du séminaire du Puy en ont fait un abrégé. — A Bourges, en 1688, M. de La Chétardye publia *Catéchismes ou abrégés de la doctrine chrétienne, imprimés par l'ordre de Mgr l'archevêque de Bourges pour être seuls enseignés dans son diocèse.* La 1re édition, 1688, in-12, fut, l'année suivante, suivie d'une édition complète contenant trois catéchismes, le petit, le moyen, le grand, 2 vol. in-12; la 6e édition a 4 vol. in-12; la 7e de 1713 est la plus complète. Elle a été rééditée en un vol. in-4° à Lyon en 1736. En 1836, le cardinal de Bonald fit réimprimer l'ouvrage sous le titre de *Cours complet de doctrine chrétienne, contenant le catéchisme de Bourges et l'explication du catéchisme de l'Empire*, œuvre de M. La Sausse. C'est, dit Feller, le meilleur catéchisme raisonné que nous ayons en français. L'abbé Simonin, continuateur de la *Biographie universelle* de Feller, l'appelle le *Catéchisme des catéchismes*. Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 816, ratifie cet éloge. — Jean-Baptiste de La Sausse (1740-1826), dont nous venons de parler, avait publié son *Explication du catéchisme à l'usage des églises de l'Empire français*, renfermant la leçon du catéchisme, l'explication et des traits historiques, à Paris, 1807, in-8°, avec 11 gravures; 5e édit., en 1810. — Jean-Baptiste Leclercq (1820-1888) donna, en 1865, *La théologie du catéchiste, doctrine et vie chrétienne*, 2 vol. in-12, exposition précise, simple, complète et en même temps pleine d'onction. — Louis Sergeot (1817-1893) publia un *Manuel du catéchiste*, Lyon, 1868, 4 vol. in-12.

M. Faillon (1800-1870) avait publié en 1832, in-12, la *Méthode de Saint-Sulpice dans la direction des catéchismes*, livre excellent, selon Mgr Dupanloup (*L'œuvre par excellence* ou *Entretiens sur le catéchisme*, Paris, 1869, in-8°) et il en loue la prudence et l'expérience. En 1856, M. Icard, alors chargé des catéchismes de Saint-Sulpice, en donna une nouvelle édition et en 1874, une troisième. De même, en 1857, il composa *Explication du catéchisme du diocèse de Paris pour les enfants de la première communion*, in-12, qui eut une seconde édition en 1874. — Pour compléter cette explication, M. Icard donna en 1858, in-8°, *Instruction tirée de l'histoire sainte et de l'histoire de l'Église à l'usage des jeunes enfants*, par le directeur des catéchismes de la paroisse Saint-Sulpice. Il avait donné en 1848 *Cours d'instruction religieuse à l'usage des catéchismes de persévérance, des élèves des petits séminaires et des collèges*, 2 vol. in-12. L'ouvrage était incomplet de la partie morale et de la partie liturgique. Elles parurent dans la seconde édition, 1853, 4 vol. in-12; 4e édit. en 1875. On lui doit aussi *Exposition de la religion chrétienne mise à la portée de tout le monde* par le directeur des catéchismes de la paroisse Saint-Sulpice, Paris, 1855, in-18; une 4e édition en 1877.

V. La prédication. — Le concile de Trente défend d'élever un diacre au sacerdoce avant de s'assurer s'il est capable d'instruire le peuple des vérités nécessaires au salut. Dans les séminaires on forme à la prédication, par des cours théoriques et par des exercices pratiques. Cf. L. Bertrand, *Histoire du séminaire de Bordeaux-Bazas*, t. III, p. 226; Gosselin, *Vie de M. Émery*, I, 138. Parmi les mss de M. Émery, se trouvent des notes pour un cours de prédication. — M. Hamon (1781-1874), supérieur du séminaire de Bordeaux, de celui de Clermont et curé de Saint-Sulpice, composa en 1846 un *Traité de prédication à l'usage des séminaires*, in-8°, qui en 1891 en était à sa 9e édition. Lui-même pratiquait les conseils qu'il donnait : il était simple et élégant à la fois, en même temps que pieux et persuasif. On peut s'en convaincre en lisant son *Discours pour l'inauguration du monument de S. Ém. le cardinal de Cheverus*, 1849, in-8°, et *Retraites pastorales et discours divers*, 1889, 2 vol. in-12, qui furent publiés par M. Granidon, vicaire à la paroisse Saint-Sulpice. M. Branchereau qui écrivit la *Vie de M. Hamon*, comprenant lui aussi l'importance d'une bonne prononciation et d'un intelligent groupement des mots, ce qui est partie essentielle de l'art oratoire, composa à l'usage des séminaristes, *La lecture à haute voix*, Paris, 1883, in-12.

Jérôme Ribet (1837-1909), qui avait des talents oratoires, voulut donner un guide et une méthode aux prêtres en publiant *La parole sainte*, Paris, 1892, in-12. — Louis Gondal (1854-1919), qui avait les qualités naturelles de l'orateur et n'omit rien pour se perfectionner dans cet art, publia d'après les maîtres et d'après son expérience : *Le mécanisme de la parole*, s. d., in-8°; *Parlons ainsi. De la voix et du geste*, 1900, in-8°. En 1901, édition plus complète : *Parlons ainsi. De la voix et du geste*, étude théorique et pratique du mécanisme de la parole, où se trouvent réunis les données des physiologistes, les règles des grammairiens et les conseils des artistes sur l'art de bien dire, en chaire, au barreau, au cours, à la tribune, et dans les lectures publiques. *Pour mes homélies des dimanches et des fêtes : textes évangéliques, indications exégétiques, inspiration oratoire*, 2 vol. in-8° : ouvrage très suggestif. Ces volumes sont toujours en librairie. Mentionnons ici l'édition critique des *Œuvres oratoires de Bossuet* par l'abbé Lebarcq revue et augmentée par E. Levesque et Ch. Urbain, Paris, 1914-1926, 7 vol. in-8°.

VI. Spiritualité; théologie ascétique et mystique. — Comme le séminaire n'est pas seulement une maison d'études, mais aussi et surtout un lieu de formation spirituelle, on doit s'attendre à ce que les publications de spiritualité soient assez nombreuses. La vie chrétienne et sacerdotale fait l'objet ordinaire des méditations, des exhortations, des enseignements.

En tête des auteurs ascétiques et mystiques de la Compagnie, vient le fondateur, un des auteurs principaux de l'école française. Voir H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. III, c. IV; cf. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, c. XIII et XIV; I. Icard, *Doctrine de M. Olier*, 2e édition. L'article Olier, t. XI, col. 963-982, a déjà parlé de sa doctrine et de ses ouvrages. Il suffit d'énumérer ici les principaux : *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure; Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes; La journée chrétienne; Explication des cérémonies de la grand'messe de paroisse; Traité des saints ordres; Pietas seminarii; Lettres* de M. Olier.

Un des sulpiciens qui le suivit de près dans la mort, comme il le lui avait prédit, Jean Blanlo (1617-1657), mérite d'être mentionné pour un ouvrage d'une doctrine très solide et pleine d'onction, qui eut de très nombreuses éditions et est encore en librairie : *L'enfance chrétienne qui est une participation de l'esprit et de la grâce du divin enfant Jésus, Verbe incarné*, Paris, 1665, in-12. — Le successeur de M. Olier, dans le supériorat du séminaire, Alexandre Le Ragois de Bretonvilliers (1621-1671), écrivit un *Journal spirituel pour rendre compte à son directeur de ses dispositions intérieures*, 3 vol. in-4°. On y remarque un grand attrait pour la vie d'union parfaite à Notre-Seigneur. Il a écrit aussi des *Mémoires sur la vie de M. Olier*, en 5 vol. in-4°. C'est d'après ces *Mémoires* et d'après les mémoires mêmes de M. Olier, que M. Tronson composa l'*Esprit de M. Olier*. C'est de ces *Mémoires* qu'a été tiré : *L'esprit d'un directeur des âmes, c'est-à-dire Maximes et pratiques de M. Olier sur la direction*, in-12. On conserve de M. de Bretonvilliers : *Instructions pour les filles de l'intérieur de la très sainte Vierge*, in-4°.

de 470 p. Cette communauté fondée en 1659 par les libéralités de M. de Bretonvilliers, d'après les intentions de M. Olier, était chargée de procurer aux dames du monde le bienfait des retraites spirituelles.

Le second successeur de M. Olier, Louis Tronson (1622-1700) composa plusieurs ouvrages pour les séminaires : *Forma cleri secundum exemplar quod Ecclesiæ sanctisque Patribus a Christo Domino summo sacerdote monstratum est*, Paris, 3 vol. in-12; édit. de 1669 et de 1682. Ces volumes ne comprenaient que les trois premières parties; l'auteur se proposait d'en publier quatre autres, mais il en fut empêché par ses grandes occupations et la maladie. MM. Desribes et Lorieul de Flacourt les publièrent dans l'édition de 1727. Depuis, cet ouvrage fut plusieurs fois réédité. La réputation de M. Tronson comme auteur spirituel est principalement due à ses *Examens particuliers*. Ce n'est pas lui qui en eut la première idée. Ce fut M. Olier qui commença même à la réaliser de concert avec M. de Poussi, placé à la tête du séminaire (*Lettres de M. Olier*, édit. 1935, t. I, p. 417, octobre 1648). On conserve à Saint-Sulpice un exemplaire de ce premier état des *Examens* : ils sont en petit nombre (83), traités brièvement en trois points : l'adoration, l'examen proprement dit, la résolution. Il est intitulé : *Méthode très utile aux ecclésiastiques qui veulent arriver à la perfection de leur état et qui leur enseigne comme ils doivent vivre dans une fonction si sublime et si sainte.* M. Tronson les développa en multipliant les détails pratiques et en ajoutant des citations des Pères et des conciles et en augmenta le nombre (200). Après avoir circulé d'abord en copies manuscrites, la 1re édition fut achevée en 1690 et parut à Lyon en 2 vol. in-8° : *Examens particuliers sur divers sujets propres aux ecclésiastiques et à toutes les personnes qui veulent avancer dans la perfection*, par un prêtre du clergé. Il y eut de très nombreuses éditions jusqu'à nos jours; la dernière en 1927. On y trouve une connaissance approfondie du cœur humain. L'auteur a su en analyser toutes les faiblesses et les défauts avec une finesse et une abondance de détails pratiques que ne désavouerait pas le plus habile psychologue. M. P. Bourget les admirait. Il est plus d'une réflexion ou maxime qui ne déparerait pas les *Caractères* de La Bruyère. Cf. Préface de l'édition de 1927 et la *Bibliothèque sulpicienne*, t. I, p. 133-143. Une nouvelle édition complétée et adaptée au temps présent a été donnée par J. Blouet, supérieur du séminaire de Coutances, Paris, 1936, in-8°. A l'usage des séminaristes, M. Tronson composa un *Traité de l'obéissance*, un *Manuel des séminaristes ou Entretiens sur la manière de sanctifier ses principales actions.* On lui doit aussi une *Retraite ecclésiastique suivie de méditations sur l'humilité.* Ces ouvrages ont circulé longtemps en copies manuscrites. Ils n'ont été imprimés qu'en 1823. Les *Œuvres complètes* de M. Tronson ont été publiées par Migne en 2 vol. in-4°. Le docteur Witasse, à la nouvelle de sa mort, fit son éloge en Sorbonne. « C'est un homme, dit-il, que toute la France a consulté et jamais personne ne s'est repenti d'avoir suivi ses conseils, tant ils étaient sages. » Dans sa lettre à Clément XI pour demander la canonisation de saint Vincent de Paul, Fénelon disait de M. Tronson : *Is certæ disciplinæ studio ac peritia, prudentia ac pietate, sagacitate denique in explorandis hominum ingeniis, nulli, ni fallor, impar fuit.* On peut s'en faire une idée en parcourant la vaste correspondance de M. Tronson avec les séminaires et avec les personnes particulières, évêques, prêtres, laïques de toute condition. Dès qu'il se vit appelé à gouverner la Compagnie, il chargea M. Bourbon, son dévoué secrétaire, de transcrire sur de grands registres in-folio toutes les lettres d'affaires qu'il écrivait chaque jour. Chaque séminaire a son registre à part : Angers, Autun, Bourges, Clermont, Limoges, Lyon, Le Puy, Tulle, Viviers. La correspondance avec Montréal en Canada comprend deux volumes. Trois volumes contiennent les lettres écrites à des évêques, des prêtres, des religieux et religieuses, des hommes du monde de toute condition. Ces 11 volumes in-fol. contiennent environ 5 000 lettres, formant un précieux répertoire de renseignements sur tous les détails de l'administration des séminaires, sur l'esprit qui doit les animer, sur l'histoire de la Compagnie, sur l'histoire ecclésiastique de France et du Canada, sur le quiétisme, le jansénisme, etc.

Jacques Planat (1612-1684) publia un traité complet de la vie chrétienne sous le titre : *Schola Christi seu Breviarium christiani in quatuor tomos divisum*, Béziers, 1656, 4 vol. in-16. Les quatre parties, hiver, printemps, été, automne, correspondent, par les considérations et les pratiques, à la voie purgative, à la voie illuminative, à l'imitation de Jésus-Christ et à la voie unitive. Une traduction non littérale, avec retranchements et additions a été faite par M. La Sausse, prêtre de Saint-Sulpice à la fin du XVIIIe siècle : *L'école du Sauveur ou Bréviaire du chrétien*, renfermant une leçon du christianisme pour chaque jour de l'année, Paris, 1792, 6 vol. in-12. En 1656, M. Planat composa un ouvrage semblable, mais destiné aux ecclésiastiques : *Regula cleri seu magisterium clerici*, Béziers, 1656, in-24; 2e édit., 1677. Ces leçons sur la vie cléricale sont distribuées en 53 entretiens. Ces ouvrages de Planat supposent une science éminente; ils sont écrits d'un style qui rappelle Gerson. — Jacques Guisain (1637-1682) a donné *Les sages entretiens d'une âme dévote et désireuse de son salut*, Caen, 1668, in-16, opuscule qui eut de nombreuses éditions avant la Révolution et ultérieurement huit autres jusqu'en 1856. — B. Maillard (1618-1696), supérieur du grand séminaire de Lyon a composé : *L'esprit de M. Hurtevent*, premier supérieur du séminaire Saint-Irénée de Lyon. On insiste principalement sur son grand esprit de religion. Cet ouvrage circula en de nombreuses copies manuscrites, mais ne fut imprimé en partie que dans les *Notes historiques sur le séminaire de Saint-Irénée*, Lyon, 1882, in-8°, cf. Grandet, *Les saints prêtres français du XVIIe siècle*, IIe série, p. 355-361. — A Lyon également parurent plus tard, œuvre de M. Claude Fyot de Vaugimois (1689-1758), *Les entretiens abrégés avec N.-S. J.-C. avant et après la sainte messe pour les prêtres, avec quelques sentiments de piété sur la sainteté et l'excellence de leur ministère et l'explication des cérémonies du saint sacrifice*, Lyon, 1721, in-12, ouvrage remarquable de piété et d'onction, réédité en 1726 en 2 vol. in-12. L'édition de 1729 en 4 parties, 4 vol. in-12. Le meilleur ouvrage pour la préparation et l'action de grâces avant et après la sainte messe, dit la *Biographie universelle* de Feller, continuée par Simonin. M. de Fyot de Vaugimois, donna également un *Manuel qui comprend les différentes méthodes pour entendre la sainte messe, pour la confession et la communion, avec des effusions en forme de prières pour la visite du très saint sacrement auxquelles on a joint la prière du matin et du soir, les vêpres et les prières au Sacré-Cœur de Jésus*, 1737, in-12, et un *Catéchisme, instructions et prières pour le jubilé de l'église primatiale de Saint-Jean de Lyon*, pour l'année 1734, Lyon, 1734, in-12. Ce jubilé avait été accordé à cause de la concurrence de la fête du Très Saint-Sacrement avec celle de la Nativité de saint Jean-Baptiste, patron de cette église. — Jean-Baptiste La Sausse (1740-1826), auteur extraordinairement fécond en spiritualité, a composé, traduit, ou adapté plus de soixante ouvrages. On ne doit pas le confondre, comme on l'a fait quelquefois avec un autre La Sausse, ancien vicaire de Saint-Pierre à Lyon, qui fut vicaire général de l'évêque intrus Lamourette et

finit par abandonner son état. Le sulpicien, né à Lyon sur la paroisse Saint-Nizier, mérita de ses directeurs la qualification d'ange de piété. Après avoir professé la morale à Tulle, il vint à Paris comme directeur du petit séminaire. Il refusa le serment constitutionnel, fut arrêté à Paris comme prêtre réfractaire en 1793. Rendu à la liberté par la chute de Robespierre, il se livra au ministère des âmes jusqu'à sa mort à 86 ans. En 1781 il publia à Tulle un *Cours de méditations ecclésiastiques précédé de la préparation à la messe et de l'action de grâces et de maximes pour chaque jour du mois*, 2 vol. in-12. En changeant quelques termes suivant que l'écrit était adressé à un religieux ou à un laïc et en remplaçant quelques méditations, il publia le même cours à l'usage des religieux, et de même un autre à l'usage des laïcs; chacun la même année 1781, 2 vol. in-12. On lui doit *Vie sacerdotale et pastorale*, Paris, 1781, in-16; *Considérations sur l'amour de Dieu et sur l'amour de N.-S. J.-C.*, Paris, 1793, in-12; une *Retraite de dix jours*, Paris, 1793, in-12; *Le vrai pénitent, dirigé dans la pratique des vertus pour tous les jours de l'année*, Paris, 1784, in-12. A ce vrai pénitent formé sur le modèle de David, dans une autre édition, 1785, l'auteur ajoute : *Le vrai pénitent de nos jours ou abrégé de la vie du bienheureux Benoît-Joseph Labre*, réédité en 1826 et 1872 ; cet ouvrage imprimé à la suite du *Vrai pénitent* est une traduction libre et adaptation d'un ouvrage italien d'Antoine Franzini, prêtre de la Mission; *L'heureuse année ou l'année sanctifiée par la méditation des sentences et des exemples des saints*, 1778, in-12, nombreuses rééditions à Rouen et à Paris; *Soupirs et pratiques d'un cœur pénitent* par l'auteur du *Vrai pénitent*, Paris, Tulle, 1787, in-12; cet ouvrage fournit aux *Nouvelles ecclésiastiques* du 30 janvier 1787 deux colonnes d'invectives; *La dévotion aux mystères de Jésus-Christ et de Marie*, connue sous le nom de la *Dévotion des quinze samedis*, Paris, 1790, in-12, réédité en 1821 ; *La dévotion du Saint-Sacrement pour tous les jours du mois*, Paris et Bruxelles, 1791, in-12, petit livre d'une belle impression avec des vignettes historiques, fruit d'une solide piété, dit le *Journal historique et littéraire* du 15 mars 1792, p. 419; nouv. édition, 1803. Mais ce journal se trompe en attribuant cet ouvrage à M. Olier; *Tableau historique et moral de toute la Bible, suivi des sentiments de pénitence de M. de La Haye, et des considérations édifiantes sur saint Ignace, saint François-Xavier, à l'usage des maisons d'éducation et des personnes de piété*, Lyon, Paris, 1801, in-8°. M. La Sausse a traduit et accommodé un ouvrage excellent de spiritualité composé par Jacques Planat dont nous avons parlé plus haut. Ce n'est pas une simple traduction, bien des choses ont été retranchées, ou abrégées ou ajoutées. La préface intitulée : *L'auteur délivré de prison aux lecteurs qui veulent aimer Jésus-Christ*, contient des détails intéressants touchant l'histoire de l'auteur et de son livre. Il a également édité en les accommodant *Doctrines spirituelles du Père Berthier, du Père Surin, de Mgr d'Orléans de La Motte, évêque d'Amiens, de sainte Thérèse*, 1792, 2 vol. in-12; *Les conversations de dom Augustin, abbé de la Val-Sainte, avec des petits enfants qu'on élevait dans le monastère*, Paris, 1798, in-8°; *Le prédicateur de l'amour de Dieu* du P. Surin, Paris, 1799, in-12; *La Guide spirituelle du P. Surin*, suivie du décalogue sur la vie intérieure, d'une paraphrase du psaume CXXXVI; *Dialogues chrétiens sur la religion, les commandements de Dieu et les sacrements*, Paris, 1802, 3 vol. in-8° : le fonds de l'ouvrage est tiré des conférences prêchées par M. de La Forest, curé de Sainte-Croix de Lyon; *Homélies sur la liberté, l'égalité et la philosophie moderne*, par Mgr Turchi, évêque de Parme, traduite de l'italien, 1816, in-12.

Nous devons à M. Émery, supérieur général de Saint-Sulpice : *L'esprit de sainte Thérèse recueilli de ses œuvres et de ses lettres, ouvrage également utile aux personnes régulières et séculières qui aspirent à la perfection*, Lyon, 1776, in-8°; édit. en 1779, en 1820; — Ch. Nagot (1734-1816) a publié *Recueil de conversions remarquables nouvellement opérées dans quelques protestants*, Paris, 1789, in-12; plusieurs rééditions : 1789, 1791, 1796, 1822, 1855. — L'auteur de *Népotien ou l'élève du sanctuaire*, Lyon, 1832, in-12, est M. Vernet d'abord directeur au séminaire de Toulouse, qui après le refus de serment se retira dans le diocèse de Viviers, dont Mgr d'Aviau lui confia le soin durant la Révolution. Fondateur avec la Mère Rivier des sœurs de la Présentation de Marie, il leur donna des règles : *Le tiers-ordre de la congrégation des sœurs de la Présentation de Marie* et l'*Examen de conscience* pour les sœurs novices de la Présentation, in-18. — Jacques Valentin (1790-1847), directeur à Viviers et au Puy a composé *Vie propre du prêtre ou vie de foi*, Lyon-Paris, 1828; grand nombre d'éditions. — Denis Vincent (1813-1869), directeur au séminaire de Lyon, est l'auteur d'un petit volume souvent réédité : *Le pieux ecclésiastique en voyage*, Lyon, 1854, in-8°, ouvrage refondu par M. Tardif (1831-1895) du séminaire de Tulle; à M. Vincent est dû aussi *Le pieux séminariste*, Paris, 1859, in-12; *De l'œuvre des vocations ecclésiastiques* ou de l'importance de procurer à l'Église de nouveaux et dignes ministres, Lyon, 1867, in-8°. — Alex. Lelouey (1806-1871) a donné le *Manuel de la confrérie de l'amour de Dieu et du prochain qui expose la doctrine de saint François de Sales sur l'amour de Dieu et les vertus chrétiennes*, Valognes, s. d., in-32; 3ᵉ édit., 1848. — M. l'abbé de Champgrand (1813-1881) publia *La dévotion aux saints anges*, Tours, 1873, in-12; *Pietas seminarii Sancti Sulpicii auctore J. J. Olier : Opusculum ad fidem autographi oleriani restituit explanatione perpetua et notis auxit Ferd. Labbe de Champgrand, Bituricus : accedit elucidatio orationis « O Jesu vivens in Maria »*, Bourges, 1879, in-18; rééd. en 1885.

L'ouvrage de Michel Faillon (1800-1870), *Vie intérieure de la très sainte Vierge recueillie des écrits de M. Olier*, paru à Rome, revêtu de l'*imprimatur* du Maître du Sacré-Palais et des approbations de trois membres de la congrégation de l'Index, fut cependant exposé à des objections de quelques théologiens, comme le P. Franzelin, et de quelques censeurs romains. Pour répondre à certaines difficultés, M. Faillon fit imprimer un appendice : *De quibusdam difficultatibus minoris momenti a RR. censoribus Olerio objectis.* Une seconde édition abrégée, déchargée des textes des Pères a été donnée par M. Icard, Paris, 1872, in-12; 2ᵉ édit., 1880. M. Faillon recueillit aussi des ouvrages de M. Olier, *Sentiments de M. Olier sur saint Joseph*, travail manuscrit assez étendu d'où l'on a extrait quelques pensées dans un opuscule in-32. — André Hamon (1795-1874), supérieur du séminaire de Bordeaux, puis curé de Saint-Sulpice, composa *Méditations à l'usage du clergé et des fidèles pour tous les jours de l'année*, Paris, 1852, 3 vol. in-8° ou 4 vol. in-8°, ouvrage qui eut de très nombreuses éditions, s'est répandu à plus de cent mille exemplaires et est toujours dans le commerce. — C'est également avec un très grand succès que M. Branchereau publia : *Méditations à l'usage des grands séminaires et des prêtres*, Paris, 1890, 4 vol. in-12. Nombreuses éditions et traductions en plusieurs langues étrangères. Le mérite en est la clarté et la profondeur des pensées. Son livre de la *Vocation sacerdotale*, Paris, 1896, in-12, a été assez vivement attaqué sur certains points, où l'on se méprenait sur le sens et la portée de ses assertions. On lui doit : *Politesse et convenances ecclésiastiques*, Paris,

1872, in-8° : c'est un traité sur les devoirs extérieurs de la vie sacerdotale. A la doctrine et à la piété, il est utile de joindre le savoir-vivre dans les relations, 6 éditions et une traduction espagnole. — Outre quelques œuvres qui se rangent plutôt dans l'apologétique, M. Aug. Riche (1824-1892) composa : *Le Pater noster* par un prêtre de Saint-Sulpice, Paris, 1890, in-18; *Souffrances et consolations* dont la 1re édition est de 1869; rééd. en 1872 et en 1889; *L'amitié*, 1871, petit in-12, qui eut trois éditions et fut fort apprécié; *Le livre de prières à l'usage des hommes*, avec des explications et des maximes, Paris, 1873, in-32. Il fit une traduction des *Fioretti : Fioretti ou petites fleurs de saint François d'Assise*, en 1847, qui eut 6 éditions. Ozanam a loué l'exactitude et l'élégance de cette traduction. Il traduisit également : *L'incendie du divin amour* par saint Laurent Justinien, 1849, in-12, et le *Combat spirituel*, traduction nouvelle, précédée d'un exposé critique sur les traductions françaises publiées jusqu'à ce jour. — Dominique Sire (1827-1917), directeur au séminaire du Puy et au séminaire Saint-Sulpice de Paris, consacra sa vie à la glorification de la sainte Vierge. C'est lui qui eut la première idée de la statue colossale de la Vierge sur le rocher Corneille, et fit demander pour cela á Napoléon III le bronze des canons qu'il prendrait á Sébastopol. Il sut réunir au Puy une belle bibliothéque mariale. A Paris, après la bulle *Ineffabilis* qu'il regardait comme un hymne á la sainte Vierge, il voulut que cet hymne fût chanté en toutes les langues et dialectes du monde. Il fit traduire la bulle en toutes ces langues et écritures, en fit orner tous les exemplaires par des artistes de tous pays. Pour réunir ces chefs-d'œuvre de dessin, d'enluminure, de reliure, il fit exécuter un meuble, merveille d'art qui eut le grand prix d'honneur à l'exposition de 1878 et occupe actuellement le centre d'une salle du Vatican. — Jérôme Ribet (1837-1909), directeur à Orléans et à Lyon, a publié : *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, Paris, 1871-1882, 3 vol. in-8°; 2e édit., 1895; la 3e en 4 vol. in-8°, œuvre importante sur une question alors peu explorée et complétée par les deux études suivantes : *L'ascétique chrétienne*, 1887, 4e édit., en 1895; et *Les vertus et les dons dans la vie chrétienne*, Paris, 1901, in-8°; *Les joies de la mort*, 1902, in-12. En 1892, il publia une œuvre personnelle sur les vertus naturelles : *Honnête avant tout*. L'œuvre de M. Ribet sur la mystique et l'ascétique a été reprise depuis, au point de vue historique, dans une vaste étude de M. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne* en 4 vol. in-12 (1918-1928). Du point de vue doctrinal elle a été exposée dans un *Précis de théologie ascétique et mystique*, 1923, 2 vol. in-16, par A. Tanquerey, 3e éd. en 1924 en 1 vol. in-16. Un *Abrégé de théologie ascétique et mystique* en a été tiré par J. Gautier en 1927. M. Tanquerey a aussi publié *Les dogmes générateurs de la piété*, cinq opuscules réunis en 1 vol. in-16, 1930; 2e édit. en 1932. Deux autres séries ont paru en 1932.

Incliné par le caractère de son esprit et ses goûts comme par son zéle, M. Bacuez (1820-1892) composa un bon nombre d'ouvrages pratiques, relatifs á la sanctification des séminaristes et des prêtres : *Du sacerdoce et du saint ministére par les Pères de l'Église*. Il donne des citations bien choisies dans le texte latin avec une traduction française et une notice des auteurs cités, Paris, 1861, in-32. Presque en même temps il publia : *Saint François de Sales, modèle et guide du prêtre et du pasteur*, Paris, 1861, in-12. Une nouvelle édition a été donnée en 1911 par les soins de M. Letourneau, curé de Saint-Sulpice. Un volume qui eut beaucoup de succès et exerça une influence trés étendue fut: *Du saint office au point de vue de la piété*, Paris, 1867, in-12. Il a été traduit en allemand, en anglais et eut 5 éditions, la dernière en 1925 par les soins de M. Vigourel, sous le titre : *L'office divin et la vie de l'Église*. On utilisait beaucoup dans les séminaires ses *Instructions et méditations à l'usage des ordinands*, sur l'état ecclésiastique, les ordinations et les saints ordres : 1° *La tonsure*, 1881, in-32; *Les ordres mineurs*, 1884; *Les ordres sacrés*, 1890. On estimait beaucoup : *Du divin sacrifice et du prêtre qui le célèbre*, Paris, 1888, in-12; 4e édit., 1895; enfin, *Du directeur de séminaire, conditions, devoirs pratiques*, Paris, 1892, in-32. — Henri Toussaint Icard (1805-1892), supérieur général de Saint-Sulpice et auparavant professeur au séminaire depuis 1833 et directeur des catéchismes, a publié *La doctrine de M. Olier expliquée par sa vie et par ses écrits*, Paris, 1889, in-8°; 2e édit. augmentée en 1891. Il donna, comme nous l'avons vu plus haut, une édition de la *Vie intérieure de la sainte Vierge*, tirée par M. Faillon des écrits de M. Olier. On lui doit aussi *Traditions de la compagnie de Saint-Sulpice pour la direction des grands séminaires*, Paris, 1886, in-8°. — Jean Guillemon (1834-1906), qui fut vicaire à Saint-Sulpice, supérieur du séminaire d'Avignon et directeur de la Solitude, a laissé un ouvrage de spiritualité d'une grande clarté et précision : *La vie chrétienne, ses principes et sa pratique*, Paris, 1894, 2 vol. in-12 et *Méditations pour tous les jours de l'année sur la vie de N.-S. J.-C. par le P. I. Hayneuve. Abrégé à l'usage du clergé et des fidéles*, Paris, 1898, 4 vol. in-12. — Jean-Baptiste Hogan (1829-1901), qui fut trente-deux ans directeur á Saint-Sulpice avant de s'en aller fonder un séminaire á Boston, puis le séminaire universitaire de Washington, a écrit un petit recueil de méditations pour les prêtres qui eut un très grand succès. Publié en langue anglaise, il a été traduit sous le titre : *Pensées pour chaque jour* à l'usage des prêtres, Paris, 1902, in-24. Désirant donner une direction et des conseils pratiques au clergé dans l'ordre intellectuel, il composa un livre trés suggestif, *Clerical studies*, Boston, 1898, traduit en français *Études du clergé*, in-8°. — Jean Guibert (1857-1914), professeur á Issy, puis supérieur du séminaire de l'Institut catholique durant quinze ans, eut toujours le souci très vif de savoir, de vouloir, de conquérir et de communiquer aux autres ces mêmes dispositions. L'œuvre de sa plume fut abondante. Les ouvrages qui se rapportent à la formation morale et spirituelle sont : *La bonté; Le caractère; La piété; La pureté*, petits volumes in-32, publiés de 1904 à 1910, qui seront répandus à dix ou quinze mille exemplaires. C'est aussi une série d'ouvrages relatifs à la direction de la vie, comme *A l'entrée de la vie*, 1896; *Culture de la vocation*, 1894; *Conseils sur la vocation*, 1897; *Devoirs du séminariste*, 1898; *La direction spirituelle dans les maisons d'éducation*, 1899; *La formation de la volonté*, 1902; *L'éducateur apôtre*, 1896, volumes in-18 qui se sont vendus jusqu'á onze et dix-huit mille. *La retraite spirituelle*, 1909, in-18, avec ses quatre divisions : me connaître, me conquérir, me travailler, me dépenser, donne l'idée la plus exacte de ce que fut l'homme et le prêtre. Il y revit tout entier. Fruits d'une expérience consommée, ces ouvrages révèlent un maître de la science des mœurs et de l'ascétisme chrétien. — *Les élévations dogmatiques* de M. Sauvé (1848-1925) l'emportent notablement, a-t-on dit, sur la moyenne des livres dits « de piété ». Elles se distinguent par la richesse et l'excellence du fond. C'est une théologie vivante, affective, pleine d'aperçus suggestifs, présentés simplement, sans recherche de style, mais avec une onction communicative. Il a mis á contribution les meilleurs théologiens, en particulier Thomassin, les grands auteurs spirituels, les commentaires de l'Évangile les plus autorisés. Ces ouvrages portent tous le nom *intime* qui en marque le caractère :

Dieu intime : La sainte Trinité, 1 vol. in-12 (12 édit.); *Jésus intime*, 3 vol. (13 édit.); *L'ange et l'homme intimes*, 4 vol. (8 édit.); *États intimes*, 1 vol.; *Le Sacré-Cœur intime : le culte du Sacré-Cœur*, 2 vol. (6 édit.); *Les litanies du Sacré-Cœur*, 1 vol.; *Marie intime : le culte du cœur de Marie* (4 édit.); *Saint Joseph intime*, 1 vol. (4 édit.); *L'Évangile intime : le culte des mystères et des paroles de Jésus*, 4 vol. (2 édit.); *L'eucharistie intime*, 2 vol.; *Le prêtre intime*, 2 vol.; *Lourdes intime*, 1 vol.; *Rome intime*, 1 vol.; *Le religieux intime*, 2 vol. Ces publications qui ont paru de 1901 à 1924 ont obtenu un grand succès parmi le clergé, les communautés religieuses et les laïcs les plus instruits et ont valu à l'auteur en 1908 des éloges très précis du Saint-Siège qui relève *copiam pondusque rerum*.

Louis Garriguet, en même temps qu'il s'occupait des questions sociales, a donné une contribution importante à la spiritualité, *La vierge Marie, sa prédestination, sa dignité, ses privilèges, son rôle, ses vertus, ses mérites, sa gloire, son intercession, son culte*, Paris, 1916, fort vol. in-8°. C'est un vrai traité de mariologie, très précis, très clair; *Le Sacré-Cœur de Jésus : Exposé historique et dogmatique de la dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1920, un fort vol. in-8°; *Eucharistie et Sacré-Cœur*, étude comparative de théologie et d'histoire sur les deux dévotions, Paris, 1925, in-8°. L'année suivante, il fit de ce traité historico-doctrinal, une édition abrégée sous forme de livre de piété, accessible à tous : *Les deux grandes dévotions de l'heure présente : dévotion à l'eucharistie et dévotion au Sacré-Cœur*, in-12. Ce point de vue pratique lui fit donner *Le mois de Marie, Le mois de saint Joseph, Le mois du Sacré-Cœur, Le mois des morts*, petits volumes in-16 qui eurent plusieurs éditions; *Nos chers morts, Essai sur le purgatoire*, in-12; plusieurs éditions.

Georges Letourneau (1850-1926), ancien supérieur du grand séminaire d'Angers et curé de Saint-Sulpice, eut pour préoccupation dominante la formation et la sanctification du clergé. Elle a inspiré ses ouvrages : *La méthode d'oraison mentale du séminaire Saint-Sulpice, rédactions et explications primitives*, Paris, 1903, in-12; *Ministère pastoral de M. Olier*, Paris, 1905, in-12; *La mission de J.-J. Olier et la fondation des grands séminaires*, 1906, in-12; *Nouveau manuel du séminariste*, 1906, in-12; *Pensées choisies de J.-J. Olier sur le culte de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge et des saints*, 1916, in-24; *Guide du prêtre dans ses retraites annuelles : sept dévotions, sept fonctions sacerdotales, sept examens, sept vertus*, 1917, in-12; *Lettres de direction à un élève de grand séminaire*, 1925, in-18; *Sous la conduite de M. Olier, textes choisis dans ses œuvres et disposés en forme de retraite sacerdotale*, 1921, in-12; *Petits dialogues sur la vie chrétienne*, 1925, in-16. Étant supérieur du séminaire d'Angers, il avait publié l'ouvrage de Grandet : *Les saints prêtres du XVIIe siècle*, 3 vol., Angers et Paris. Étant à Saint-Sulpice, il collabora avec M. Gontier d'Émery pour publier une nouvelle édition, revue et complétée de la *Vie de saint François de Sales*, par M. Hamon, 2 vol. in-8°. — Gabriel André (1848-1931), qui fut professeur de dogme à Baltimore et à Boston et revint en France pour diriger le séminaire universitaire de Lyon et fut supérieur du grand séminaire d'Avignon, composa *Nouveaux examens de conscience et sujets de méditations à l'usage du clergé de nos jours*, in-8°, et l'*Éducation sacerdotale des apôtres à l'école de Jésus-Christ, souverain prêtre*, Paris, 1925, 2 vol. in-8°. En Amérique, il avait eu une grande part à l'organisation de l'œuvre de la Propagation de la foi et à la Société pour la propagation de la foi aux États-Unis. Il avait en 1897 traduit un ouvrage du cardinal Gibbons, *L'ambassadeur du Christ*. — Théophile Dubosq (1860-1932), professeur au séminaire d'Issy, fut supérieur du grand séminaire de Bayeux. Ses études, comme ses qualités naturelles et surnaturelles, en firent un des instruments les plus efficaces dans le procès de canonisation de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Il dégagea d'une façon précise le caractère extraordinairement héroïque des vertus de la sainte. En 1921, il composa l'*Esprit de la bienheureuse Thérèse de l'Enfant Jésus*, d'après ses écrits et les témoins oculaires de sa vie. — Joseph Bruneau (1866-1933), qui fut de longues années professeur au grand séminaire de Baltimore et supérieur de philosophie, publia en 1911 à Baltimore : *Our Priesthoud*, et en 1928, *Our priestly life* et un commentaire du *Pietas seminarii Sancti Sulpitii*. — P. Gontier, professeur à Angers, puis à Bayeux, a donné : *Règlement de vie sacerdotale*, 1895, in-12; *Explication du pontifical*, 1898, in-12; *L'idée sacerdotale dans les petits séminaires*, 1903, in-12.

VII. Écriture sainte. — On sait de quelle vénération M. Olier entourait la Bible et comment il en recommandait la lecture et l'étude. Faillon, *Vie de M. Olier*, t. III, 138. On lisait assidûment la Bible dans les séminaires; on faisait des conférences sur la sainte Écriture. On l'étudiait en Sorbonne avec la théologie. Cependant il ne semble pas qu'il y eut un manuel en usage. On se servait d'ouvrages divers d'introduction ou de commentaire, comme les ouvrages du P. Lamy, de Ménochius, de Carrière. A la fin du XVIIIe siècle, l'étude de la sainte Écriture avait pris une plus grande extension dans l'enseignement, en face des attaques dont elle était l'objet.

Au XIXe siècle, l'Écriture sainte prit une place plus considérable dans l'enseignement. A Saint-Sulpice, M. Garnier (1762-1845), qui avait étudié les langues orientales, fut chargé, à son retour de Baltimore, de l'enseignement de l'Écriture sainte. Les nombreux manuscrits qui nous restent de lui se rapportent aux introductions des différents livres de la Bible, à leur interprétation, à leur traduction. On voit qu'il se tenait au courant des travaux qui se faisaient alors en Allemagne, sur les Livres saints. Son zèle excita dans le séminaire beaucoup d'émulation pour l'étude de la langue sainte. Des orientalistes, entre autres M. de Sacy, venaient assister aux exercices publics qui terminaient les cours de chaque année. Lorsqu'il fut élu supérieur général, il continua de donner des leçons d'Écriture sainte, et il le fit jusqu'à 82 ans. — Arthur Le Hir (1811-1868) lui succéda dans l'enseignement de l'Écriture sainte et de l'hébreu. Renan, dans ses *Souvenirs de jeunesse*, résume ainsi les qualités de son ancien maître : « M. Le Hir était un savant et un saint : il était éminemment l'un et l'autre. » Il était philologue, et Renan lui doit beaucoup pour sa *Grammaire des langues sémitiques*. Sous le titre d'*Études bibliques*, Paris, 1869, 2 vol. in-8°, on a réuni les articles que M. Le Hir avait publiés dans les *Études religieuses* des PP. jésuites. M. Grandvaux, professeur à Saint-Sulpice, a publié de M. Le Hir : *Le livre de Job, traduction sur l'hébreu et commentaire précédé d'un essai sur le rythme chez les Juifs et suivi du Cantique de Débora; Les Psaumes*, traduits de l'hébreu en latin, analysés et annotés en français, 1876, in-12; *Les trois grands prophètes : Isaïe, Jérémie, Ézéchiel*, 1876, in-12; *Le Cantique des Cantiques* avec traduction de l'hébreu et commentaire. Ce livre fait partie de la Grande Bible Lethielleux. Dans l'*Université catholique*, M. Vigouroux publia, en mai et juin 1889 : *Résumé chronologique de la vie du Sauveur par M. Le Hir*. En s'inspirant de M. Le Hir dont il avait suivi les cours, M. Guillemon donna en 1873 *La clef des épîtres de S. Paul*, analyse raisonnée, 2 vol. in-12. Les notes tirées des manuscrits de M. Le Hir sont marquées d'un astérisque et placées entre guillemets, 2e édit. en 1878.

Fulcran Vigouroux (1837-1915) fut professeur d'Écriture sainte au séminaire Saint-Sulpice de 1868 à 1890, puis à l'Institut catholique de Paris de 1890 à 1903, secrétaire de la Commission biblique de 1913 à 1915. Quand, en 1859, il vint à Paris achever ses études cléricales, il se forma à l'école de M. Le Hir, maître incontesté dans les études bibliques et en particulier dans la philologie orientale. Mais les inclinations de M. Vigouroux, sa tournure d'esprit ne le portaient pas à étudier la Bible en philologue ou en théologien, mais plutôt en historien des institutions et en apologiste. Les fouilles en Égypte et dans la région du Tigre et de l'Euphrate avaient mis au jour des découvertes archéologiques qui renouvelaient l'apologétique biblique. Mais ces précieux renseignements étaient épars en quantité de monuments ou de publications spéciales. Il s'agissait de les réunir et de les utiliser pour éclairer et défendre les Livres saints. On ne l'avait pas encore tenté, du moins en France, et, même à l'étranger, on ne l'avait fait que partiellement et par manière de résumé. Vigouroux l'a réalisé dans de justes proportions dans *La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie*, 4 vol., auxquels s'ajouta bientôt un volume semblable sur le Nouveau Testament. Ces cinq volumes d'une érudition sûre et claire furent son œuvre de prédilection, qu'il retoucha et compléta dans les différentes éditions. La 6e et dernière est la plus parfaite. Cet ouvrage est ce qu'il a écrit de plus excellent, œuvre solide et durable qui lui a valu des éloges de France, d'Angleterre, d'Allemagne, de la part de nombreux érudits et savants professeurs. Si la *Bible et les découvertes modernes* est l'œuvre la plus personnelle et la plus intéressante de M. Vigouroux, ce n'est pas par elle, malgré son tirage à 10 000 exemplaires, qu'il a exercé son influence principale sur le public ecclésiastique, mais ce fut par le *Manuel biblique*, devenu classique dans la plupart des séminaires de France depuis 1879 jusqu'à l'époque de sa mort. Les 13 éditions se sont suivies atteignant le chiffre de 60.000 exemplaires. Ce *Manuel* marque un notable progrès sur l'introduction de Glaire, vieille de quarante ans, et sur quelques autres manuels peu adaptés à l'enseignement. Les deux volumes de l'Ancien Testament par M. Vigouroux sont notablement supérieurs aux deux volumes de M. Bacuez sur le Nouveau Testament. Bien informés, d'une solide érudition, ils devaient être dans sa pensée un livre élémentaire, un livre classique et pour cela se tenir généralement dans les solutions traditionnelles, les opinions moyennes, ni trop avancées, ni retardataires. Cependant sur certaines questions où la tradition n'est pas engagée, où l'Église laisse la liberté aux exégètes, l'auteur montra un peu trop de timidité. Ce sont ses deux principaux ouvrages. On lui doit encore *Mélanges bibliques : La cosmogonie mosaïque d'après les Pères de l'Église, suivis d'études relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament*, 1882, in-12; *La Bible et la critique*, réponse aux *Souvenirs de jeunesse de Renan*, 1883, in-8°.

C'est à lui que fut confiée la direction du *Dictionnaire de la Bible*, en 5 volumes (1895-1912), où l'on s'étend sur les alentours de la Bible, en négligeant trop le côté théologique. En publiant la *Bible polyglotte* en 8 vol. in-8°, de 1898 à 1909, l'intention de M. Vigouroux n'était pas d'éditer une Bible savante, mais une petite polyglotte pratique à l'usage des jeunes prêtres du ministère. L'hébreu, le grec, la Vulgate suffisaient. On peut regretter que la traduction française soit celle de la Vulgate, au lieu de la traduction de l'hébreu. Pour répondre aux attaques contre la Bible, M. Vigouroux a publié *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 1886, 4 vol. in-8° et in-12; 5e édit., 5 vol. in-8° et 5 vol. in-12; dans plusieurs revues, *Revue des questions historiques*, *Revue des questions scientifiques*, la *Controverse*, les *Études*, dans l'*Univers* et *Le monde*, il a donné de très nombreux articles. Voir E. Levesque, *M. Vigouroux et ses écrits*, dans *Revue biblique*, 1915, p. 183-216.

Dans ses publications, M. Vigouroux fut, en exégèse, un conservateur, non pas étroit, mais ami du progrès, un peu timide parfois.

Louis-Claude Fillion (1843-1927), disciple de M. Vigouroux, membre de la Commission biblique, est l'auteur de nombreux ouvrages publiés à l'intention surtout des séminaristes et des prêtres. Tout le monde connaît son édition de la Vulgate, avec indication des chapitres et versets habituels, mais divisant le texte selon le sens, texte accompagné d'une analyse continue qui éclaire le sens. Cette *Biblia sacra* éditée en 1887 a eu et a encore une très large diffusion. On lui doit aussi *La Bible commentée d'après la Vulgate et les textes originaux*, 1881 à 1914, 8 vol. in-8°. Le texte latin étant accompagné en regard de la traduction française d'après la Vulgate, il reste peu de place pour les commentaires qui sont assez brefs. Plus importante et plus riche en commentaires d'ordre varié est l'explication des évangiles qui fait partie de la Bible dite de Lethielleux. *Évangile selon S. Matthieu..., selon S. Marc..., selon S. Luc..., selon S. Jean...*, avec introduction critique et commentaires, une introduction générale aux évangiles et une synopse latine, 1878-1888-1921, 6 vol. in-8°, souvent réédités. *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 1922, 3 vol. in-8°, exposé historique, critique et apologétique très complet, nombreuses éditions; *Histoire d'Israël, peuple de Dieu*, 1927, 3 vol. in-8°, pour les catéchismes et les fidèles qui s'intéressent à la Bible. Tout en publiant ces ouvrages plus importants, il composa plusieurs volumes ou brochures au point de vue apologétique : *L'étude de la Bible*, in-12; *L'idée centrale de la Bible*, 1888, in-8°; *Essais d'exégèse*, exposition, réfutation, critique, 1884, in-12; *L'existence historique de Jésus et le rationalisme contemporain*, 1909, in-16; *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les évangiles et la vie de Jésus-Christ*, exposition historique et critique, 1911, un vol. in-12; *L'Évangile mutilé et dénaturé par les rationalistes contemporains*, 1910, in-16; *Les miracles de Jésus-Christ*, 1909-1910, 2 vol. in-16. Il a donné aussi le nouveau psautier du Bréviaire romain, 1927, in-12.

Pour aider le lecteur à l'intelligence de la Bible, M. Fillion publia *Atlas archéologique de la Bible*, 1883, in-fol.; *Atlas d'histoire naturelle de la Bible*, 1884, in-fol.; *Atlas géographique de la Bible* d'après les documents anciens et les meilleures sources françaises, anglaises et allemandes contemporaines, 1890, in-fol.; *Saint Pierre*, 1906, in-18; *Saint Jean*, 1907, in-16. Pour la diffusion, une petite édition des *Saints évangiles*, 1896, in-18; et une petite édition des *Actes des apôtres*, 1902, in-18; un *Novum testamentum juxta Vulgatæ exemplaria et correctoria romana*, Paris, 1901, in-16. Toujours réédité. — M. de Boysson (1883-1915), une des victimes de la Grande Guerre, nous a donné en 1912 une étude de théologie et d'histoire très exacte, *La Loi et la foi*, étude sur saint Paul et les judaïsants. — L. Gondal (1854-1920) a publié un excellent volume, très accessible à tous, aux divisions et aux formules très nettes et saisissantes : *Évangile : La provenance des textes*, Paris, 1898, in-12. Un autre volume complète l'enseignement pour le Nouveau Testament : *Au temps des apôtres*, Paris, 1904, in-12.

Louis Desnoyers (1874-1928), professeur d'exégèse et de langues orientales à l'Institut catholique de Toulouse, où il donna un brillant enseignement de 1905 à 1928, a laissé une très remarquable étude : *Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité*, t. I,

La période des Juges, 1922, in-8°, époque de transition où Israël modifie son organisation et son genre de vie, t. II, *Saül et David*, 1930, in-8°; t. III, *Salomon. La religion et la civilisation sous les trois premiers rois*, 1930, in-8°. La mort l'a empêché de terminer le IVe volume. Cet ouvrage est d'un véritable historien, bien informé, judicieux, d'un style ferme, élégant. C'est la meilleure réponse, malheureusement incomplète, à l'*Histoire d'Israël* de Renan. M. Desnoyers a laissé en mourant un volume qui a été publié après sa mort, en 1935 : *Les Psaumes, traduction rythmée d'après l'hébreu*, in-8°. — J. Weber, supérieur du séminaire de philosophie d'Issy a donné le *Psautier du bréviaire romain*, 1932, in-18; 2e éd., 1937. M. Lepin, le *Psautier logique*, 1938, 2 vol. in-8°.

Contre les erreurs des modernistes et en particulier contre les ouvrages de M. Loisy, Marius Lepin a publié : *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Évangiles synoptiques*, avec une introduction sur l'origine et la valeur historique de ces trois premiers évangiles, 2e édit., 1904, in-12; *L'origine du quatrième évangile*, 1907, in-12; *La valeur historique du quatrième Évangile*, 1910, 2 vol. in-12; *Les théories de M. Loisy*, exposé et critique, in-12; *Évangiles apocryphes et évangiles canoniques*, dans la collection *Science et religion; Christologie : Commentaire des propositions XXVI-XXXVIII du décret du Saint-Office « Lamentabili »*, in-12; *Le Christ Jésus, son existence historique et sa divinité*, in-8° ; *Le problème de Jésus en réponse à MM. Loisy et Guignebert*, 1937, in-12. — On peut noter ici : *Nos quatre évangiles, leur composition et leur position respective*, par E. Levesque, Paris, 1923, in-12.

VIII. Droit canonique. — Sous l'ancien régime, le droit canonique n'entrait pas dans les études des séminaires comme un enseignement distinct. Quelques parties se trouvaient mêlées à la théologie. Dans l'université, le droit canon n'était pas enseigné à la faculté de théologie et n'était pas demandé pour les examens : il était réservé à la faculté de décret ou de droit. En 1693, on introduisit des conférences de droit canon à Saint-Sulpice pour ceux qui fréquentaient les cours de Sorbonne. A la fin du XVIIIe siècle, M. Émery établit une conférence par semaine à Lyon, à Angers et à Paris. Il composa à cette intention un traité élémentaire. Il faut arriver jusqu'à M. Icard, qui, à partir de 1832, fut professeur de théologie et de droit canon au séminaire Saint-Sulpice, pour voir imprimer un traité de droit canon, *Prælectiones juris canonici habitæ in seminario Sancti Sulpitii anno 1857-1859*, Paris, 1859, 3 vol. in-12; la 6e édition fut revue et éditée par M. Many en 1886 et la 7e en 1893. — Mgr Many, docteur en théologie et en droit canon, professeur à l'Institut catholique, puis auditeur de Rote, fit imprimer les cours qu'il enseigna : *Prælectiones juris canonici in seminario Sancti Sulpitii et in Instituto catholico parisiensi traditæ* : en 1903, les *Prælectiones de missa cum appendice de Smo Eucharistico sacramento;* en 1904, les *Prælectiones de locis sacris seu de ecclesiis, de altaribus, cœmeteriis et sepulturis*, in-8°; en 1905, *De sacra ordinatione*, in-8°. Ce qui donne du prix à cet ouvrage, dit Mgr Boudinhon dans le *Canoniste contemporain*, c'est une constante préoccupation d'éclairer la discipline actuelle par les enseignements de l'histoire. Mgr Many eut une part active dans l'élaboration et la rédaction du nouveau droit canonique de Pie X et Benoît XV. — En Amérique, M. Ayrinhac (1862-1930), professeur, puis supérieur au séminaire de San Francisco, donna 6 vol. in-8° d'études sur le droit canon d'après le nouveau Code : *General legislation*, 1923; *Marriage legislation*, 1918; *Penal legislation*, 1920; *Constitution of the Church*, 1925 et 1929. *Legislation of the sacraments*, 1928; *Administrative legislation*, 1930. — En France, la publication du nouveau Code amena la composition de nouveaux manuels. Un professeur de Rodez, M. Cance en a publié un en 3 vol. in-12 : *Le Code de droit canonique*, 1927-1929, maintenant en usage dans beaucoup de séminaires.

IX. Liturgie. — On connaît le petit volume de M. Olier, curé de Saint-Sulpice : *Explications des cérémonies de la grand'messe de paroisse selon l'usage romain*, 1657, in-12, plusieurs éditions. Dans ses lettres nous trouvons des développements mystiques sur le chant ecclésiastique et sur l'orgue (*Lettres*, édit. 1935, t. I, p. 229 et t. II, p. 516). C'est à M. de Bretonvilliers, son successeur, que l'on doit les offices propres du séminaire Saint-Sulpice : Offices et hymnes en l'honneur de l'Intérieur de Notre-Seigneur, de l'Intérieur de la Très Sainte-Vierge; du Sacerdoce de Jésus-Christ, dont on faisait les fêtes particulières au séminaire, 1663-1665, 1667, in-32. — On doit à Jacques Planat (1612-1684) : *Hymnodia cœlestis S. P. Innocentio XI, humiliter dicata*, Clermont, 1679, in-12. L'ouvrage comprend cinq parties : *De Deo et mundo*, 44 hymnes; *De Christo*, 108; *De cruce Domini et Ecclesia*, 44; *Virtutum omnium seu vitæ christianæ*, 44 ; *De theologia mystica*, 87. Un frontispice gravé représente Notre-Seigneur debout entouré des quatre évangélistes, et l'auteur, revêtu du surplis, à genoux à ses pieds. Au bas on lit ces paroles qui font allusion au nom de l'auteur : *Hoc explanat opus dum dat sua lumina Christus*. Il composa également *Petit bréviaire contenant un office réglé et raccourci pour toute l'année, suivant l'ordre des mystères, de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, approuvé du Saint-Siège par son légat, composé pour l'usage des clercs non encore dans les ordres sacrés et pour les personnes religieuses et laïques qui veulent avoir un office à réciter toute l'année*, Béziers, 1675, in-12. — Barthélemi Joubert (1713-1784) fut chargé avec Simon de Doncourt par Mgr de Beaumont de préparer la nouvelle édition du missel donnée en 1738 par M. de Vintimille; elle parut en 1777 et fut suivie d'une nouvelle édition du bréviaire en 1778. Dom Guéranger (*Institutions liturgiques*, 2e édit., t. II, p. 513) reproche aux améliorations introduites par eux de n'être pas dépourvues d'esprit de parti ; « autrement, dit-il, on ne s'expliquerait pas la faveur inouïe qu'obtint le travail des deux sulpiciens de la part des jansénistes, qui jusqu'alors n'avaient jamais manqué une occasion de s'exprimer contre leur Compagnie dans les termes les plus grossiers et les plus méprisants ». Et dom Guéranger renvoie aux *Nouvelles ecclésiastiques* du 20 août, 29 octobre, 5 novembre 1784. C'est se méprendre étrangement sur le contenu de ces feuilles. La feuille janséniste appelle le sulpicien qui a dirigé la nouvelle édition du bréviaire « un critique aussi ignorant que téméraire ». Il est difficile de voir là l'expression d'*une faveur inouïe*. Critiquant ensuite le *Mémoire concernant la nouvelle édition du Bréviaire et du Missel*, le gazetier janséniste n'en cite que ce qu'il regarde comme faux ou douteux, en trouve les raisons fort mauvaises et entreprend de le réfuter avec dédain, estime que les éditeurs ont cherché à faire disparaître les *vérités* les plus opposées au molinisme, etc. Ce n'est guère, ce semble, *reproduire avec une faveur complète le Mémoire* (cf. *Bibl. sulpicienne*, t. I, p. 419-421).

A. Caron (1779-1850), chargé des fonctions de maître des cérémonies au séminaire Saint-Sulpice, donna une huitième édition du *Traité des saints mystères* de Collet, 1817, 2 vol. in-12, en y faisant de nombreuses améliorations et additions. La 9e édition qu'il donna en 1823 fut augmentée d'un appendice : *Les cérémonies de la messe basse*, pour donner aux prêtres nouvellement ordonnés la facilité d'apprendre à la bien dire. Appendice tiré ensuite à part sous ce titre : *Les céré-*

monies de la messe basse exposées selon les rubriques du missel romain avec les différences du rite parisien. Cette addition est bien le travail de M. Caron et non une œuvre de Collet comme le dit à tort Quérard, *La France littéraire*, t. II, p. 245 et après lui Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. I, Paris, 1852, p. 333. M. Caron fut chargé de la nouvelle édition du bréviaire de Paris, parue en 1822, considérablement améliorée, qui fut cependant attaquée par une *Lettre d'un grand vicaire sur le nouveau bréviaire de Paris* et à laquelle M. Caron répondit par une *Lettre au rédacteur de l'Ami de la religion, sur une critique du bréviaire de Paris.* On lui doit *Manuel des cérémonies selon le rite de l'Église de Paris*, par un prêtre du diocèse, Paris, 1846, in-8°; *Notice historique sur les rites de l'Église de Paris*, par un prêtre du diocèse, 1846, in-8°. — Auguste Gosselin (1787-1858), contemporain de M. Caron, qui fut professeur, puis supérieur au séminaire d'Issy, publia : *Instructions historiques, dogmatiques et morales sur les principales fêtes de l'Église*, Paris, 1848, 2 vol. in-12; 2e édit., 1850, en 3 vol.; 4e éd., 1861, et en 1880. Il avait composé précédemment : *Notice historique et critique sur la sainte couronne d'épines de Notre-Seigneur Jésus-Christ et sur les autres instruments de la Passion qui se conservent dans l'église métropolitaine de Paris, suivie de pièces justificatives*, 1828, in-8°. — On trouvera de curieuses recherches dans les *Études sur la signification des choses liturgiques*, Paris, 1906, in-12, de Tim. Desloge (1843-1933).

Pour favoriser l'étude de la liturgie dans les séminaires et parmi le clergé, un manuel est singulièrement utile. Plusieurs essais furent tentés. Bernard Théophile (1834-1910), professeur de liturgie à Angers et à Reims, composa un manuel en plusieurs volumes intitulé : *Cours de liturgie romaine ou explication historique, littérale et mystique des cérémonies de l'Église à l'usage des séminaires et du clergé; Prolégomènes et messe*, 1886, 2 vol. in-12; *Bréviaire*, 1887, 2 vol. in-12; *Rituel*, 1893, 2 vol. in-12. — Cette œuvre fut reprise, revisée, condensée par Louis Hébert (1877-1927), *Leçons de liturgie à l'usage des séminaires;* il en fit un ouvrage nouveau, d'après les réformes liturgiques et canoniques dont Pie X avait eu l'initiative. Ces leçons forment trois volumes. *Le bréviaire et le rituel*, 1915; *La messe*, 1916; *Le cérémonial*, 1917, et se recommandent par une grande précision. Les éditions se succèdent rapidement. A la mort de M. Hébert, le texte a été revu par M. Grignon et, à la 20e édition, par M. Fayard. — En même temps que M. Bernard, M. Aug.-Louis Lerosey, édita un *Manuel liturgique à l'usage du séminaire Saint-Sulpice*, Paris, 1889, 4 vol. in-18. I. *Introduction à la liturgie.* II. *Cérémonial romain.* III. *Explication des rubriques du missel, du bréviaire, du rituel et du pontifical.* IV. *Histoire et symbolisme de la liturgie.* Il s'en fit un abrégé : *Abrégé du manuel liturgique à l'usage du séminaire Saint-Sulpice*, 1893, in-8°. Une 2e édition en 1902, revue par M. Vigourel.

X. Histoire. — Avant la Révolution, l'histoire n'entrait pas, comme enseignement spécial, dans les cours des grands séminaires, non plus que dans les cours des facultés de théologie. Le concile de Trente n'en parlait pas dans son programme des études que l'on devait suivre au séminaire. Mais l'histoire ecclésiastique était plus ou moins mêlée aux autres enseignements. Aussi ne trouve-t-on pas de manuel d'histoire ecclésiastique. Cf. A. Degert, *Hist. des séminaires*, t. II, p. 101.

Au XIXe siècle, les professeurs rédigent d'abord leur cours ou utilisent le manuel d'Alzog, de Blanc, etc. Ils composent des manuels polygraphiés, puis imprimés. — Léon Richou (1823-1887), après avoir publié *Vue générale sur l'histoire de l'Église*, 1860, in-8°, composa et édita un manuel en 3 vol. in-12, 1871 : *Histoire de l'Église à l'usage des séminaires*, 3e édition, avec un atlas pour servir à l'étude de l'Écriture sainte et de l'histoire de l'Église. — Frédéric Brugère (1823-1888) composa, en la professant, l'*Histoire ecclésiastique* qu'il fit polygraphier de 1879 à 1884 en quatre cahiers formant 1180 pages manuscrites, sous le titre *Tableau de l'histoire et de la littérature de l'Église*, programme d'un cours professé au séminaire Saint-Sulpice. C'est un canevas où les idées sont brièvement mais nettement indiquées, avec grande abondance de notes bien choisies. La maladie l'empêcha de le préparer pour l'impression. Ce cours est singulièrement suggestif pour un professeur ou pour des conférences. — Léon Marion (1852) publia une *Histoire de l'Église* en 3 vol.; une nouvelle édition en 3 volumes a été donnée par M. Lacombe, supérieur du grand séminaire de Viviers. — Plus étendue qu'un manuel et écrite d'une façon vivante, l'*Histoire de l'Église*, par M. Mourret, 9 vol. grand in-8°, dont, avec M. J. Carreyre, il donna un abrégé avec une abondante bibliographie : *Précis d'histoire de l'Église*, en 3 vol. in-8°.

Une histoire de l'Église ne saurait négliger l'histoire de ses croyances, l'histoire des dogmes. Dans son *Tableau de l'histoire et de la littérature de l'Église* que nous venons de mentionner, M. Brugère avait esquissé cette partie de la vie intérieure de l'Église en même temps qu'il traçait sa vie extérieure. Mais un manuel d'histoire, forcément abrégé, ne peut exposer cette partie que très brièvement : il faut un ouvrage spécial. C'est ce que Tixeront (1856-1925) nous présente dans son *Histoire des dogmes*, Paris, 1905-1912, 3 vol. in-12. I. *La théologie anténicéenne;* II. *De saint Athanase à saint Augustin;* III. *La fin de l'âge patristique.* Comme complément de cette histoire des dogmes, il a donné en 1918 son *Précis de patrologie*, in-8°. Pour faciliter l'étude des Pères, M. Frédéric Monier a publié pour les classes d'humanités, de la cinquième à la rhétorique : *Pères de l'Église*, morceaux choisis, in-18; dont il a publié la traduction en autant de volumes.

Plus nombreuses sont les publications particulières relatives à des institutions ou à des personnages ecclésiastiques. M. de Lantages (1616-1694), donna *Vie de la vénérable Mère Agnès de Jésus*, religieuse de l'ordre de Saint-Dominique au monastère Sainte-Catherine de Langeac, 1665, in-4°, réédition en 1675 et 1712, 4e édit. en 1808 par M. Émery. On sait que cette sainte religieuse eut une part considérable dans la vocation de M. Olier. M. de Lantages publia aussi une *Vie de la Mère Françoise des Séraphins*, du monastère dominicain de Saint-Thomas d'Aquin à Paris, 1669, in-8°. — La première *Vie de M. Olier* fut composée par M. Leschassier, 1687, in-12 : elle est insérée dans *La vie des saints* du P. Giry. — On doit à M. Baudrand (1637-1699) des *Mémoires sur la vie de M. Olier et sur le séminaire de Saint-Sulpice*, publiés au t. III de la *Bibliothèque sulpicienne* de M. L. Bertrand. On lui doit aussi une *Vie de M. de Bretonvilliers* que Simon de Doncourt inséra dans les *Remarques historiques sur l'église et la paroisse de Saint-Sulpice*, t. III, p. 858-890. Empressé à conserver les documents qui pouvaient intéresser l'histoire de l'Église, il recueille en 5 gros vol. in-4°, *Acta S. Facultatis theologiæ Parisiensis in quinque tomis, anno 1673*, ms. du séminaire Saint-Sulpice; le 5e vol. non relié a été perdu à la Révolution. Dans ses *Lettres choisies*, t. II, p. 230, Richard Simon en fait connaître le contenu et l'intérêt. Ces documents regardent non seulement l'histoire de la faculté de théologie de Paris, mais un bon nombre de faits importants relatifs à l'histoire de l'Église de France depuis le milieu du XIIIe siècle jusqu'à la fin du XVIIe. Il fit également un *Recueil de pièces sur la controverse relative à l'immaculée conception de la sainte Vierge à l'occasion d'un sermon prêché à Paris le 8 décembre*

1672, dans la chapelle du collège d'Harcourt (ms. in-fol. de 500 p., au séminaire Saint-Sulpice). Le célèbre Launoy fut engagé dans cette affaire et publia un libelle. — Abondantes sont les productions de Joseph Grandet (1646-1724), supérieur du grand séminaire d'Angers, qu'on a appelé le « Père de l'histoire ecclésiastique de l'Anjou ». On lui doit *La vie de Mademoiselle de Melun*, fille de Guillaume de Melun, prince d'Épinoy, fondatrice des religieuses hospitalières de Baugé en Anjou, 1687, in-8°; nouvelle édition en 1898 par le chanoine Portais; l'édition de 1855 par le vicomte de Melun, tout en conservant le fond, rajeunit le style de Grandet; *La vie d'un solitaire inconnu*, mort en Anjou en odeur de sainteté le 24 décembre 1691 (Antoine de Bourbon, comte de Moret), Paris, 1699, in-12; *La vie de messire Gabriel Du Bois de La Ferté*, gentilhomme angevin, Paris, 1712, in-12; *La vie de messire Pierre Crestey*, prêtre, curé de Barenton, au diocèse d'Avranches, Saint-Lô, 1722, in-12; *La vie de messire Louis-Marie Grignion de Montfort*, prêtre, missionnaire apostolique, Nantes, 1724, in-12; *Notre-Dame angevine* ou traité historique, chronologique et moral de l'origine et de l'antiquité de la cathédrale d'Angers, des abbayes, prieurés, églises, collégiales et paroissiales, monastères et chapelles bâties et dédiées en Anjou, sous l'invocation de la très sainte vierge Marie, publiée en 1884 par M. Lemarchand, in-8°; *Les saints prêtres français du XVIIe siècle*, t. I, Prêtres français en général; t. II, Prêtres de l'Oratoire, de Saint-Lazare, de Saint-Nicolas et de Saint-Sulpice; t. III, Prêtres angevins, publié d'après le ms. original par M. Letourneau, supérieur du séminaire d'Angers, 1897, 3 vol. in-8°; *Histoire du séminaire d'Angers*, depuis sa fondation en 1659 jusqu'à son union avec Saint-Sulpice en 1695, publiée par M. Letourneau, 2 vol. in-8°, à laquelle celui-ci ajouta un volume sur l'histoire du séminaire jusqu'à nos jours. La bibliothèque de la ville d'Angers conserve un grand nombre de manuscrits et de notes relatives à l'histoire ecclésiastique de l'Anjou. On en trouve l'énumération dans L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. I, p. 238-240.

M. Fr.-Charles Nagot (1734-1816), directeur du grand séminaire de Saint-Sulpice avant son départ pour l'Amérique en 1791, à l'instigation de M. Émery, composa une *Vie de M. Olier*, publiée par les soins de M. Duclaux, Versailles, 1818, in-8°. — On doit à M. Gosselin, l'ouvrage loué comme profond et solide par Montalembert (*Les moines d'Occident*, t. VI, p. 560) intitulé : *Pouvoir du pape sur les souverains du Moyen Age ou Recherches historiques sur le droit public de cette époque relativement à la déposition des princes*, Paris, 1839, in-8°, nouvelle édition augmentée en 1845. — M. Faillon (1800-1870) est surtout connu par son étude sur M. Olier et ses ouvrages sur le Canada et sur l'évangélisation de la Provence : *Vie de M. Olier*, Paris, 1841, 2 vol. in-8°; réédit. en 1843 et 1853; la 4e édition est une œuvre nouvelle en 3 vol. grand in-8°, 1873 : la publication, inachevée quand mourut M. Faillon, fut menée au terme par M. Gamon; *Mémoires particuliers pour servir à l'histoire de l'Église de l'Amérique du Nord* : t. I et II, *Vie de la sœur Bourgeoys*; t. III, en 2 vol., *Vie de Mademoiselle Mance*; t. IV, *Vie de Mme d'Youville*, publiées de 1852 à 1854 à Villemarie en Canada; *Histoire de la colonie française en Canada*, Villemarie (Canada), 1865-1866, 3 vol. in-4°. L'ouvrage a été interrompu par la mort de l'auteur qui avait réuni les matériaux pour pousser son récit jusqu'en 1760, au moment de la conquête par les Anglais. M. Faillon était partisan des origines apostoliques de la Provence, de la venue de sainte Marie-Madeleine en cette région. Il réunit de nombreux documents qui, par malheur pour sa thèse, ne sont pas aussi anciens qu'il prétendait : *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence et sur les autres apôtres de cette contrée, saint Lazare, saint Maximin, sainte Marthe et les saintes Maries Jacobé et Salomé*, Migne, 1848, 2 vol. grand in-8°. Cet ouvrage fut critiqué dans *Origines chrétiennes de la Gaule : Lettres au R. P. dom Piolin*, par le C. d'Ozonville; et par L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne France*, t. I, 1894. On doit également à M. Faillon : *Vie de M. Demia, instituteur des sœurs de Saint-Charles*, 1829, in-8°; *Vie de M. de Lantages*, premier supérieur du séminaire de Notre-Dame du Puy, Paris, 1830, in-8°. On lui doit aussi la notice sur M. Garnier, supérieur de Saint-Sulpice, insérée dans l'*Ami de la religion*, 12 avril 1845, t. CXXV, p. 101-104. Il avait réuni *Matériaux pour l'histoire de l'éducation des clercs et l'histoire des écoles ecclésiastiques depuis le commencement de l'Église jusqu'à nos jours*.

F. Régis Gamon (1813-1886) fut lui aussi, à l'exemple de M. Faillon, un infatigable travailleur. C'est lui qui acheva la publication de la *Vie de M. Olier* par M. Faillon, interrompue par la guerre et la mort de l'auteur, et composa la notice sur M. Faillon en tête du premier volume. On lui doit les biographies suivantes : *Vie de M. Mollevault, prêtre de Saint-Sulpice, supérieur de la Solitude*, Paris, 1875, in-12; *Vie de M. Faillon*, Paris, 1877, in-12; *Vie de M. de Courson, douzième supérieur du séminaire et de la Compagnie de Saint-Sulpice*, Paris, 1879, in-12. Il publia la première édition critique des *Lettres de M. Olier*, Paris, 1885, 2 vol. in-8°. Il a laissé en ms. : *Notice sur le séminaire de Clermont; Notice sur le séminaire de Rodez;* des *Notices biographiques sur quelques membres de la Compagnie contemporains de M. Olier;* des *Catalogues biographiques et chronologiques des supérieurs et directeurs de plusieurs des séminaires de Saint-Sulpice avant la Révolution;* des notices sur M. Duclaux et sur M. Garnier, supérieur de Saint-Sulpice. — André Hamon (1795-1874), au milieu de ses occupations de professeur, supérieur de séminaire, puis de curé de Saint-Sulpice, composa plusieurs biographies de grand mérite : *Vie du cardinal de Cheverus*, par J. Huen-Dubourg (pseudonyme de M. Hamon), Paris, 1837, in-8°; 2e édit., 1841; 3e édit., 1842; 4e édit., 1850, sous le nom de M. Hamon. Villemain faisait un grand éloge de cet ouvrage; il a été traduit en anglais, en allemand, en espagnol; *Vie de Madame Rivier, fondatrice et première supérieure de la congrégation des sœurs de la Présentation de Marie*, 1842, in-12; *Vie de saint François de Sales*, Paris, 1854, 2 vol. in-8°, nombreuses éditions de cette remarquable biographie. En 1909, M. Letourneau, curé de Saint-Sulpice, aidé des notes de Gonthier, chanoine d'Annecy, en a publié une nouvelle édition revisée, 2 vol. in-8°. De 1861 à 1866, M. Hamon publia *Notre-Dame de France, ou Histoire du culte de la sainte Vierge en France, depuis l'origine du christianisme jusqu'à nos jours*, 7 vol. in-8°, distribués selon les provinces ecclésiastiques. — M. L. Branchereau, supérieur du séminaire d'Orléans, qui avait beaucoup connu M. Hamon en écrivit la biographie : *Vie de M. Hamon*, curé de Saint-Sulpice, Paris, 1877, in-12, 2e édit. en 1881. — Jean Guibert fut prié par les frères des Écoles chrétiennes de leur faire une vie de leur saint fondateur. Il publia en 1900 en un vol. in-8°, *Histoire de saint Jean-Baptiste de La Salle*, très documentée et très appréciée. — Frédéric Monier (1831-1912), brillant professeur, fin lettré, très au courant de tous les documents, s'était mis avec toute son âme à composer une *Vie de M. Olier* plus exacte, plus vivante et plus alerte que ses devanciers. La mort ne lui permit de donner que le 1er volume, que H. Bremond regardait comme une biographie presque parfaite, édité à Paris, 1914, in-8°.

Les qualités d'historien et de critique, M. L. Ber-

trand (1825-1917) les possédait à un haut degré : documentation sûre et précise, vaste érudition, critique avisée, style facile, limpide, plein de verve et au besoin de fine malice. Il mérite à ces titres d'être noté ici et d'une façon particulière parce qu'il fut l'historien de la Compagnie, par sa *Bibliothèque sulpicienne*, parue en 1900, Paris, 3 vol. in-8°. Pas une année, on peut dire, ne s'est écoulée sans que M. Bertrand ne publiât ou un ouvrage de longue haleine ou une série d'articles dans les revues, qui paraissaient ensuite en brochures. Citons ce qui a trait à l'histoire ecclésiastique, publiée sous son nom, ou sous le pseudonyme d'Antoine de Lantenay. Sous ce nom ont paru à Bordeaux les œuvres d'intérêt local. Ce sont : *Les prieurs claustraux de Sainte-Croix de Bordeaux et de Saint-Pierre de La Réole depuis l'introduction de la réforme de Saint-Maur*, Bordeaux, 1884, in-8°; *Mélanges de biographie et d'histoire*, Bordeaux, 1885, in-8° de 600 p. : la table énumère 35 sujets divers qui se rapportent à Bordeaux ou à la région; *L'Oratoire de Bordeaux*, Bordeaux, 1886, in-8°; *Labadie et le carmel de la Graville, près de Bazas*, Bordeaux, 1886, in-8°; *Peirese, abbé de Guîtres*, Bordeaux, 1888, in-8°; *La dévotion au Sacré-Cœur dans la ville de Bordeaux, ses origines et ses progrès (1693-1767)*, Bordeaux, 1900, in-8°. Les ouvrages publiés sous son nom sont : *Vie, écrits et correspondance littéraire de Laurent-Josse Leclerc*, Paris, 1878, in-8°. *L'histoire des séminaires de Bordeaux et de Bazas*, 1894, 3 vol. in-8°; *La vie de Henry de Béthune*, archevêque de Bordeaux, 2 vol. in-8°; *La correspondance de L. Tronson, supérieur général de Saint-Sulpice. Lettres choisies*, 3 vol. in-8°. Il avait commencé *Le catalogue biographique des évêques de France*, élèves du séminaire Saint-Sulpice au XVIIe et XVIIIe siècle. La mort ne lui a pas permis d'achever, il n'en a donné que l'introduction. — Nicolas Dorvaux (1856-1923), professeur d'histoire ecclésiastique au séminaire de Metz, fut un infatigable travailleur, un grand silencieux. Quand, en novembre 1918, à Bévoie où étaient réfugiés les débris du séminaire, il vit arriver les soldats de la France, levant les bras, il articula fortement ce seul mot qui en dit long : *Enfin!* et « son âme de patriote se referma dans la joie de la France retrouvée ». Il a publié un ouvrage de très grande et exacte érudition : *Les anciens pouillés du diocèse de Metz*, Nancy, 1902, in-8°, et l'*Atlas historique du diocèse de Metz*, 1907, in-folio : ce dernier livre en collaboration avec le chanoine Bourgeat, supérieur du petit séminaire. — A.-C. Sabatié (1847-1930), ancien supérieur des grands séminaires de Reims et de Toulouse, a étudié spécialement l'histoire du clergé sous la Révolution et a publié *Les massacres de septembre : les martyrs du clergé*, 1912, in-8°; *La Révolution et l'Église en province : Debertier, évêque constitutionnel et le clergé de Rodez*, 1912, in-8°; *Le tribunal révolutionnaire de Paris, Les victimes du clergé*, in-8°; *Les tribunaux révolutionnaires de province. Sommaire historique, victimes dans le clergé pour chaque diocèse*, 2 vol. in-8°. *La déportation révolutionnaire du clergé français*, 1916, 2 vol. in-8°; *L'église et la paroisse Saint-Aman* de Rodez, 1923, 2 vol. in-8°. Plusieurs supérieurs de séminaire ont fait l'histoire de leurs maisons : J. Mauviel (1850-1915) pour Saint-Irénée de Lyon; J. Blouet, pour Coutances et Avranches, en 1936. Notons une œuvre qui se rattache à l'histoire : *La correspondance de Bossuet*, par E. Levesque et Ch. Urbain, Paris, 1909-1925, 15 vol. in-8°.

XI. Philosophie. — Avant la Révolution, l'étude de la philosophie se faisait dans les collèges. Mais on fut rapidement amené à ouvrir un séminaire spécial pour les élèves qui n'avaient pas encore abordé cette étude. Ainsi à Saint-Sulpice, près du grand séminaire, on établit la communauté des philosophes. Dans les grands séminaires assez nombreux on avait également le séminaire de philosophie : dans les autres tous les élèves étaient ensemble, sauf à être séparés pour les cours de philosophie qui souvent ne duraient qu'un an. Avant la Révolution, les professeurs dictaient leurs cours. On trouve encore assez souvent des volumes manuscrits avec le nom du professeur et celui de l'auditeur. Après la Révolution on continua d'abord à suivre la même méthode, puis on imprima des manuels de philosophie.

Augustin Manier (1807-1871), chargé d'enseigner la philosophie au séminaire d'Issy de 1835 à 1848, était ensuite passé à Reims comme professeur, puis supérieur du grand séminaire. Il avait d'abord publié une *Introduction à la philosophie où l'on examine en particulier la philosophie de S' Gravesande et le fondement de la certitude de l'abbé de Prades*, Paris-Lyon, 1841, in-12; 4e édit., 1842; le *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements par le P. Buffier, S. J., nouvelle édition augmentée de notes critiques*, par un professeur de philosophie, Paris-Lyon, 1843, in-12. Il donna *Un essai sur la philosophie de Bossuet*, dans une édition nouvelle, conforme au manuscrit original de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, Paris, 1858, in-12, 3 éditions; de même une nouvelle édition des *Traités de logique et de morale* par Bossuet avec une introduction par M. Manier, Paris, 1858, in-12. En 1843-1844, il fit lithographier en in-8° *Philosophiæ compendium*. Il le fit imprimer en 2 vol. in-8°, en 1847, pour l'usage des séminaires. En 1851, il donna une édition en 3 volumes in-12. La dernière édition donnée par l'auteur est la 9e, parue en 1870-1871. C'est dans cette édition qu'il soutient le *Système de probabilisme à compensation*, ci-dessus, col. 806. Une 10e édition fut préparée et publiée en 3 vol. in-12 en 1877 par un chanoine d'Orléans, professeur de philosophie au petit séminaire, M. L. Empart. Cette philosophie est influencée par les idées de l'Écossais Thomas Reid. — A cette époque, qui suivit la condamnation du système de Lamennais on s'occupait beaucoup du problème de la certitude; on en cherchait la solution dans les principes cartésiens ou dans la philosophie écossaise. On ne connaissait plus guère en France la philosophie de saint Thomas. M. Branchereau (1819-1915), professeur de philosophie à Clermont puis à Issy, crut trouver la solution dans un ontologisme mitigé. Il composa alors ses *Prælectiones philosophicæ*, lithographiées en 1845, imprimées en 3 vol. in-12 en 1849; 2e édit., 1855, en 9 fascicules. Après la condamnation des 7 propositions du Père Martin en septembre 1861, il crut pouvoir réduire sa philosophie à 15 propositions qui lui paraissaient très distinctes des 7 propositions et partant non censurées. Mais il lui fut répondu que, n'en étant pas suffisamment éloignées, elles ne pouvaient *tuto tradi*. Il écrivit une belle lettre de soumission qui lui valut une réponse de Pie IX, très paternelle et très élogieuse. Cf. A. Crosnier, *Louis Branchereau, P.S.S.*, Paris-Angers, 1915.

Mais depuis nombre d'années s'introduisait de l'étranger des philosophies *ad mentem S. Thomæ*, comme les manuels de San Severino, Liberatore, Goudin, Zigliara, etc. M. P. Brin (1843-1894) composa et publia en 1879 *Philosophia scolastica in qua theoria veterum, præcipue S. Thomæ, experientiis recentiorum accommodatur*, Paris, 3 vol. in-12. En 1881, l'édition prit le titre de *Philosophia sancti Thomæ Aquinatis*. C'est cette philosophie, revue pour la 4e édition par MM. Farges et Barbedette en 1893 et 1895, et transformée peu après dans les éditions suivantes, qui n'a plus retenu le nom de M. Brin et a pris le nom des nouveaux auteurs. Elle est encore adoptée dans un grand nombre de séminaires. On doit aussi à M. Brin, une *Histoire générale de la philosophie*, Paris, 1882-1884, 2 vol. in-12, et une *Histoire de la philosophie*

contemporaine, Paris, 1886, in-12. Il a été donné une traduction française de ce cours de philosophie scolastique. Un de ses auteurs, Mgr Farges (1848-1926) se regardait comme un vulgarisateur de la vérité philosophique thomiste. Il se fit connaître surtout par ses *Études philosophiques*, volumes ou brochures grand in-8°, qui se succédèrent rapidement et eurent plusieurs éditions : 1° *La théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile;* 2° *L'objectivité de la perception des sens extérieurs;* 3° *Matière et forme en présence des sciences modernes;* 4° *La vie et l'évolution des espèces;* 5° *Le cerveau, l'âme et ses facultés;* 6° *L'idée de continu dans l'espace et le temps;* 7° *L'idée de Dieu d'après la raison et la science;* 8° *La liberté et le devoir;* 9° *La crise de la certitude.* — De son côté A. Dupeyrat (1826-1905), professeur de philosophie à Limoges, avait imprimé *Manuductio ad scholasticam, in primis thomisticam philosophiam*, Paris, 1882-1883, 2 vol. in-18. La 5e édition est de 1898. — Pierre Vallet (1845-1926), professeur de philosophie au séminaire d'Issy de 1872 à 1888, converti de la philosophie cartésienne à la philosophie scolastique, composa dans la ferveur première de son adhésion à saint Thomas *Prælectiones philosophicæ ad mentem S. Thomæ*, 1879, in-12, qui eut plusieurs éditions. Il y ajouta une *Histoire de la philosophie*, 3e édit., 1886, in-12 et quelques études particulières, comme *Le kantisme et le positivisme*, 1887, in-12; *Les fondements de la connaissance et de la croyance*, 1905, in-12; *L'idée du beau dans la philosophie de saint Thomas*, 1883, in-12; *La tête et le cœur*, 1885, in-12; *La vie et l'hérédité*, 1894, in-12. — Clément Alibert (1853-1918), qui fut professeur au séminaire de philosophie de Lyon, y composa un *Manuel de philosophie* pour la préparation au baccalauréat, 1888-1892, 3 vol. in-8°. Ses œuvres, comme la *Psychologie thomiste*, 1903, et la *Méthode pédagogique*, révèlent un esprit de métaphysicien, d'une puissance de pénétration et de systématisation peu commune.

XII. Les sciences. — Avant la Révolution, les sciences faisaient partie du cours de philosophie qui durait d'ordinaire deux années : une année la logique, et l'autre la physique. Sous ces deux dénominations, étaient comprises la philosophie et les sciences. Après la Révolution, on continua dans les séminaires la même division du travail. Mais bientôt ces études se feront au petit séminaire ou dans les collèges. On conserva cependant au grand séminaire, certaines études de sciences, qui se firent surtout au point de vue apologétique.

Alexis Pinault (1793-1870) dont on a dit : « ce fut un savant, un original et un saint », et dont le grand Ampère disait : « Je n'ai que deux élèves, Pinault et Savart », fut professeur de mathématiques spéciales et maître de conférences à l'École normale. Il entra à Saint-Sulpice en 1824, fut ordonné prêtre en 1827 et après sa Solitude, 1829, devint professeur à Issy. Son *Traité élémentaire de physique*, 1835, 2 vol. in-8°, est une œuvre de très haute valeur où les questions sont traitées avec une rare compétence. Sans une dédicace à la sainte Vierge que l'auteur ne voulut jamais supprimer, ce livre aurait été pris pour manuel à l'École polytechnique. Un si remarquable ouvrage de science pure devenait, quand on en connaissait l'auteur et sa sainteté, une vraie apologie (4 éditions). Pinault donna aussi *Traité élémentaire de mathématiques*, contenant l'arithmétique, l'algèbre, la géométrie synthétique, la trigonométrie, la géométrie analytique, des notions de calcul différentiel et intégral et le calcul des probabilités, Paris, 1836, in-8°; il eut 3 éditions.

Pierre Lavaud de Lestrades (1824-1901), professeur de sciences au grand séminaire de Clermont, publia : *Transformisme et darwinisme, réfutation méthodique*, Paris, 1885, in-18; *Accord de la science avec le premier chapitre de la Genèse*, Paris, 1885, in-18. L'auteur y suit les opinions assez générales alors parmi les catholiques sur le concordisme. On était séduit par les apparences premières d'un concordisme entre le premier chapitre de la Genèse et les découvertes de la science géologique; les progrès tant de la science que de l'exégèse ont obligé à y renoncer. — Jean Moyen (1828-1899), professeur de sciences physiques et naturelles au Canada, puis au séminaire de philosophie de Lyon, a publié : *Flore du Canada à l'usage des maisons d'éducation*, Montréal, 1870, in-8°; 2e édition revue par M. Orban; *Les champignons : Traité élémentaire et pratique de mycologie*, Paris, 1889, in-8°. Avec lui la science pure de la nature tournait parfois à l'apologie. — A. Raingeard (1839-1915), professeur de sciences au séminaire de Rodez, a publié *Notions de géologie*, puis *Autour de la géologie, études apologétiques*, Rodez, 1903, in-8°. Ces ouvrages parvinrent à une troisième édition et obtinrent les suffrages flatteurs d'un maître, M. Albert de Lapparent. L'auteur était un esprit précis, pénétrant, qui se faisait de toutes les questions une opinion personnelle. Il avait de la profondeur, quelquefois de la hardiesse, mais toujours ramenée à la mesure de l'orthodoxie par un sens catholique très averti. — Jean Guibert (1857-1914). Son livre principal est intitulé : *Les origines, questions d'apologétique :* cosmogonie, origine de la vie, origine des espèces, origine de l'homme, unité de l'espèce humaine, antiquité, etc., 1896, in-8°; plusieurs éditions; la 6e, revue par M. Chinchole, mise au courant des dernières découvertes. Ouvrage d'apologétique scientifique de grande valeur. — Paul de Foville (1840-1909), ancien élève de l'École polytechnique, émule et ami de M. Albert de Lapparent, entra au séminaire Saint-Sulpice. Il enseigna les sciences à Issy. Il donna à la *Revue des questions scientifiques* de Bruxelles, un certain nombre d'articles fort remarqués sur les *Études naturelles et la Bible*, sur *La Bible et la science*, sur *La création et l'œuvre des six jours*. — Léon Wintrebert (1871-1914), professeur de sciences au séminaire de Bordeaux, y prépara une thèse de doctorat ès sciences physiques et chimiques sous la direction de M. Duhem : *Étude de l'osmium*. Par ses recherches, il a pu obtenir des combinaisons de ce métal inconnues avant lui, et montrer sa parenté étroite avec d'autres métaux de la famille du platine. Il fit de 1900 à 1905 des communications, remarquées dans leur temps, à l'Académie des sciences de Paris et à la Société des sciences physiques et chimiques de Bordeaux. Dans la *Revue du clergé*, il donna plusieurs travaux utiles à l'apologétique. La maladie et la mort ont brisé les espérances qu'on attendait de sa science.

On a pu le constater par cet exposé, c'est en vue des grands séminaires pour lesquels ils ont été établis et auxquels ils consacrent toute leur activité, que les prêtres de Saint-Sulpice ont écrit et publié des ouvrages, qui ont répondu aux besoins du moment et dont quelques-uns ont marqué.

E. Levesque.

SAINTE-BEUVE (Jacques de) (1613-1677), né à Paris le 10 avril 1613, fit de très brillantes études en Sorbonne; reçu docteur en 1638, il fut nommé professeur de théologie en 1643 : il défendit alors la doctrine de saint Augustin sur la grâce, sans tomber dans les exagérations de Jansénius dont il combattit les thèses. Cependant il était fort lié avec Port-Royal et il refusa de souscrire la censure portée en Sorbonne, le 31 janvier 1656, contre les deux propositions d'Arnauld; à cause de cette opposition, il dut donner sa démission le 26 février suivant. Il signa le Formulaire prescrit par Alexandre VII, le 15 février 1665, et le clergé de France lui donna une pension de 1 000 livres, en le chargeant de rédiger une théologie morale. Il mourut à Paris le 15 décembre 1677.

Jacques de Sainte-Beuve ne publia aucun écrit, mais son frère Jérôme, qu'on appelait « Le prieur », et qui mourut seulement en septembre 1717, recueillit ses écrits : *De confirmatione* et *De extrema unctione*, in-12, Paris, 1686. Ces deux traités sont dirigés contre le pasteur Daillé et montrent que ce sont de vrais sacrements; *Résolution de plusieurs cas de conscience*, Paris, 1689, 1692 et 1704, 3 vol. in-4° et in-8°. Cet écrit est rempli d'une très grande érudition; l'auteur y étudie le dogme, la morale, la discipline et les cérémonies et il appuie ses décisions sur l'Écriture, sur les Pères, les théologiens, les coutumes et les lois civiles.

A la Bibliothèque nationale, il y a plusieurs manuscrits de Sainte-Beuve : *Tractatus de gratia* et *Tractatus de libero arbitrio*, ms. *10 669* et mss latins, n. *16 446* et *16 447; Tractatus de sacramento pænitentiæ*, ms. *16 448; Disquisitio de ordinationibus, exordinationibus et superordinationibus sive de sacrorum ordinationum iteratione*, ms. *16 450*.

Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XIX, p. 199-200; *Mémoires* du P. Rapin et de G. Hermant, édit. Gazier, *passim;* Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, t. IV, p. 346-355; Denis-Eugène de Sainte-Beuve, *Jacques de Sainte-Beuve, docteur de Sorbonne et professeur royal; étude historique contenant des détails inconnus sur le premier jansénisme*, Paris, 1865, in-8°. L'auteur de ce travail est M. de Sainte-Beuve, magistrat au tribunal de la Seine, que Sainte-Beuve a vivement critiqué dans son *Port-Royal*, t. IV, appendice, p. 563-571 : « Livre singulier, qui, à travers des airs modestes, n'est pas sans de grandes prétentions... Il exagère tout et subtilise à l'excès; il exagère le rôle du docteur dans le jansénisme proprement dit. » Le critique écrit que Jacques de Sainte-Beuve était un « maître en escrime sorbonnique », t. III, p. 624, et il l'appelle « un Suétone chrétien », t. VI, p. 294.

J. CARREYRE.

SAINTE-CLAIRE (François de), frère mineur anglais du XVII[e] siècle, appelé encore François Hunt ou François de Coventry, ou encore de son nom dans le siècle Christophe Davenport. Originaire de Coventry, en Angleterre, où il naquit, en 1598, d'une famille protestante, après avoir terminé ses études primaires, il se rendit à Dublin pour y poursuivre des études supérieures. Après quinze mois, le 22 novembre 1611, il quitta cette ville, pour continuer ses études, avec son frère Jean, à Merton-College d'Oxford, où ils entrèrent en 1613. Obligés de le quitter, ils prirent leur résidence, en 1614, à Magdalen Hall, où Christophe conquit, le 28 mai de cette même année, le grade de bachelier ès arts. Jean devint un célèbre puritain et émigra en Amérique, où il fonda, en 1638, la ville de New-Haven, dans le Connecticut. Christophe au contraire, pendant son séjour à Oxford, se convertit au catholicisme et en 1615 se rendit à Douai, en France.

Attiré par le désir de rétablir la province anglaise des mineurs, il embrassa la vie franciscaine, le 7 octobre 1617, au couvent d'Ypres, en Belgique. Après sa profession, où il prit le nom de François de Sainte-Claire, il rejoignit le 18 octobre 1618, les mineurs anglais, établis dans le nouveau couvent de Saint-Bonaventure à Douai. Il fut envoyé ensuite à l'université de Salamanque, où il prit le grade de docteur en théologie, et retourna à Douai, où il enseigna la théologie et devint gardien du couvent de Saint-Bonaventure. Délégué en Angleterre après un certain temps, il fut nommé chapelain de la reine Henriette-Marie de France, et de la sorte il devint familier avec le roi Charles I[er], l'archevêque Laud et les évêques Montague de Norwich et Goodman de Gloucester. Rêvant de convertir l'Angleterre au moyen de réunions collectives, il écrivit un traité : *Paraphrastica expositio articulorum confessionis anglicanæ*, dans lequel il tend à démontrer que les trente-neuf articles de la confession anglicane sont susceptibles d'une interprétation qui est plus en harmonie avec la doctrine catholique, qu'on ne l'avait admis jusque-là. Ce traité, publié comme appendice à son ouvrage : *Deus, natura et gratia*, Lyon, 1634, offensa un grand nombre de catholiques et fut inscrit en Espagne parmi les livres défendus. Panzani, le nonce à Londres, put éviter toutefois qu'il ne fût condamné à Rome.

Le P. François fut élu provincial d'Angleterre le 19 juin 1637 et réélu à cette même charge le 10 juillet 1650 et le 4 juin 1665. Après la Restauration il fut nommé chapelain de la reine Catherine de Bragance et retourna à Londres, où il résida habituellement pendant les dernières années de sa vie. Il réussit à convertir de nombreux protestants, parmi lesquels Anne, la duchesse d'York. Il mourut le 31 mai 1680.

Le P. François est l'auteur de nombreux ouvrages, dont la plupart ont été publiés séparément : *Deus, natura et gratia*, Lyon et Paris, 1634; Lyon, 1635 ; *Epistolium continens confutationem duarum propositionum astrologicarum*, Douai, 1626; *Apologia episcoporum seu sacri magistratus propugnatio*, Cologne, 1640; *The practise of the presence of God*, Douai, 1642; *Systema fidei, seu de auctoritate conciliorum generalium*, avec un appendice *De origine papatus romani et an Petrus et Paulus fuerint simul papæ*, Liége, 1648; *Opusculum de definibilitate controversiæ immaculatæ conceptionis Dei Genitricis*, Douai, 1651; *Paralipomena philosophica de mundo peripatetico*, Anvers, 1652; *An enchiridion of faith*, Douai, 1655; *Explanation of the catholic belief*, Douai, 1656; *Manuale missionarium regularium, præcipue anglorum ord. S. Francisci, seu commentaria super nobiliores quæstiones regulæ S. Francisci ad missionarios spectantes*, Douai, 1658 et 1661; *Vindication of roman catholics*, Douai, 1659; *Liber dialogorum, seu summa veteris theologiæ dialogismis tradita*, Douai, 1661; *Religio philosophica, seu peripatetica discussio celeberrimi miraculi*, Douai, 1662 et 1667; *Fragmenta, seu historia min. prov. Angliæ fr. minorum; Tractatus de schismate, præsertim anglicano; Problemata scholastica et controversalia speculativa; Corollarium dialogi de medio animarum statu*. Tous ces traités ont été édités ensemble dans *Opera omnia Francisci a S. Clara*, Douai, 1665-1667. Après cette date, le P. François fit imprimer encore : *Disputatio de antiqua provinciæ præcedentia*, Douai, 1670; *Supplementum historiæ provinciæ Angliæ*, Douai, 1671.

A. Wood, *Athenæ Oxonienses*, éd. Bliss, t. III, Londres, 1817, p. 1221; A. Clark, *Register of the university of Oxford*, t. II, dans *Oxford hist. Soc.*, t. XI, Oxford, 1887, p. 371; Foster, *Alumni Oxonienses*, t. I, Oxford, 1891, p. 376; Shahan, *Christopher Davenport*, dans *Unit. States Cath. hist. magazine*, t. II, 1888, p. 153. Nous nous sommes inspirés surtout de Marcellin de Civezza, *Storia universale delle missioni francescane*, t. VII, 1[re] part., *Appendice bibliografica*, Prato, 1883, p. 73, et principalement de E. Burton, *Davenport Christopher*, dans *The catholic encyclopedia*, t. IV, p. 639-640.

A. TEETAERT.

SAINTE-MARTHE. La famille de Sainte-Marthe, originaire du Poitou, forme une véritable dynastie, qui s'est distinguée surtout aux XVI[e] et XVII[e] siècles, par les hommes illustres qui ont brillé comme médecins, comme avocats et comme ecclésiastiques. Beaucoup d'entre eux se sont adonnés aux études d'histoire religieuse et de théologie. Le *Gallia christiana* peut être regardé comme une véritable propriété de famille. On ne signalera ici que les membres de la famille qui ont composé des écrits intéressant au moins indirectement la théologie. On trouvera des détails biographiques et bibliographiques dans deux écrits principaux : Dreux Du Radier, *Bibliographie historique et critique du Poitou*, t. V, p. 84-140, sous le titre : *Savants du nom de Sainte-Marthe depuis 1500 jusqu'au XVIII[e] siècle compris;* et l'ouvrage du P. de Longuemare : *Une famille d'auteurs aux XVI[e], XVII[e] et*

XVIIIe siècles; *Les Sainte-Marthe : Étude historique et littéraire d'après de nombreux documents inédits*, Paris, 1902, in-8°. Cf. *Généalogie de la maison de Sainte-Marthe*, à la Bibliothèque nationale, ms. *fr. 32 655*.

Le chef de famille fut Gaucher de Sainte-Marthe, né en 1458, médecin de François Ier; il eut cinq enfants : Louis (1509), Charles (1512), auteur de poésies diverses et de chants funèbres, Jacques (1517), médecin d'Henri II, de François II et d'Henri III, Joseph (1518) et René (1521). Voir Du Radier, *op. cit.*, p. 97-147.

SCÉVOLE — De Louis, naquit le 2 février 1536, à Loudun, Gaucher II, dit Scévole; il se distingua par sa fidélité à Henri III et par son zèle à défendre la religion catholique; il mourut à Loudun, le 29 mars 1623, laissant de nombreux écrits, parmi lesquels il faut citer : *Gallorum doctrina illustrium qui nostra Patrumque memoria floruerunt elogia*, Poitiers, 1598, in-8°. Cet ouvrage eut de nombreuses éditions, en 1602, 1605 et plus tard à Paris, 1616, 1633, 1698, 1722. Il fut traduit en français par Guillaume Colletet : *Éloges des hommes illustres qui, depuis un siècle, ont fleuri en France dans la profession des lettres*, Paris, 1644, in-4°; *Pædotrophia, seu de puerorum educatione libri III*, Paris, 1584 et 1587, in-8°; c'est un poème qui fut édité souvent pendant sa vie et après sa mort. Son petit-fils, Abel, sieur de Corbeville, en donna une traduction française en 1698; enfin *Opera poetica*, Paris, 1575, in-8°, où l'on trouve de nombreuses poésies en latin et en français.

Les écrits de Scévole (traduction latine de son nom Gaucher) ont une vraie valeur littéraire et théologique; ils ont été fort étudiés.

Oraison funèbre de Scévole, par Renaudot, 5 avril 1623 et par Urbain Grandier, 11 septembre 1623, imprimée en 1629 avec les ouvrages de Scévole, en 1629 et en 1633, Paris, in-4°; *Vie de Scévole de Sainte-Marthe*, par Gabriel Michel de La Rochemaillet, avocat au Parlement, publiée avec les ouvrages de Sainte-Marthe en 1629 et 1633; cette vie a été traduite en latin par Jean Vigile Le Maître et se trouve dans les *Vies choisies*, Londres, 1682 et 1704, publiées par Jean Batz, p. 379-403; Perrault, *Hommes illustres qui ont paru en France pendant ce siècle*, t. I, in-fol., Paris, 1696, p. 49 sq.; Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. VIII, p. 12-21; Du Radier, *Bibliothèque historique et critique du Poitou*, t. V, p. 147-223; Léon Feugère, *Étude sur Scévole de Sainte-Marthe*, Paris, 1853, in-12, rééditée aussi dans l'écrit intitulé : *Étude sur la vie et les ouvrages d'Henri Estienne, suivie d'une étude sur Scévole de Sainte-Marthe*, Paris, 1853, in-12, p. 265-371; A. Hamon, *De Scævolæ Sammarthani vita et latine scriptis operibus*, Paris, 1901, in-12 (thèse); P. de Longuemare, *Une famille d'auteurs aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1902, in-8°, p. 61-107; Albert Farmer, *Les œuvres françaises de Scévole de Sainte-Marthe (1536-1623)*, Toulouse, 1920, in-12.

ABEL DE SAINTE-MARTHE — Gaucher de Sainte-Marthe (Scévole) eut sept fils, dont trois méritent d'être signalés : Abel de Sainte-Marthe, seigneur d'Estrepied, né à Loudun, le 3 mai 1566, fut avocat au Parlement et conseiller d'État, bibliothécaire du roi; il mourut à Poitiers, le 7 septembre 1652; il a composé surtout des ouvrages historiques pour célébrer les exploits du roi Louis XIII (Dreux Du Radier, *op. cit.*, p. 247-300). Son fils, Abel II, seigneur de Corbeville, naquit en 1630, fut avocat comme son père, conseiller à la Cour des aides; il publia les discours de son père, les plaidoyers de son beau-père, Nicolas de Corberon, et les siens propres, Paris, 1693, in-12; il donna aussi la traduction de la *Pædotrophia* de son grand-père.

LOUIS ET SCÉVOLE III DE SAINTE-MARTHE, frères jumeaux et fils de Gaucher de Sainte-Marthe, naquirent le 20 décembre 1571. Louis entra dans l'état ecclésiastique et son frère se maria, mais, disent les biographes, les deux frères jumeaux restèrent toujours fort unis et leurs écrits, que les descendants de Gaucher reprirent et achevèrent, furent composés en collaboration étroite. Scévole mourut le 7 septembre 1650 et Louis, le 29 avril 1656. Les deux frères composèrent l'*Histoire généalogique de la maison de France*, Paris, 1619, in-4°, édit. augmentée, Paris, 1638, 2 vol. in-fol.; 3e édit., Paris, 1647, 2 vol. in-fol. Mais le travail capital des deux jumeaux fut le *Gallia christiana*, qui parut peu après la mort de Louis, Paris, 1656, 4 vol. in-fol. Voir Longuemare, *op. cit.*, p. 135-145 et Dreux Du Radier, *op. cit.*, p. 300-323; Niceron, *Mémoires*, t. VIII, p. 25-28.

Gaucher, ou Scévole IIIe du nom, laissa trois fils : Pierre Scévole, sieur de Méré-sur-Indre (21 novembre 1618-9 août 1690), Nicolas-Charles (26 avril 1623-8 février 1662) et Abel-Louis, dont on parlera plus longuement, né le 13 août 1621 et mort le 7 avril 1697. Voir Dreux Du Radier, p. 339-388, et Longuemare, p. 163-175.

PIERRE SCÉVOLE l'aîné, a laissé quelques ouvrages d'histoire : *Table généalogique de l'auguste et royale maison de France*, Paris, 1649, in-fol.; *Histoire généalogique de la maison de La Trémoille*, Paris, 1668, in-12; *L'état de la cour des rois de l'Europe*, Paris, 1670, 3 vol., in-12, et *L'Europe vivante*, ou *L'état des rois, princes souverains et autres personnes de marque dans l'Église, dans l'Épée et dans la Robe vivants en 1685*, Paris, 1685, in-12. Voir Niceron, t. VIII, p. 28-30; Du Radier, *op. cit.*, t. V, p. 339-377. Avec ses deux frères, Abel-Louis et Nicolas-Charles, il compléta le travail de son père et de son oncle *(Gallia christiana)* et le reprit sur un plan nouveau. Après la mort de Nicolas-Charles, prieur de Claunai, en 1662, les manuscrits recueillis par les trois frères furent confiés au P. Denis de Sainte-Marthe, supérieur de la congrégation de Saint-Maur, issu d'une branche collatérale. Ainsi l'histoire du *Gallia christiana* se rattache étroitement à l'histoire de la famille de Sainte-Marthe et il est bon de donner ici des détails sur cet ouvrage capital, qui est l'œuvre collective de la dynastie des Sainte-Marthe.

Le *Gallia christiana*. — En 1621, Jean Chenu, originaire de Bourges et avocat au parlement de Paris, fit paraître une histoire chronologique des archevêques et évêques de France, sous le titre : *Archiepiscoporum et episcoporum Galliæ chronologica*, Paris, 1621, in-12. En 1626, Claude Robert, archidiacre de Chalon-sur-Saône, fit paraître une histoire plus complète : *Gallia christiana, in qua regni Franciæ ditionumque vicinarum diœceses, et in eis præsules describuntur*, Paris, 1626, in-fol. Cl. Robert engagea les deux frères Louis et Scévole de Sainte-Marthe à préciser et à compléter son œuvre; ceux-ci firent part de leur projet à l'assemblée du clergé de 1645. Un procès-verbal du 8 janvier 1646 encouragea les auteurs et afin de participer aux frais de l'impression, l'assemblée vota 6 000 livres. L'œuvre n'était pas encore achevée, lorsque moururent Scévole et Louis de Sainte-Marthe (7 septembre 1650 et 29 avril 1656). Les trois fils de Scévole achevèrent le travail, qui fut présenté à l'assemblée de 1656. Les commissaires nommés par l'assemblée : Pierre de Marca, archevêque de Toulouse, Antoine Godeau, évêque de Vence, François Bousquet, évêque de Montpellier et les abbés de Berthier, d'Espeisses et Lemoyne, approuvèrent le travail. L'assemblée accorda à chacun des auteurs une pension de 500 livres. L'écrit parut sous le titre : *Gallia christiana qua series omnium archiepiscoporum, episcoporum et abbatum Franciæ, vicinarumque ditionum ab origine ecclesiarum ad nostra usque tempora per quatuor tomos deducitur*, Paris, 1656, 4 vol. in-fol. Les trois frères promirent de préparer une seconde édition, corrigée et augmentée, mais ils n'eurent pas le temps de la faire paraître.

Denis de Sainte-Marthe (voir ci-dessous, col. 839-841), fut chargé de refaire et de refondre cet ouvrage qui était une sorte de patrimoine familial. Celui-ci, qui résidait à Saint-Germain-des-Prés, entreprit une nouvelle édition, avec les encouragements du cardinal de Noailles. Denis, aidé de ses confrères bénédictins, fit de très nombreuses recherches, qui lui permirent d'augmenter considérablement le premier travail et d'adopter un nouveau plan. La première édition avait séparé les archevêchés (t. I), les évêchés (t. II et III) et les abbayes (t. IV) par lettre alphabétique. Pour mieux mettre en relief les relations étroites des métropoles, des évêchés suffragants et des abbayes, Denis pensa qu'il serait beaucoup plus normal de diviser son travail par provinces ecclésiastiques. Il donnerait en abrégé l'histoire de la ville et de l'Église métropolitaine, puis l'histoire des archevêques qui l'ont gouvernée, et de même l'histoire de chaque évêché et de chaque abbaye.

Le P. Denis avait déjà avancé son travail, lorsqu'il le présenta à l'assemblée de 1710; il demanda qu'on permît aux religieux, qui travaillaient avec lui, de fouiller les archives et qu'on lui accordât des subsides. Les commissaires nommés, l'archevêque de Narbonne et l'abbé de Prémeaux, se mirent en relation avec le Père et ils rédigèrent un rapport favorable, qui fut présenté à l'assemblée présidée par le cardinal de Noailles, le mardi 17 juin 1710. L'assemblée accorda un don de 4 000 livres, à condition que la congrégation des bénédictins s'engageât par écrit à achever l'ouvrage, si le P. Denis venait à mourir, et on envoya une lettre aux archevêques, aux évêques et aux intendants de province pour leur demander de faciliter la communication des archives aux confrères du P. Denis. Le t. I parut en 1715 sous le titre suivant : *Gallia christiana in provincias ecclesiasticas distributa, qua series et historia omnium archiepiscoporum, episcoporum et abbatum Franciæ vicinarumque ditionum ab origine ecclesiarum ad nostra tempora deducitur et probatur ex authenticis instrumentis ad calcem appositis.* Opera et studio Dionysii Sammarthani, Paris, 1715, in-fol. Ce volume comprend les provinces d'Albi, Aix, Arles, Avignon et Auch. Au mois d'août 1716, p. 1409-1428, les *Mémoires de Trévoux* critiquèrent quelques détails de l'ouvrage de Sainte-Marthe, dont le *Journal des savants* prit la défense.

Le t. II, qui parut en 1720, comprend les métropoles de Bourges et de Bordeaux; le t. III, paru en 1725, comprend les métropoles de Cambrai, Cologne et Embrun. Le t. IV était achevé, lorsque mourut le P. Denis : il parut en 1728, avec, en tête, l'éloge du P. de Sainte-Marthe; il est l'œuvre de dom Jean Thiroux et de dom Joseph Duclou, qui avaient travaillé avec le P. Denis; il comprend l'archevêché de Lyon. Le t. V, qui comprend Malines et Mayence, parut en 1731. A cette date, les querelles provoquées par la bulle *Unigenitus* divisèrent profondément les bénédictins, qui durent quitter Saint-Germain-des-Prés; dom Félix Hodin et dom Étienne Brice s'étant soumis à la bulle revinrent à Paris et publièrent le t. VI en 1739 (Narbonne) et les t. VII et VIII, en 1744 (Paris). Le P. Duplessis publia les t. IX et X (Reims), en 1751. Le P. Jacques Taschereau a publié le t. XI (Rouen), en 1759 et le t. XII (Sens et Tarentaise), en 1770. Le t. XIII (Toulouse et Trèves) parut en 1785. Après une longue interruption, Barthélemy Hauréau a publié les t. XIV (Tours), en 1856, t. XV (Besançon), 1860 et t. XVI (Vienne), en 1865. A partir du t. V, le titre a été légèrement modifié : au lieu de *ditionum vicinarum*, on lit : *regionum omnium quas vetus Gallia complectebatur.*

Ce vaste travail d'érudition est aujourd'hui incomplet; des savants, comme Albanès dans *Gallia christiana novissima*, où il étudie les évêchés de Provence, 7 vol. in-fol., ont repris l'œuvre en quelques détails, mais il semble bien que le travail tout entier devrait être remis à pied d'œuvre. Cf. A. Degert, *Pour refaire le Gallia christiana*, dans *Revue de l'histoire de l'Église de France*, t. XI, 1922, p. 281-301.

Il faut maintenant donner quelques détails sur les trois membres de la famille de Sainte-Marthe, qui, au XVIIe siècle, jouirent d'une grande réputation et s'adonnèrent particulièrement aux questions religieuses.

ABEL-LOUIS DE SAINTE-MARTHE, fils de Scévole III et neveu de Louis de Sainte-Marthe, les deux frères jumeaux, naquit à Poitiers le 13 août 1621. Il entra à l'Oratoire, le 14 octobre 1642. Tout de suite, il se distingua parmi ses confrères; il remplit diverses fonctions à Nantes (1651), à Paris (1652), à Notre-Dame-des-Ardilliers (1654), enfin à Saint-Magloire de Paris (1656). C'est alors qu'avec ses deux frères, Pierre Scévole et Nicolas-Charles, il prépara la publication du *Gallia christiana*, rédigé par son père et par son oncle, Paris, 4 vol. in-fol. A la fin du t. IV, il parle en termes émus des grands oratoriens : le cardinal de Bérulle, le P. de Condren et le P. Bourgoing.

Pour compléter l'histoire de l'Église, il commença à recueillir des matériaux pour une histoire de toutes les Églises du monde chrétien; mais en 1663, il fut nommé assistant du P. Senault, supérieur général de l'Oratoire et il ne put poursuivre ses recherches. Il se contenta de publier un projet intitulé : *Orbis christianus, opus a Sammarthanis edendum*, Paris, 1664, in-fol. Le 3 octobre 1672, il fut élu supérieur général de l'Oratoire. Dès lors, il s'occupa très activement de l'administration de cette congrégation, divisée profondément par les questions du cartésianisme et surtout du jansénisme; c'était le moment où le fameux P. Quesnel se faisait connaître. Le P. de Sainte-Marthe fut accusé de favoriser le jansénisme. Afin de calmer les divisions qui régnaient dans la congrégation, le supérieur publia pour les collèges de l'Oratoire un formulaire et un précis de doctrine, qui avaient été dressés en partie par le P. Quesnel : on devait enseigner partout la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas. Mais on sait que beaucoup de jansénistes se cachaient derrière ces deux grands docteurs. Les divisions ne firent que s'accroître et le roi, par une lettre du 4 octobre 1690, ordonna au P. Abel de quitter Paris. De plus en plus suspect de jansénisme, il donna sa démission de supérieur général le 20 juin 1696. Il fut remplacé par le P. de La Tour et il se retira à Saint-Paul-aux-Bois, près de Soissons. C'est là qu'il mourut le 7 avril 1697.

Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. VIII, p. 30-31; Dreux Du Radier, *Bibliothèque historique et critique du Poitou*, t. V, p. 377-387; Cloyseault, *Bibliothèque oratorienne*, t. III, Paris, 1883, p. 1-27; Ingold, *Le prétendu jansénisme du P. de Sainte-Marthe*, Paris, 1888, in-12; Longuemare, *Une famille d'auteurs aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles : Les Sainte-Marthe*, Paris, 1902, p. 163-175; Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, publiés par le P. Ingold, t. IV, Paris, 1905, p. 1-62.

CLAUDE DE SAINTE-MARTHE fils de François (1er du nom) de Sainte-Marthe, seigneur de Chant d'Oiseau, avocat au parlement de Paris et petit-fils de Scévole de Sainte-Marthe, naquit à Paris, le 8 juin 1620; il entra dans l'état ecclésiastique et fit partie d'une communauté de prêtres dans le Poitou. Puis il vint à Paris et s'attacha aux religieux de Port-Royal. Il fut curé de Mondeville, qui dépendait de Port-Royal et fut confesseur des religieuses de Port-Royal-des-Champs, où il remplaça le grand Arnauld (1656-1679). Il prit la défense de ces religieuses et, en 1664, il écrivit à l'archevêque de Paris, de Péréfixe, pour répondre aux attaques lancées contre elles. A cause de son atta-

chement aux doctrines jansénistes, il fut exilé en 1679. Il se retira alors chez une de ses parentes à Corbeville, sur la paroisse d'Orsay, où il resta constamment, sauf lorsqu'il fit un voyage en Flandre et en Hollande pour visiter ses amis exilés. Il mourut à Corbeville le 11 octobre 1690 et il fut enseveli à Port-Royal-des-Champs.

Claude de Sainte-Marthe a laissé plusieurs écrits, tous favorables au jansénisme. En 1664, il écrivit une lettre à l'archevêque de Paris pour les religieuses de Port-Royal; on la trouve en partie dans Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. IV, p. 182-184. Il a rédigé la Préface et le premier chapitre de l'*Apologie des religieuses de Port-Royal*, Paris, 1665, in-12 (voir les *Œuvres d'Arnauld*, édit. de Lausanne, t. XXIII, p. 167-194); *Lettre d'un théologien à un de ses amis sur le livre de M. Chamillard contre les religieuses de Port-Royal*, s. l., 1665, in-4°; *Défense des religieuses de Port-Royal et de leurs directeurs contre tous les faits allégués par M. Chamillard, docteur de Sorbonne, dans ses deux libelles*, 1667; *Traités de piété*, ou *Discours sur divers sujets de morale chrétienne*, Paris, 1703, 2 vol. in-12; de nombreuses *Lettres*, écrites ordinairement à des religieuses de Port-Royal ont été recueillies dans *Les vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal*, t. IV, p. 144-159, 347-351, 388-393, 434-448; divers écrits, sous forme de *Réflexions*, se trouvent dans le *Supplément au Nécrologe de Port-Royal*, p. 48-93, 197-204, 213-236.

Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. VIII, p. 32-33; *Nécrologe de Port-Royal des Champs*, p. 399-403; Clémencet, *Histoire générale de Port-Royal*, t. VIII, 1757, p. 221-227; Dreux Du Radier, *Bibliothèque historique et critique du Poitou*, t. V, p. 394-401; Du Fossé, *Mémoires*, t. III, p. 113-147; Mlle Poulain, *Vies choisies de MM. de Port-Royal*, t. IV, p. 79-84; *Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal*, t. I, p. 45-48; Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, t. IV, p. 211-218; Gouget, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIIe siècle*, t. I, p. 293-298; Du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, IIe partie, p. 436-440; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, *passim* et surtout, t. IV, p. 341-351; Maulvault, *Répertoire du Port-Royal* (1902), p. 241-244; Longuemare, *Une famille d'auteurs... Les Sainte-Marthe*, 1902, p. 179-189.

DENIS DE SAINTE-MARTHE, neveu du précédent et fils de François, second du nom, naquit à Paris, le 24 mai 1650. Il fit ses études dans sa famille, puis au collège de Pontlevoi, sous la direction des bénédictins de Saint-Maur. Il entra dans la congrégation et prit l'habit à Saint-Mélaine de Rennes, le 12 août 1668. Il enseigna la philosophie, puis la théologie dans les abbayes de Saint-Rémi à Reims, de Saint-Germain-des-Prés et enfin de Saint-Denis. Le chapitre de 1690 le nomma prieur de Saint-Julien de Tours en 1705: il fut ensuite prieur des Blancs-Manteaux et assistant du général en 1708; puis prieur de Saint-Denis et de Saint-Germain-des-Prés. Le chapitre général de 1720 l'élut comme supérieur général de la congrégation. Durant son généralat, il dut régler des affaires délicates. Il mourut à Saint-Germain-des-Prés, le 30 mars 1725.

Les écrits de Denis de Sainte-Marthe eurent un grand retentissement. Il faut citer : *Traité de la confession contre les erreurs des calvinistes, avec la Réfutation du livre de M. Daillé, autrefois ministre à Charenton, contre la confession auriculaire, où la doctrine de l'Église sur ce point est expliquée par l'Écriture sainte, par la Tradition et par plusieurs faits très remarquables*, Paris, 1685, in-8°, ouvrage dédié à Bossuet, évêque de Meaux. Le Père s'applique surtout à réfuter le ministre Daillé. — *Réponse aux plaintes des protestants touchant la prétendue persécution de France, où l'on expose le sentiment de Calvin et de tous les plus célèbres ministres sur les peines dues aux hérétiques*, Paris, 1688, in-12, dédié à M. de Harlay, archevêque de Paris. L'auteur soutient qu'il est permis, en certains cas, aux magistrats de punir les hérétiques. Cet écrit donna occasion à la *Réponse d'un nouveau converti à la Lettre d'un réfugié, pour servir d'addition au livre de dom Denis de Sainte-Marthe, intitulé : Réponse aux plaintes des protestants*, Paris, 1689, in-12. L'ouvrage fut attribué à Pellisson, mais celui-ci déclara qu'il n'en était point l'auteur. Un anonyme essaya de réfuter l'écrit par un ouvrage intitulé *Lettre écrite de Suisse en Hollande* (sic) *pour suppléer au défaut de la réponse que l'on avait promis de donner à un certain ouvrage que M. Pellisson a publié sous le nom d'un nouveau converti touchant les récriminations qui y sont faites aux réformés, des violences que les catholiques emploient pour la conversion de ceux qu'ils appellent des hérétiques*, Dordrecht, 1690, in-12. — *Entretiens touchant les entreprises du prince d'Orange sur l'Angleterre, où l'on prouve que cette action fait porter aux protestants les caractères de l'antichristianisme que M. Jurieu a reprochés à l'Église romaine*, Paris, 1689, in-12, dédié au roi d'Angleterre : la réforme protestante est contraire au véritable esprit du christianisme, puisqu'elle trouble les États, révolte les sujets contre les princes et tend à détruire l'obéissance due à l'autorité légitime des monarques. — *Suite des Entretiens touchant l'entreprise des princes d'Orange sur la Grande-Bretagne*, Paris, 1691, in-12; c'est une réponse au libelle de M. Jurieu, intitulé : *Religion des jésuites*, où le P. de Sainte-Marthe est accusé de mauvaise foi. — *Lettres à M. de Rancé, abbé de la Trappe, où l'on examine sa Réponse au Traité des études monastiques, et quelques endroits de son Commentaire sur la règle de Saint-Benoit*, Tours, 1692, in-12. Ces lettres sont au nombre de quatre; une cinquième fut ajoutée en 1693 et réimprimée dans le *Recueil de quelques pièces*, qui concernent les quatre lettres à M. l'abbé de la Trappe, Cologne, 1693, in-12. — *Oraison funèbre de Madame de Béthune, abbesse de Beaumont-lez-Tours*, prononcée dans l'église de ce nom, 1693. — *La vie de Cassiodore, chancelier et premier ministre de Théodoric le Grand, et de plusieurs autres rois d'Italie, ensuite abbé de Viviers, avec un abrégé de l'histoire des Princes qu'il a servis, et des remarques sur ses ouvrages*, Paris, 1694, in-12. — *Histoire de saint Grégoire le Grand, pape et docteur de l'Église, tirée principalement de ses ouvrages*, Rouen, 1697, in-4°, traduite en latin. — *Réflexions sur la lettre d'un abbé d'Allemagne aux révérends Pères bénédictins de la congrégation de Saint-Maur sur leur dernier tome de l'édition de saint Augustin*, Paris, 1699, in-12. — *Lettre à un docteur de Sorbonne touchant le Mémoire d'un docteur en théologie, adressé à MM. les prélats de France contre les bénédictins*, Paris, 1699, in-12. Ces deux écrits sont destinés à défendre l'édition bénédictine de saint Augustin contre les attaques des jésuites, qui répliquèrent par *Le P. de Sainte-Marthe, mauvais théologien et bon janséniste*, et *Antimoine, pour servir de préservatif contre les calomnies du P. de Sainte-Marthe*, par le P. Langlois. — *S. Gregorii Papæ I, cognomento Magni, Opera omnia. Studio et labore monachorum ord. S. Benedicti e cong. S. Mauri*, Paris, 1705, 4 vol. in-fol. C'est le P. de Sainte-Marthe qui dirigea cette édition, pour corriger les variantes très nombreuses qu'il avait rencontrées lorsqu'il composait la vie de ce pape. Clément XI félicita le Père par un bref, en date du 19 avril 1706. — *Lettre à S. A. Royale, l'abbesse de Chelles*, in-4°, qui contient une histoire abrégée et un état de la congrégation de Saint-Maur. — Enfin le Père de Sainte-Marthe travailla très activement à la réédition du *Gallia christiana*, dont il publia les trois premiers tomes en 1715, 1720 et 1725 et il avait déjà préparé le t. IV qui parut en 1728.

Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. V, p. 89-101; Tassin, *Histoire littéraire de la*

congrégation de Saint-Maur, p. 445-469; Le Cerf, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrég. de Saint-Maur*, p. 458-465; *Éloge de Sainte-Marthe*, en tête du t. IV du *Gallia;* Dreux Du Radier, *Bibliothèque historique et critique du Poitou*, t. V, p. 425-438; Du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XIX, p. 253-254; Longuemare, *Une famille d'auteurs... Les Sainte-Marthe*, p. 215-232; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1207-1210.

On trouvera des renseignements intéressants sur la famille et les œuvres de Sainte-Marthe, à la Bibliothèque nationale : ms. *fr. nouv. acquisitions, 6208-6209, Corr.* des frères de Sainte-Marthe; et ms. *fr. 20 152-20 167; 20 172-20 242; 20 244-20 247; 20 249-20 251; 20 254-20 260; 20 262-20 294; 20 691-20 695; 20 873-20 874; 22 244; 22 270-22 271; 22 882-22 883*, qui contiennent des *Recueils des pièces*, provenant des frères de Sainte-Marthe.

J. Carreyre.

SAINTETÉ. — I. Notion. II. La sainteté, note de l'Église, (col. 847). III. La sainteté en dehors de l'Église (col. 865). IV. Conclusion générale (col. 869).

I. Notion de la sainteté. — 1° *Dans la sainte Écriture.* — 1. *Ancien Testament.* — Le mot sainteté (*qôdèš*, ἁγιωσύνη, *sanctitas*) est un des mots les plus fréquemment employés dans l'Ancien Testament. Mais son sens primitif est inconnu et sa signification précise assez difficile à déterminer. C'est, à coup sûr, une expression religieuse, désignant la pureté, l'exemption de fautes, de péchés ou de vices. Par son étymologie, en effet, sainteté *(qôdéš* de *qâdaš)* dit séparation : il s'agit d'une séparation du péché.

a) Dieu étant infiniment séparé de tout ce qui est commun, impur et profane, est le saint par excellence (ἅγιος, *qêdoš*), Job, VI, 10; Is., XL, 25; Hab., III, 3. Il est « trois fois Saint », Is., VI, 3; cf. Apoc., IV, 8; « le Saint », Prov., IX, 10; XXX, 3; Job, VI, 10; Is., XL, 25; Os., XII, 1; ou « le saint d'Israël », Is., I, 4; V, 19, 24; X, 17, 20; XII, 6; XVII, 7; XXIX, 19, 23; XXX, 11, 12, 15; XLI, 14, 16, 22; XLIII, 3, 14; XLV, 11; XLVII, 4; XLVIII, 17, etc.; cf. Ps., LXXVIII (LXXVII), 41; LXXXIX (LXXXVIII), 19. « Il n'y a pas de saint pareil à Jahvé, I Reg., II, 2. Ailleurs, Dieu est dit « se sanctifier », c'est-à-dire qu'il se montre saint quand il tire vengeance du crime, Is., XL, 25; Ez., XXVIII, 22; XXXVIII, 16, 33, et quand il accomplit ses promesses, Ez., XXXVI, 23-25; Hab., III, 3, ou quand il fait éclater sa justice et sa fidélité parmi les peuples ennemis d'Israël. Aussi l'esprit de Dieu est-il saint, Sap., I, 5; IX, 17 (LXX) et Eccli. (Vulg.), I, 9; et son nom est saint, Ps., CX, 9; Is., LXII, 15. Cette haine du péché, cette horreur de l'impureté, cette opposition à tout ce qui est contraire à l'ordre moral ne représentent que l'aspect négatif de la sainteté divine : il est clair que cet aspect négatif suppose un aspect positif, une perfection absolue de Dieu.

b) Analogiquement, les personnes ou même les choses sont dites saintes, parce qu'elles appartiennent ou sont consacrées à Dieu. Dans le Lévitique revient fréquemment l'expression : « Soyez saints parce que je suis saint. » Lev., XI, 44, 45; XIX, 2; XX, 26; XXI, 8.

Entendue des *personnes*, la sainteté implique une idée morale; elle renferme la notion de pureté. Pureté extérieure et légale principalement, en tant que les personnes sont consacrées à Dieu ou à son culte. Ainsi, le grand-prêtre Aaron et ses fils, Lev., VIII, 9, 11, 31, sont sanctifiés, c'est-à-dire consacrés à Dieu. Aussi seront-ils « saints » pour leur Dieu, Lev., XXI, 6-8; cf. Ps., CVI (CV), 16. Saints également le Nazaréen, Num., V, 6; les prophètes, Luc., I, 70; Act., III, 21; Rom., I, 2; les hommes pieux qui demeurent à Jérusalem, Is., V, 3, et le peuple d'Israël tout entier, parce qu'il est consacré à Dieu, Lev., XI, 43-45; XIX, 2; Deut., VI, 6. Mais on aurait tort de ne pas considérer le prolongement intérieur de cette sainteté légale. Une disposition religieuse et morale de l'âme doit y répondre : c'est à cette sainteté intérieure que Dieu fait appel, quand il demande aux hommes de se sanctifier parce que lui-même est saint, Lev., XI, 44-48; XIX, 8, XXI, 8. Ordinairement cette sainteté intérieure se manifeste par l'obéissance aux préceptes divins, Num., XV, 40. Et ceux qui sont morts dans la pratique de cette obéissance sont des saints, Ps., CXLIX, 5, 9 : Sap., V, 5; Matth., XXVII, 52; cf. Apoc., VI, 8; XIX, 7.

Quant aux *choses*, la notion de sainteté leur est appliquée en un sens analogique encore moins rigoureux. C'est la consécration au culte divin qui sanctifie les choses. La partie du Tabernacle et du Temple où étaient l'autel des parfums et le candélabre à sept branches s'appelait « le saint », Ex., XXVI, 33; XXVIII, 29; XLIII, 29; etc.; Heb., IX, 2; et la partie où était l'arche d'alliance, « le Saint des Saints », Ex., XXVI, 34; III Reg., VI, 16; Heb., IX, 3. Sainte, l'huile servant à la consécration de ces lieux saints, Ex., XXX, 25, 32, 37; saints, les ornements du grand-prêtre, Ex., XXVIII, 36; saints, les vases sacrés, I Reg., XXI, 5; saints, les lieux eux-mêmes consacrés à Dieu, Ez., XLII, 14, etc.

Jérusalem est la ville sainte, ἁγία πόλις, Matth., XXIV, 15; Marc., XIII, 14; Luc., XXI, 20, parce qu'elle possède le temple de Dieu. La terre où est le buisson d'Horeb est sainte parce que Dieu y est apparu. Ex., III, 5; cf. dans II Petr., I, 18, τὸ ὄρος τὸ ἁγίον, la montagne sainte (de la transfiguration).

2. *Nouveau Testament.* — Le Nouveau Testament retient ces acceptions. — *a) Dieu* (le Père) est saint, Joa., XVII, 11; cf. I Joa., III, 3; il est « le saint », I Petr., I, 15, 18; I Joa., II, 20 : cf. *Didachè*, X, 2. Il est parfait. Matth., V, 48. Rapprochez ce dernier texte de I Petr., I, 16 et des textes parallèles du Lévitique. Jésus-Christ, notre pontife suprême, est d'une sainteté incomparable : *sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus*, Heb., VII, 26; cf. 28. Dès sa conception, il est « le saint de Dieu ». Luc., I, 35; cf. IV, 34; Marc., I, 24. Saint Pierre l'appelle « le saint » que les juifs ont renié, Act., III, 14; cf. *I Clem.*, LVI, 3. Quant à la troisième Personne, l'appellation d'Esprit-*Saint* est si fréquente qu'à défaut de nom propre, elle en est restée le nom approprié. Voir Appropriation, t. I, col. 1710. Cette doctrine scripturaire de la sainteté de Dieu, considéré par le Nouveau Testament dans la trinité des personnes, est résumée dans la vision de l'Apocalypse, IV, 8; cf. VI, 10.

b) Les personnes créées sont elles-mêmes saintes, soit parce qu'elles sont consacrées au service de Dieu, soit parce qu'elles participent à la sainteté divine. Les anges, que Daniel avait déjà placés parmi « les saints », Dan., VIII, 13, reçoivent nettement ce qualificatif dans le Nouveau Testament. Cf. Matth., XXV, 31 (texte grec); Luc., IX, 26; Act., X, 22; I Thess., III, 13; Jud., 14. Les hommes sont appelés saints parce qu'appartenant à l'Église, où ils ont été consacrés à Dieu par le baptême. Nombre d'épîtres de saint Paul s'adressent aux « saints » de telle Église déterminée. Rom., I, 7; I Cor., I, 2; II Cor., I, 1; Eph., I, 1; Phil., I, 1; Col., I, 2. Le baiser que les premiers chrétiens se donnaient est lui-même dit « saint » parce qu'il marque leur commune consécration à Dieu par le Christ. Rom., XVI, 16; I Cor., XVI, 20; I Thess., V, 26; I Petr., V, 14. Les livres inspirés sont appelés ἅγιαι Γραφαί, parce qu'ils renferment la parole de Dieu. Rom., I, 2; cf. II Tim., III, 15, 16; I Mac., XII, 9; II Petr., I, 21. Les commandements de Dieu sont saints, parce qu'ils nous sanctifient, ἁγία ἐντολή. II Petr., II, 21.

Lorsqu'il s'agit des personnes, le Nouveau Testament accentue plus que l'Ancien la notion de sainteté intérieure, imitant la pureté positive et parfaite qui appartient à Dieu. Le saint est celui qui non seulement est consacré à Dieu mais s'unit à lui par la pureté de la vie, la pratique de la vertu et la fuite de tout mal :

sancti et immaculati in conspectu ejus, ἁγίους καὶ ἀμώμους. Eph., I, 4. Il ne s'agit pas uniquement de fuir le mal, Eph., V, 3, 18; il faut encore marcher à la suite de Jésus pour imiter Dieu, Eph., V, 1-2, et réaliser l'Église sainte et sans tache. *Ibid.*, 27. Ainsi le chrétien doit avoir pour objet de ses pensées, « tout ce qui est pur, tout ce qui est juste, tout ce qui est saint, tout ce qui est aimable, tout ce qui est vertueux, tout ce qui est louable dans les mœurs ». Phil., IV, 8; cf. Col., I, 22; I Petr., I, 15-16; II, 9; très nettement, saint Jean déclare que cette sainteté est une participation même de la sainteté divine. I Joa., III, 1-3. Et, dans l'Église, l'évêque ou le prêtre dispensateur de Dieu doit posséder cette sainteté. Tit., I, 7-9; cf. I Tim., III, 2 sq.

Une telle conception est d'ailleurs conforme à la mission rédemptrice et sanctificatrice du Christ. Le Christ est venu renouveler l'homme en le faisant naître à une vie nouvelle. Son baptême est une régénération spirituelle « dans l'Esprit et le feu ». Cf. Joa., III, 3; Matth., III, 11; Marc., I, 8. C'est une nouvelle vie qui doit circuler dans l'âme, grâce à la foi et à l'eucharistie, Joa., VI, 35-39, et qui se termine par la résurrection glorieuse et la vie éternelle, vision bienheureuse de Dieu. Id., *ibid.*, et XVII, 3. Saint Paul insiste beaucoup sur le caractère intérieur de cette rénovation de l'âme sanctifiée par le Christ. Cf. Rom., VI, 3-9, 13, 19, 22; XIII, 13-14; I Cor., I, 30; VI, 19-20; II Cor., V, 17-21; Gal., III, 27; VI, 15; Eph., II, 10; Col., III, 10, 12; Tit., III, 5; voir aussi Jac., I, 18; I Joa., III, 9. Doctrine exactement proposée dans Eph., IV, 22-24 : (Vous avez appris) « à dépouiller par rapport à votre première vie le vieil homme qui se corrompt par les désirs de l'erreur. Renouvelez-vous dans l'esprit de votre âme et revêtez-vous de l'homme nouveau qui a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité. »

2° *La tradition catholique.* — La doctrine des Pères relativement à la sainteté personnelle des hommes rachetés par le Christ s'inspire des enseignements de l'Écriture. D'une part, la sainteté exige l'absence de péché, l'éloignement du péché, la purification des fautes passées. C'est l'aspect négatif. D'autre part, la sainteté exige de l'âme un véritable renouvellement intérieur où l'action du Saint-Esprit joue un rôle important. C'est l'aspect positif. Enfin, à cette considération d'une sainteté qu'on pourrait appeler « statique », s'ajoute la considération de la sainteté « dynamique », celle qui se manifeste par la pratique plus ou moins héroïque des vertus et qui constitue la manifestation de la sainteté par les actes.

Nous n'avons pas l'intention de développer ces considérations à l'aide des textes eux-mêmes. Cette étude, en effet, a déjà été faite, soit à propos de la grâce sanctifiante, voir GRACE, t. VI, col. 1605-1606, col. 1614-1615; soit à propos de la justification, voir ce mot, t. VIII, col. 2082-2106. Bien que ces études ne répondent qu'à des aspects fragmentaires du problème général de la sainteté, il suffira cependant ici de les indiquer, ce premier paragraphe sur la notion de sainteté n'ayant pour but que de préparer l'exposé ultérieur sur la sainteté, note de l'Église.

1. *Sainteté des personnes.* — Ce qu'il faut souligner en premier lieu, c'est que l'Écriture et la Tradition sont d'accord pour affirmer que la sainteté des personnes comporte la présence de qualités, de forces spirituelles inhérentes à l'âme régénérée, rénovée, revigorée dans et par le Christ. Quelques textes suffiront à le montrer.

C'est la doctrine apostolique du renouvellement de vie intérieure, ἀνακαίνωσις, Tit., III, 5, dont nous avons trouvé le résumé dans Eph., IV, 22, 24, voir ci-dessus, et que nous retrouvons dans l'*Épître de Barnabé* : « Là donc où il nous a renouvelés par la rémission des péchés, il nous a fait recevoir une nouvelle forme (τύπον), à l'instar d'une âme d'enfant, comme s'il nous réformait. » VI, 11. Et encore : « En recevant la rémission des péchés..., nous devenons (hommes) nouveaux, intégralement recréés, et ainsi Dieu habite vraiment en nous ». XVI, 8. Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 54-55, 88. Même commentaire chez Irénée : (Le Saint-Esprit) « renouvelle l'homme en le dépouillant de la vétusté (du péché) pour lui communiquer la vie nouvelle du Christ. » *Cont. hær.*, l. III, c. XVII, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 929. Saint Cyprien, *In novum me hominem nativitas secunda reparavit. Ad Donatum*, n. 4, *P. L.*, t. IV, col. 200. Cyrille de Jérusalem compare l'Esprit-Saint prenant possession de l'âme sanctifiée au feu qui transforme le fer. *Cat.*, XVII, c. XIV, *P. G.*, t. XXXIII, col. 985. Grégoire de Nazianze pousse plus à fond l'idée d'une création nouvelle, dans laquelle Dieu nous refait « à l'aide d'un élément plus divin que la première fois... en restaurant en nous l'image divine détruite par le mal ». *Orat.*, XL, n. 7, *P. G.*, t. XXXVI, col. 365. Jean Chrysostome compare l'âme pécheresse à une statue d'or, tachée par le temps, la fumée, la poussière, la rouille, et que le statuaire remet à neuf, purifiée de ses souillures et de nouveau resplendissante; ainsi, dit-il, « Dieu restitue à notre nature, souillée par la rouille du péché et affreusement tachée par la fumée des fautes, cette beauté qu'il lui avait donnée primitivement et dont elle a été déchue. En faisant passer (les pécheurs) par l'eau (du baptême) ou le brasier (de la charité), dans lequel la grâce du Saint-Esprit remplace le feu, il les en fait sortir plus radieux que le soleil resplendissant, rendant au vieil homme repentant une condition nouvelle plus magnifique que celle qu'il avait perdue. » *Cat. ad illuminandos*, I, n. 9, *P. G.*, t. XLIX, col. 227. Voir aussi le commentaire *In epist. ad Ephes.*, hom. I, n. 3, *ibid.*, t. LXII, col. 13. Saint Cyrille d'Alexandrie montre fréquemment la régénération, la transformation opérée à l'intérieur de l'âme par l'action du Saint-Esprit sanctifiant les hommes. Cf. *Thesaurus*, assert. XXXIV, *P. G.*, t. LXXV, col. 609; *Dialogi*, VII, *ibid.*, col. 1089; *In Joannem*, l. I, c. IX (Joa., I, 12); l. II, c. I (Joa., III, 5), *P. G.*, t. LXXIII, col. 153, 244. On pourrait aussi invoquer tous les textes parlant de la déification de l'homme par la grâce : c'est là, en effet, le propre de la sainteté. On en trouvera une assez ample moisson dans Hermann Lange, *De gratia*, n. 273-281. Quant à saint Augustin, personne n'a peut-être insisté plus que lui sur cette transformation intérieure de l'âme dans sa justification. Cf. *De spiritu et littera*, c. XXVI, n. 45, *P. L.*, t. XLIV, col. 228; *Enchiridion*, LII, LXIV, t. XL, col. 257, 262; *Opus imperf. cont. Julianum*, l. II, c. CLXV, t. XLV, col. 1212; *In ps. VII*, n. 5, t. XXXVI, col. 100. Sur la déification de l'âme d'après saint Augustin, voir Lange, *op. cit.*, n. 281.

On comprend que les théologiens catholiques, s'emparant de ces données traditionnelles, aient toujours considéré la sainteté des personnes comme intrinsèquement dépendante d'une qualité, d'un état intérieur, la grâce sanctifiante avec son cortège inséparable des vertus et des dons. « Sans doute, en canonisant cette conception, le concile de Trente n'a pas voulu sanctionner toutes les spéculations théologiques concernant la nature de la grâce habituelle et ses rapports avec les vertus et les dons. Il a condamné cependant avec énergie la doctrine protestante d'une sainteté purement extérieure, imputée par Dieu à l'âme en raison des mérites de Jésus-Christ. Il a même rejeté l'hypothèse, chère à certains augustiniens du XVIe siècle, de la double justice et finalement il enseigne, comme expression de la doctrine catholique, « que par la justification, nous sommes virtuellement renouvelés et justifiés; nous recevons en nous la justice et

celle-ci nous devient intérieure avec son cortège de dons surnaturels. C'est la tradition catholique opposée à la doctrine protestante de la *justitia forensis*. Il en résulte que si nous ne sommes pas justifiés indépendamment de la justice du Christ, celle-ci n'est cependant pas cause formelle de notre justification : la grâce que nous y recevons n'est pas une pure imputation, ni la seule rémission des péchés, ou toute autre forme de dénomination extrinsèque qui la ramènerait à une simple « faveur de Dieu », mais bien une réalité interne que l'Esprit-Saint répand dans l'âme juste et qui lui reste attachée ». A. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, p. 97; cf. p. 157-162.

2. *Vie en rapport avec la sainteté personnelle.* — A cette idée de régénération, de déification intérieure, la notion de sainteté ajoute encore celle d'une *vie intense* en rapport avec les dons précieux contenus dans cette surnature. Utilisant les données recueillies dans la Tradition, saint Thomas distingue nettement à ce sujet la sainteté considérée dans le simple *habitus* de la grâce sanctifiante et la sainteté qu'il appelle « la perfection de la vie spirituelle », laquelle requiert dans l'âme le désir, le goût de pratiquer d'une manière plus parfaite l'exercice des vertus les plus ardues. Cf. IIª-IIæ, q. XXIV, a. 8. Sans doute, toutes les vertus se tiennent les unes les autres : la thèse de leur « connexion » est admise par tous les théologiens sans exception. Néanmoins l'exercice de la vertu peut demander en des circonstances données une application plus grande, un effort plus héroïque. De plus, au point de vue de la véritable sainteté, cette application et cet effort auront d'autant plus de valeur qu'ils seront inspirés par une charité plus parfaite. Accomplir la loi de Dieu, toute la loi, avec l'amour de Dieu et l'amour du prochain comme principe de cet accomplissement, voilà la perfection de la sainteté. Cf. Rom., XIII, 8 sq.; Gal., V, 14; I Tim., I, 5. La sainteté ne se confond ni avec l'héroïsme, ni avec la simple sagesse des philosophes. Cf. Garrigou-Lagrange, *La vraie sainteté chrétienne et les autres formes de perfection*, dans *Apologétique*, Paris, 1937, p. 627-631.

Les Pères de l'Église ont noté cette intervention de la charité comme l'indice de la vraie sainteté : *Ubi caritas est, quid est, quod possit deesse? Ubi autem non est, quid est, quod possit prodesse?* S. Augustin, *In Joannem*, tract. LXXXIII, n. 3, *P. L.*, t. XXXV, col. 1846. Cf. *De natura et gratia*, c. XLII, LXX, t. XLIV, col. 271, 290; S. Grégoire le Grand, *Moralium*, l. XXVIII, c. XXII, *P. L.*, t. LXXVI, col. 476; *In evang. homil.*, XXVII, n. 1, *ibid.*, col. 1205. Comment cette perfection de la charité s'impose aux hommes, voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CLXXXIV, a. 2.

3° *Conclusions sur les rapports de la sainteté et de la vraie Église.* — 1. *Sainteté et religion.* — La religion est la vertu qui nous fait servir Dieu conformément à la justice. Il y a un rapport étroit évident entre la sainteté qui nous unit à Dieu par un lien si intime que nous en sommes régénérés, transformés, déifiés, et la religion qui nous unit à Dieu dans le service que la justice nous commande à son égard. *Serviamus illi in sanctitate et justitia.* Luc., I, 74, 75.

Saint Thomas étudie ce rapport dans la IIª-IIæ, q. LXXXI, a. 8 :

« Parler de sainteté, c'est dire deux choses. Premièrement : *pureté*. C'est le sens donné par le mot grec *agios*, comme si on disait : « sans terre. » Deuxièmement : *fermeté*. Les anciens appelaient « saint » ce que la loi protégeait et rendait inviolable. D'où vient également le terme « sanctionné » pour désigner ce que confirme une loi. L'étymologie latine permet d'ailleurs de rattacher au terme *sanctus* l'idée de pureté. Il le faut alors entendre de *sanguine tinctus* pour ce que, dans l'antiquité, qui voulait se purifier se faisait asperger du sang d'une victime (Isidore).

« L'un et l'autre sens s'accordent pour faire attribuer la sainteté à ce qui est engagé dans le culte divin. Si bien que non seulement les hommes, mais le temple, les instruments et les autres choses de ce genre se trouveront « sanctifiés » par leur application au culte de Dieu. La pureté, en effet, est nécessaire pour que s'applique à Dieu l'âme spirituelle. Voici pourquoi : l'âme se souille du fait de sa liaison aux choses d'en bas, comme ce qu'avilit un alliage impur, ainsi l'argent mêlé de plomb. Or, il faut que l'âme spirituelle s'arrache à ces choses inférieures pour pouvoir s'unir à la réalité suprême. C'est pourquoi un esprit sans pureté ne peut avoir application à Dieu... La fermeté stable est tout également requise à l'application de l'âme à Dieu. Elle s'attache à Lui en effet comme à la fin dernière et au premier principe : ce qui nécessairement est immuable au plus haut point : « Je suis certain, disait saint Paul aux Romains, VIII, « 38-39, que ni la mort, ni la vie ne me sépareront de la « charité du Christ. »

« Ainsi donc, on appellera sainteté cette application que l'homme fait de son âme spirituelle et de ses actes à Dieu. Elle ne diffère donc point de la religion dans son essence, mais seulement d'une distinction de raison. Religion se dit des actes spéciaux appartenant au culte divin, sacrifices, offrandes et autres, par lesquels on témoigne à Dieu du service qu'on lui doit. Tandis qu'on parlera de sainteté lorsque l'homme, outre ces actes, rapporte encore à Dieu les actes des autres vertus ou bien se dispose par certaines bonnes œuvres au culte divin. » Trad. I. Menessier, O. P., dans l'édition de la *Somme théologique* de la *Revue des jeunes*, *La religion*, t. I, p. 49-51.

Dans cette analyse, saint Thomas n'étudie la sainteté que sous un aspect assez restreint, celui qui, précisément, est utile pour formuler la doctrine catholique touchant la note de l'Église. Dans ce qui précède, nous avons vu que l'idée de sainteté, appliquée aux personnes, évoquait la haute perfection de la charité dans l'exercice et la pratique même héroïque des vertus. Si, dans le texte rapporté, saint Thomas semble identifier vertu de religion et sainteté, c'est qu'il considère la religion comme un moyen puissant de spiritualisation religieuse. Mais cela n'empêche pas la sainteté de conserver un caractère général « pour autant que sous son empire tous les actes des vertus s'ordonnent au bien divin ». S. Thomas, *ibid.*, ad 1um. La sainteté devient alors « le plein épanouissement spirituel et spiritualisant de la vertu de religion ». I. Menessier, *op. cit.*, p. 246. D'où la remarque opportune de Cajétan : « Il est par là bien évident que bien des gens font acte de religion sans y mettre de « sainteté ». Tandis que nul n'est « saint » qui n'est « religieux ». On peut en effet taxer de religieux ceux qui sont tout occupés des cérémonies, sacrifices et autres rites. On ne dira aucunement qu'ils sont « saints », s'ils ne s'appliquent intérieurement à Dieu par le moyen de ces actes. » Trad. I. Menessier, *op. cit.*, p. 246.

Ainsi donc, en restituant à la sainteté sa véritable nature, c'est-à-dire l'épanouissement de toutes les vertus dans la pratique de la perfection spirituelle allant jusqu'à l'héroïsme, on conserve cependant encore à la vertu de religion l'influence qui, sous un aspect très particulier, l'identifie avec la sainteté. Influence profonde sur la vie morale de l'homme, le détachant des attraits inférieurs et l'affermissant de façon stable dans sa marche vers Dieu : double fonction de purification modératrice et de concentration énergique qui normalement doit produire des fruits de sainteté.

2. *Sainteté et Église.* — L'Église est la société religieuse divinement instituée par le Christ et dans laquelle seule est rendu à Dieu le culte, tel que Jésus-Christ l'a prescrit pour permettre aux hommes la pratique des vertus qui doivent, après la mort, leur assurer la possession de la béatitude. Les relations de l'Église et de la sainteté sont donc, pour ainsi dire, identiques aux relations de la religion et de la sainteté. L'Église, avec son ensemble de doctrines, de préceptes, de rites sacrés, de conseils évangéliques, vise

en toutes choses la formation morale des hommes, afin de les détacher des attraits inférieurs et de les affermir d'une façon stable dans leur marche vers Dieu. C'est en ce sens qu'elle peut être dite « sainte ». Certes, il est entendu qu'elle contient non seulement des justes mais encore des pécheurs. Les paraboles du filet, Matth., XIII, 47-48, de la zizanie, *ibid.*, 24-30, montrent que le divin fondateur l'a prévu; la présence de Judas au milieu des apôtres demeure un témoignage irrécusable de cette vérité. Cf. Joa., XIII, 10. Ce nonobstant, Jésus a « aimé son Église et il s'est livré pour elle afin de la *sanctifier*, de la rendre glorieuse, pour qu'elle doit *sainte et immaculée* ». Eph., V, 36-38. En accaparant, pour ainsi dire, la vertu de religion, l'Église a déterminé quels actes doivent orienter la vie religieuse des hommes vers Dieu et elle a affirmé l'exclusivité de sa mission de sanctification. C'est cette mission exclusive de sanctification et les résultats produits grâce à elle parmi les hommes qui permettent, sous le rapport de la sainteté, de distinguer l'Église véritable fondée par le Christ des autres sociétés religieuses qui pourraient revendiquer la qualité de chrétiennes.

II. LA SAINTETÉ, NOTE DE L'ÉGLISE. — *I. CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES : LA SAINTETÉ DE L'ÉGLISE EST A LA FOIS UN DOGME ET UNE NOTE DE LA VÉRITABLE ÉGLISE.* — 1° *Un dogme.* — Bien que l'expression « la sainte Église » ne se trouve pas dans l'Écriture, on peut la déduire facilement de Eph., V, 38. Nous la trouvons expressément dans les plus anciennes formules du symbole des apôtres. Cf. Denz.-Bannw., n. 1, 2, 6, 9. La formule des « quatre notes » : *et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam* a été, on le sait, consacrée par le symbole dit de Constantinople, Denz.-Bannw., n. 86, et se retrouve désormais dans les professions de foi postérieures, à tel point que l'expression *sancta Ecclesia, sancta romana Ecclesia* devient une formule reçue dans les actes conciliaires. Voir concile du Latran (649), can. 18, Denz.-Bannw., n. 271; XI[e] concile de Tolède, *ibid.*, n. 287; concile romain sous Agathon (680), *ibid.*, n. 288; IV[e] concile de Constantinople (texte d'Anastase), can. 1, *ibid.*, n. 336; symbole de Léon IX, *ibid.*, n. 347. L'expression *sacrosancta romana Ecclesia* apparaît au concile de Vérone (1184), *ibid.*, n. 402. La profession de foi imposée aux vaudois désigne l'Église romaine comme étant « l'Église sainte, catholique et apostolique, en dehors de laquelle personne ne peut être sauvé ». Denz.-Bannw., n. 423. Voir aussi II[e] concile de Lyon, *ibid.*, n. 464, avec l'expression plusieurs fois répétée *sacrosancta romana Ecclesia, ibid.*, n. 460, 464 *(in fine)*, 465, 466; Boniface VIII, bulle *Unam sanctam*, *ibid.*, n. 468. L'expression *sancta mater Ecclesia* se lit au concile de Vienne, *ibid.*, n. 480; *sancta apostolica Sedes*, au concile de Florence, *ibid.*, n. 694, conjointement avec *sancta* ou *sacrosancta romana Ecclesia, ibid.*, n. 698, 703.

En dehors des textes affirmant les quatre notes, l'expression *sancta Ecclesia*, a, bien entendu, une valeur surtout protocolaire. Elle témoigne cependant de la pensée du magistère ordinaire.

2° *Une note.* — Sur ce point, le magistère s'est exprimé nettement en deux circonstances. Une première fois, par l'organe de Pie IX, dans l'encyclique sur l'unité de l'Église aux évêques d'Angleterre (16 septembre 1864) : *Vera Jesu Christi Ecclesia quadruplici nota, quam in symbolo credendam asserimus, auctoritate divina constituitur et dignoscitur; et quælibet ex hisce notis ita cum aliis cohæret, ut ab eis nequeat sejungi: hinc fit, ut quæ vere est et dicitur catholica, unitatis simul, sanctitatis et apostolicæ successionis prærogativa debeat effulgere.* Denz.-Bannw., n. 1686. Une seconde fois, le magistère suprême s'est exprimé par l'organe du concile du Vatican : il indique expressément le caractère de motif de crédibilité qui s'attache à la sainteté de l'Église : *Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem,* EXIMIAM SANCTITATEM ET INEXHAUSTAM IN OMNIBUS BONIS FŒCUNDITATEM... *magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile.* Denz.-Bannw., n. 1794.

La sainteté, comme note, se rattache au problème apologétique de la crédibilité de l'Église. Le caractère visible et discernable de l'Église fondée par le Christ, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2138, exige que la véritable Église se présente avec un certain nombre de caractères distinctifs, facilement reconnaissables et qui, parce qu'ils lui appartiennent en propre, permettent de la distinguer des autres sociétés religieuses qui pourraient, elles aussi, se réclamer de la fondation du Christ. Jésus-Christ n'a-t-il pas comparé lui-même ses apôtres à une ville située sur la montagne, Matth., V, 14, ou à la lampe placée sur le chandelier. Id., *ibid.*, 6. La lumière de l'Église doit éclairer le monde.

Or, parmi ces caractère distinctifs, certains ne sont pas suffisants pour permettre de reconnaître positivement l'Église du Christ, car on peut les trouver en différentes sociétés religieuses existantes. Citons, par exemple, la croyance en la divinité du Christ, l'administration des sacrements, la sanctification du dimanche, le culte de la vierge Marie. Aussi dit-on que de telles notes sont *négatives*. On conçoit, en effet, que diverses sociétés religieuses, se réclamant du Christ, aient pu conserver quelque chose de l'enseignement, du culte, des pratiques du christianisme authentique, sans pour cela avoir intégralement conservé l'institution du Christ. Toutefois, l'absence d'une seule de ces notes doit suffire à nous mettre en défiance. Ainsi le protestantisme, ayant rejeté le culte de la Mère de Dieu, montre par là même qu'il n'est pas pleinement et intégralement chrétien. D'autres notes sont *positives*. Leur présence suffit à faire reconnaître la véritable Église voulue et fondée par le Christ. Deux conditions sont requises pour qu'une note soit positive : 1° Il faut qu'elle soit plus facile à reconnaître que la légitimité de l'Église elle-même, le signe devant être plus visible que la chose signifiée; et, par conséquent, la note positive doit être tout à fait manifeste et en pleine lumière; 2° Il faut que la note positive soit tellement propre à l'Église qu'elle ne puisse lui faire défaut et qu'elle ne puisse appartenir, du moins de la même façon, à une autre société religieuse.

Or, nous affirmons que Jésus-Christ a conféré à son Église une sainteté qui en est une note positive, c'est-à-dire qui est à la fois une marque visible de la légitimité de l'Église et qui en est la propriété exclusive.

II. JÉSUS-CHRIST A CONFÉRÉ A SON ÉGLISE UNE SAINTETÉ VISIBLE QUI EST LA MARQUE DE SA LÉGITIMITÉ. — Cette sainteté doit éclater, de toute évidence, dans les membres de l'Église. Mais il ne saurait y avoir de véritable sainteté des membres, si cette sainteté effective n'était pas due à l'influence directe, efficace de principes sanctifiants déposés par le Christ lui-même dans son Église. Il convient donc d'examiner successivement la sainteté des *principes* et la sainteté des *membres*, comme marques de la légitime Église du Christ.

1° *Sainteté des principes.* — Le Christ est venu fonder une Église qui doit unir les hommes à Dieu, ici-bas par la grâce, dans l'autre vie par la gloire. Cette mission de l'Église est perpétuelle, indéfectible; elle doit durer jusqu'à la consommation des siècles et les puissances infernales ne pourront pas l'interrompre. Cf. Matth., XXVIII, 20; XVI, 18. Il faut donc que, jusqu'à la fin du monde, l'Église soit dotée de virtualités

fécondes, principes de sainteté dans les membres qui en reçoivent l'influence salutaire. De cette influence salutaire, aussi essentielle à l'Église qu'il est essentiel à la société civile de conduire les citoyens à la félicité temporelle, nous avons dans l'évangile des indications très nettes : les noms de « royaume de Dieu, royaume des cieux, royaume qui n'est pas de ce monde », appliqués à l'Église, les béatitudes annoncées dans l'Évangile, les promesses répétées de la rémission des péchés et d'une vie éternelle dans la vision de Dieu, le but assigné à l'Incarnation et qui doit être atteint par l'Église et dans l'Église, en un mot, tout l'enseignement du Nouveau Testament qu'il serait impossible d'admettre si l'on rejetait de l'Église le principe même de la sanctification des âmes.

Toutefois, il faut observer que ces principes de sainteté, dans la pensée même du Christ qui les a communiqués à son Église, doivent être considérés ici, non pas séparément les uns des autres, mais dans leur ensemble cohérent, ensemble qui serait détruit dès l'instant où, aux dogmes, à la discipline, aux institutions capables de sanctifier les âmes, se mêlerait la moindre doctrine, spéculative ou pratique, de démoralisation ou de corruption. *Bonum ex integra causa.* Il ne suffit donc pas à une société religieuse de retenir quelques-uns ou même la plupart des principes sanctificateurs communiqués par le Christ à son Église, il faut les retenir tous intégralement et ne tolérer aucune immixtion de principes délétères.

De plus, il faut se souvenir que ces principes sanctificateurs ont été confiés par le Christ à un organisme vivant et que la manière de les utiliser pour le bien des âmes est tout aussi importante que le fait de les posséder. Cette remarque est capitale. Car les principes de sainteté, tels que les sacrements, l'Écriture, les conseils évangéliques, n'ont de réelle valeur pour la sanctification des âmes que par la manière dont le ministère ou le magistère vivant de l'Église du Christ sait les employer. La possession du baptême, de l'eucharistie, de la pénitence et des autres sacrements n'est pas encore, surtout en ce qui concerne l'application qui en doit être faite aux adultes, un signe évident de sainteté. Ce qui marque ici extérieurement la valeur du principe, c'est l'usage qu'on en fait et le bien qu'on en sait tirer. De même, la sainte Écriture : certes, nous la croyons « divinement inspirée, utile pour enseigner, pour reprendre, pour corriger, pour former à la justice ». II Tim., III, 16. Toutefois, l'Écriture n'est pas un principe de sainteté en tant que lettre morte; il faut qu'elle soit comprise dans l'esprit qui l'a dictée. Elle n'est d'ailleurs principe de sainteté que dans l'Église qui en a reçu le dépôt du Christ : l'Écriture, en effet, en tant que simple document écrit, peut être en possession de n'importe quelle société religieuse. Et cela ne suffit pas à créer un titre de propriété. Les conseils évangéliques, indiqués par le Christ comme moyens de perfection, Matth., XIX, 21, 29; Marc., X, 21; Luc., XIV, 26 sq., n'ont de valeur sanctifiante que par la manière dont ils sont pratiqués. A ce titre, mais, à ce titre seulement, ils sont et seront jusqu'à la fin des temps un élément de la sainteté de l'Église. Cf. concile du Vatican, schema *de Ecclesia*, XV, et adnot. 48, *Collectio Lacensis*, t. VII, p. 557, 628; cf. p. 671-680. Cette « mise en valeur » demande une organisation vivante, opportune, adaptée aux fins immédiates que la vie religieuse peut se proposer. En bref, « ce n'est pas le fait de retenir matériellement les moyens extérieurs que Dieu a disposés ou institués pour la sanctification des hommes, qui constitue la manifestation des principes de sainteté. Il s'agit surtout de la manière selon laquelle on fait usage de ces moyens extérieurs par la prédication, les lois, les institutions, un ministère toujours vivant. Et, pour tout résumer d'un mot, ce sont tous les signes qui manifestent dans une société religieuse la raison profonde d'où jaillit l'influx sanctifiant ». Billot, *De Ecclesia*, t. I, Prato, 1909, p. 175.

2° *Sainteté des membres.* — Que Jésus-Christ ait voulu que la sainteté des principes, confiés au gouvernement de son Église, passe dans les membres eux-mêmes, c'est là une vérité que suffirait à démontrer le simple fait de l'institution de l'Église. L'Église, en effet, n'a été instituée que pour continuer l'œuvre de Jésus-Christ sur la terre, œuvre de rédemption et de salut pour tous les hommes. Voir Jésus-Christ, t. VIII, col. 1360. Les principes de sainteté confiés à l'Église sont donc essentiellement des principes de *sanctification* pour les hommes et ce, en vertu d'une loi essentielle, constante et nécessaire, dont les effets doivent se faire sentir jusqu'à la fin du monde, c'est-à-dire autant que doit durer l'Église. L'intention de Jésus-Christ à ce sujet est nettement exprimée dans la prière sacerdotale de la Cène. Joa., XVII, 17-19. Voir aussi Luc., XII, 49; Joa., XV, 16. Les membres de l'Église « ne sont plus des hôtes et des étrangers, mais des concitoyens des saints et de la maison de Dieu, bâtis sur le fondement des apôtres et des prophètes, le Christ Jésus étant lui-même pierre principale de l'angle sur lequel tout l'édifice construit s'élève comme un temple sacré dans le Seigneur, sur lequel (ils) sont eux-mêmes bâtis pour être une demeure de Dieu par l'Esprit ». Eph., II, 19-22. Cf. Phil., III, 20. Par le fait que l'homme est appelé à faire partie de l'Église, il est appelé à la filiation adoptive de Dieu, Joa., I, 12; I Joa., III, 2; Heb., XII, 7, et donc à une véritable participation à la sainteté de Dieu. Heb., XII, 10; cf. II Petr., I, 4; I Joa., III, 2.

Le chrétien qui nourrit cette espérance, doit se sanctifier (ἁγνίζειν), comme Dieu lui-même est saint (ἁγνός), I Joa., III, 2, et acquérir ainsi la véritable sanctification personnelle, τὸν ἁγιασμόν, Heb., XII, 11, sans laquelle nul ne verra Dieu. Cette sainteté se manifeste par la fuite du péché, I Joa., III, 1-10; cf. I Cor., VI, 9-11; 15-20; Gal., V, 19-21, 24; Eph., IV, 17-19; Col., III, 5-9; I Thess., IV, 3 sq., mais aussi par l'abondance des biens spirituels dans l'observation des préceptes, l'amour de Dieu et la charité envers le prochain. Cf. I Joa., III, 9-24; Rom., XIII, 8-10; XV, 14; cf. XIV, 17-19; Gal., V, 22-23; Eph., III, 17-19; Col., I, 10-13. Toute cette doctrine est résumée par saint Paul : « Jésus-Christ s'est livré lui-même pour nous, afin de nous racheter de toute iniquité et de se faire un peuple pur, agréable et zélé pour les bonnes œuvres. » Tit., II, 14. Et encore « Jésus-Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier, la purifiant par le baptême d'eau, par la parole de vie, pour la faire paraître devant lui comme une Église glorieuse, n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de semblable, mais pour qu'elle soit sainte et immaculée ». Eph., V, 25-27.

3° *Sainteté, signe facilement reconnaissable de la légitimité de l'Église.* — La sainteté des principes est facilement discernable. Préceptes, conseils, institutions sont accessibles à l'expérience la plus rudimentaire, même dans la manière dont l'autorité religieuse s'en sert pour promouvoir la sainteté dans les âmes. Quant à la sainteté des personnes, si elle consiste essentiellement en un état intérieur, elle ne peut manquer cependant de se manifester sensiblement grâce aux actes vertueux extérieurs et cela en conformité avec les tendances les plus naturelles de l'âme humaine. Il est impossible d'ailleurs d'imaginer l'hypocrisie jouant un rôle prépondérant dans ces manifestations extérieures de sainteté. Même dans l'ordre des actions purement naturelles, la parfaite simulation est tellement difficile à soutenir sous tous les rapports que le simulateur est

bien vite dépisté. Qu'on se souvienne de la fable de l'âne revêtu de la peau du lion! Que ne doit-on pas en conclure pour l'ordre de la sainteté! La sainteté résulte de la pratique intégrale des vertus, pratique difficile, requérant constance et persévérance. La simulation serait ici très rapidement découverte, à la première occasion se présentant à l'improviste. Et quand il s'agit de sainteté, non plus seulement commune ou moyenne, mais héroïque, on peut être assuré que l'hypocrisie est plus radicalement impossible encore.

Rien ne servirait non plus d'objecter que la sainteté propre à l'Église du Christ est surnaturelle et donc échappe à l'expérience. Il ne s'agit pas de faire ici la *théologie* de la sainteté dans l'Église et d'en analyser tous les éléments essentiels qui, par leur nature même, échappent en réalité à l'expérience. Il s'agit simplement d'en saisir sur le vif certaines manifestations humainement inexplicables, comme par exemple la pratique de certaines vertus dépassant les vertus purement humaines et dans laquelle il apparaît bien que celui qui s'y exerce oriente sa vie vers une fin supérieure aux fins plus ou moins égoïstes des actions dictées par des vues humaines. Et cette constatation est non seulement possible; elle est facile, d'autant qu'en nombre de cas Dieu sanctionne la sainteté des hommes de manifestations charismatiques, miracles ou autres faits surnaturels, qui sont autant de signes de l'approbation divine.

D'ailleurs, l'affirmation du Christ et des apôtres, l'enseignement de la tradition sont là pour attester la valeur apologétique de la sainteté de l'Église.

1. *L'affirmation du Christ et des apôtres.* — *a) D'une manière générale*, le Christ annonce que les faux prophètes seront connus par leurs fruits (leurs actions). Matth., VII, 16, 20. Les paroles ne comptent pas; ce qui compte, ce sont les actes. *Ibid.*, 21-23. C'est par son fruit qu'on connaît l'arbre. *Ibid.*, XII, 33-37. Saint Paul oppose pareillement les œuvres manifestes de la chair qui n'auront pas le royaume de Dieu et les fruits de l'esprit qui se manifestent en ceux qui appartiennent au Christ et ont su mortifier leur chair. Gal., V, 19-24. Conformément à l'enseignement de Jésus, les apôtres rappellent que la bonté, la justice, la charité manifesteront les vrais disciples du Sauveur. Cf. Joa., XIII, 35; I Joa., III, 10-18; Eph., V, 9; cf. IV, 23; V, 2 et, à vrai dire, tout ce chapitre en entier.

Il n'est pas d'ailleurs dans l'intention du Christ et des apôtres d'affirmer que la sainteté doit être réalisée et visible dans chacun des membres de l'Église. Ce serait demander chose absolument impossible. Nous avons déjà rappelé que Jésus-Christ avait prévu et prédit dans son Église le mélange de bons et de méchants. Dans l'Église véritable les scandales se produiront, Matth., XVIII, 7; XXIV, 12; XXVI, 31; Luc., XVII, 1, et même dureront jusqu'à ce que les anges, à la consommation des siècles, enlèvent du royaume tous les scandales et ceux qui pratiquent l'iniquité. Cf. Matth., XIII, 41. La sainteté des membres exige donc simplement que, dans l'Église véritable, il y ait des saints, en quelque nombre que ce soit, dont la sainteté, humainement inexplicable, apparaisse comme l'effet propre des principes de sainteté confiés par le Christ à son Église.

b) D'une manière plus spéciale, il semble que le Christ et les apôtres aient prévu dans l'Église comme une triple manifestation de sainteté : sainteté commune, sainteté plus parfaite, sainteté héroïque.

a. La *sainteté commune* se confond essentiellement avec l'état de grâce possédé par les membres de l'Église. Ce minimum doit être réalisé dans un certain nombre de fidèles, la prière du Christ ne pouvant pas ne pas être exaucée, Joa., XVII, 19; X, 10; XV, 16, et le sang versé dans sa passion ne pouvant rester inefficace. Eph., V, 25; Tit., II, 14; cf. I Tim., II, 4, 6; IV, 10; I Petr., II, 5, 9. Une telle sainteté peut-elle être une marque de la véritable Église? Certains auteurs, tel Billot, *op. cit.*, p. 177, ne le pensent pas. Il semble cependant qu'on doive se garder d'une solution aussi absolue. Car cette sainteté commune constitue déjà, dans l'ensemble du moins, un progrès très réel sur la moralité accessible à l'humanité déchue. La civilisation qui en résulte s'affirme bien supérieure à la civilisation issue du paganisme. On ne saurait trop méditer les paroles de Taine : « On a vu (plusieurs fois) l'homme se faire païen comme au premier siècle; du même coup, il se retrouvait tel qu'au temps d'Auguste, c'est-à-dire voluptueux et dur; il abusait des autres et de lui-même. L'égoïsme brutal et calculateur avait repris l'ascendant, la cruauté et la sensualité s'étalaient, la société devenait un coupe-gorge et un mauvais lieu. Quand on s'est donné ce spectacle, et de près, on peut évaluer l'apport du christianisme dans nos sociétés modernes, ce qu'il y introduit de pudeur, de douceur et d'humanité, ce qu'il y maintient d'honnêteté, de bonne foi et de justice. Ni la raison philosophique, ni la culture artistique et littéraire, ni même l'honneur féodal, militaire et chevaleresque, aucun code ne suffit à le suppléer dans ce service. Il n'y a que lui pour nous retenir sur notre pente natale, pour enrayer le glissement insensible par lequel, incessamment et de tout son poids originel, notre race rétrograde vers ses bas-fonds. » *Les origines de la France contemporaine. Le régime moderne*, t. II, 1894, p. 118 sq. Il y a donc déjà, dans la sainteté commune des membres de la véritable Église, une réelle transcendance que l'apologiste aurait tort de négliger. Il faut reconnaître toutefois que la valeur apologétique de la sainteté commune est singulièrement diminuée quand il s'agit de comparer entre elles les Églises chrétiennes. Sans doute un travail de comparaison impartiale et tenant compte de toutes les conditions dans lesquelles se présente la « sainteté » des chrétiens de différentes confessions, pourrait aboutir à une suggestion favorable à telle confession chrétienne plutôt qu'à telle autre. Mais nous ne serions plus en face d'un argument simple, facile à saisir, et plus accessible à l'expérience que la légitimité de la société religieuse elle-même. Sous cet aspect, on peut donc souscrire à la conclusion finale de Billot : *Non ibi est genus argumenti quod ad rem præsentem faciat.*

b. La *sainteté plus parfaite* est celle qui, dans l'Église du Christ, doit résulter de la pratique des conseils évangéliques ou des règles de perfection plus haute proposées par le Christ. En formulant l'appel à la perfection des conseils, Jésus-Christ entend bien qu'au moins quelques-uns y répondront. Cf. Matth., XIX, 10 sq., 21 sq. Renoncement aux biens terrestres, Luc., XIV, 33, séparation d'avec la famille, Matth., X, 35-37, humiliation volontaire des supérieurs se faisant les serviteurs des autres à l'exemple du Christ, Matth., XX, 28; cf. Luc., XXII, 26-27; Joa., XIII, 13-17; cf. Phil., II, 1-6, voilà ce que le Christ réclame de ceux qui veulent « le suivre ». Bien plus, il leur demande de pratiquer à l'égard les uns des autres une charité comparable à celle que lui-même a pratiquée. I Joa., IV, 7-12, 20; cf. II, 4, 9-11; V, 2-8. On pourrait multiplier les indications du Christ en faveur de cette sainteté plus parfaite qu'il désire voir s'affirmer parmi ceux qui veulent être ses meilleurs disciples. Or, une telle sainteté dépasse déjà tellement les inclinations naturelles à l'homme que, sans un secours vraiment extraordinaire de l'Esprit-Saint, il serait difficile à la plupart des hommes d'y persévérer. Comment, en effet, expliquer qu'un homme se détermine librement à choisir pareille vie, se propose un pareil programme de perfection dans l'amour de Dieu et de souci constant du

bien du prochain? Cf. M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, t. II, Paris, 1921, § 239-240.

c. La *sainteté héroïque* est le degré suprême de la manifestation de la sainteté dans les membres de l'Église du Christ. C'est la sainteté de ceux qui entendent imiter aussi parfaitement que possible le Christ dans son amour de Dieu et du prochain. C'est la sainteté de Paul écrivant aux Corinthiens : *Ego libentissime impendam, et superimpendar ipse pro animabus vestris.* II Cor., XII, 15. L'héroïsme évangélique consiste donc en ce que l'homme, imprégné des sentiments d'une profonde humilité, cherche avec empressement à réaliser en lui-même une parfaite imitation du Christ. Comme l'écrit saint Ignace : *quidquid Christus Dominus noster amavit et amplexus est... : contumelias, falsa testimonia et injurias pati. Exercitia spir.: examen generale*, IV, 44. Ainsi donc, la sainteté héroïque va jusqu'à donner notre vie pour nos frères, comme le Christ a donné lui-même sa vie pour nous. I Joa., III, 16. Il ne s'agit plus simplement d'aimer nos amis, il est nécessaire d'aimer nos ennemis, de faire du bien à ceux qui nous persécutent et nous calomnient. Matth., V, 34. Il s'agit de donner sa vie pour les amis, Joa., XV, 13, même si, en aimant plus, on en est moins aimé. II Cor., XII, 15. Saint Paul, à ce sujet, a des expressions fortes qu'il faut souligner : « Chaque jour, mes frères, je meurs pour la gloire que je reçois de vous en Jésus-Christ. » I Cor., XV, 31. « Nous avons la paix avec Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ..., mais outre cela nous nous glorifions encore dans les tribulations..., parce que la charité de Dieu est répandue en nos cœurs par l'Esprit-Saint. » Rom., V, 1-5. Et encore : « Je suis immolé sur le sacrifice et l'oblation de votre foi. » Phil., II, 17. Bien plus, sans en faire la suite nécessaire de la sainteté héroïque, Jésus-Christ laisse entendre que ses disciples les plus autorisés accompliront en son nom des miracles, lesquels attesteront l'intervention divine en faveur de la légitimité de l'Église. Joa., XIV, 12; cf. Marc., XVI, 17-18. Sans doute, la grâce des miracles étant une grâce gratuitement donnée, peut être accordée même aux pécheurs. Néanmoins « Dieu opère de véritables miracles... pour l'utilité des hommes, soit pour confirmer la vérité prêchée, et c'est alors qu'ils peuvent être faits par quiconque prêche la véritable foi et invoque le nom du Christ, ce qui peut se produire parfois même par le ministère des pécheurs; mais ce peut être aussi pour manifester la sainteté de quelqu'un que Dieu veut proposer en exemple de vertu; et, en ce cas, les miracles ne peuvent être accomplis que par des saints, dont les miracles démontrent la sainteté, soit déjà pendant leur vie, soit après leur mort. » S. Thomas, IIa-IIæ, q. CLXXVIII, a. 2; cf. M. d'Herbigny, *op. cit.*, § 241.

2. *L'enseignement de la Tradition.* — Nous ne ferons qu'indiquer quelques textes montrant l'emploi fait par les premiers Pères de l'Église de l'argument de la sainteté.

La *Didachè* prie ainsi : « Souvenez-vous, Seigneur, de votre Église pour la libérer de tout mal. Rendez-la parfaite dans votre charité, rassemblez-la des quatre vents, sanctifiée pour le royaume que vous lui avez préparé ». X, 5, édition Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 24. Saint Justin montre l'opposition qui existe entre la morale païenne et la morale chrétienne : avant le christianisme, c'était le règne de la haine et des meurtres; depuis le Christ, les hommes vivent en frères et prient pour les ennemis. *Apol.*, I, c. XIV, *P. G.*, t. VI, col. 348. Tout le passage est à lire. Cf. *Dial.*, CXIX, *ibid.*, col. 752-753.

Dans l'*Épître à Diognète*, on trouve une admirable description de la sainteté des chrétiens : « Ils sont dans la chair, mais ne vivent pas selon la chair. Ils habitent sur terre, mais leur patrie est dans le ciel... Ils aiment les autres, et les autres les persécutent. On les calomnie et ils bénissent; on les injurie, et ils honorent leurs détracteurs... Leur attitude n'est pas humaine, elle manifeste la puissance de Dieu et prépare son avènement. » C. V, 6-16 et VII, 9, Funk, *op. cit.*, p. 398, 404. Saint Irénée en appelle spécialement à l'héroïsme des martyrs pour réfuter les gnostiques. *Cont. hær.*, l. IV, c. XXXIII, n. 9, *P. G.*, t. VII, col. 1078. Il en appelle aussi aux miracles et aux charismes. *Id.*, l. II, c. XXXI, *ibid.*, col. 824. Origène, dans le *Contra Celsum*, emploie les mêmes arguments que Justin. Quelle différence entre les mœurs des chrétiens actuels et les turpitudes païennes! L. I, c. XXVI, *P. G.*, t. XI, col. 709. Ceux qui dans l'Église sont de valeur morale inférieure et peuvent être estimés pires en comparaison des meilleurs sont encore bien supérieurs aux hommes vivant selon les mœurs reçues dans les couches populaires. L. III, c. XXIX, *ibid.*, col. 957. Tertullien raisonne de même dans l'*Apologeticum*, n. 23, *P. L.*, t. I, col. 415.

Les Pères des âges postérieurs englobent à la fois dans leur pensée la double sainteté des principes et des membres, lorsqu'ils affirment que l'Église non seulement enseigne, mais renferme vraiment toute vertu, Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XVIII, n. 23, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1044 ; lorsqu'ils lui appliquent le texte d'Isaïe (LXX) : *Vocaberis civitas justi, urbs fidelis*, Eusèbe, *Eclogæ propheticæ, Ex Isaia*, c. I, *P. G.*, t. XXII, col. 1198; lorsqu'ils proclament qu'en elle resplendit la justice comme rayonne le soleil aux jours d'été, Ambroise, *Hexaemeron*, l. IV, c. V, n. 22, *P. L.*, t. XIV, col. 212; lorsqu'ils l'appellent l'image et l'imitation de l'Église céleste, Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XVIII, n. 26, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1048, ou encore un vrai paradis, Augustin, *De Genesi ad litt.*, l. XI, c. XXV, n. 32, *P. L.*, t. XXXIV, col. 442, la mère véritable des vivants, Ambroise, *In Lucam*, l. II, n. 86, *P. L.*, t. XV, col. 1666; le chemin du ciel, Hilaire, *In ps. CXXXIII*, n. 2, *P. L.*, t. IX, col. 751; l'honneur et la gloire du visage du Christ, Ambroise, *In ps. XLVIII*, n. 11, *P.L.*, t. XIV, col. 1215; l'arche qui garde les saints, Augustin, *In ps. XXVIII, enarratio.* n. 10, *P. L.*, t. XXXVI, col. 214; la véritable race d'Abraham, Augustin, *Quæst. in Heptateuchum*, l. VI, XXV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 789; la plénitude du Christ, Chrysostome, *In epist. ad Eph.*, hom. III, n. 2, *P. G.*, t. LXII, col. 26, etc. Cf. Billot, *op. cit.*, p. 182-183. Voir aussi S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XXII, n. 8: *De utilitate credendi*, n. 17: *Epist.*, LXXVIII, n. 3; *Serm.*, CCCXIX, c. VI, n. 6 sq.; *P. L.*, t. XLI, col. 760; t. XLII, col. 91; t. XXXIII, col. 268-269; t. XXXVIII, col. 1442.

On pourrait également citer les assertions relatives à la nécessité d'appartenir à l'Église pour se sanctifier, c'est-à-dire pour faire son salut. Voir R.-M. Schultes, O. P., *De Ecclesia catholica, prælectiones apologeticæ*, Paris, 1926, p. 272-273. Ottiger a recueilli un grand nombre de textes patristiques se rapportant à la sainteté de l'Église, envisagée sous de multiples aspects. Voir sa *Theologia fundamentalis*, t. II, Fribourg-en-B., 1911, th. XXV, p. 928-985.

III. LA SAINTETÉ, MARQUE DE L'ÉGLISE LÉGITIME, APPARTIENT A L'ÉGLISE ROMAINE. — 1° *Préjugés favorables.* — Des préjugés favorables à cette assertion sont fournis : 1. par l'attitude des adversaires de toute sainteté, de ceux dont parlaient déjà saint Pierre, II Petr., II, 10-19 et saint Jude, 8-10. Comme le remarque Joseph de Maistre, « tous frappent vainement puisqu'ils se battent contre Dieu, mais *tous savent où il faut frapper* ». C'est l'Église romaine que l'impiété attaque, que le sarcasme veut ridiculiser, que la persécution veut abattre. Signe qu'elle est la véritable et unique dépositaire des trésors de sainteté où les hommes doivent puiser pour faire leur salut. Voir Joseph de Maistre, *Du pape*, l. IV, conclusion;

— 2. par la qualité même des conversions qui se produisent des autres communautés chrétiennes à l'Église romaine ou réciproquement de l'Église romaine aux autres confessions chrétiennes. Sauf de rarissimes exceptions (et encore faudrait-il en connaître tous les motifs cachés), les conversions opérées pour des motifs vraiment religieux et par un désir de réelle perfection se font toutes dans le sens unique de l'adhésion au catholicisme, tandis que les « conversions » de catholiques au protestantisme ou à l'orthodoxie sont, la plupart du temps pour ne pas dire toujours, entachées de motifs purement humains, souvent inavouables; — 3. enfin par l'analyse des états d'âme observés chez les chrétiens non catholiques animés du désir de la vérité et de la perfection morale : « Le doute n'habite point la cité de Dieu, et l'on peut faire sur ce point une observation de la plus haute importance : c'est que dans les communions séparées, ce sont précisément les cœurs les plus droits qui éprouvent le doute et l'inquiétude, tandis que parmi nous la foi est toujours en proportion directe de la moralité. » J. de Maistre, *Lettres et opuscules inédits*, t. II, *Lettre à une dame russe sur la nature et les effets du schisme*. De multiples exemples de conversions célèbres apportent ici une confirmation sans réplique à cette vérité de fait. Les exemples de Newman et du P. Faber sont encore présents à tous les esprits. Voir Schouvaloff, *Ma conversion et ma vocation*, Paris, 1864, c. III, p. 213-225, cité par A. de Poulpiquet, *L'Église catholique*, Paris, 1923, p. 218, où l'on trouvera d'autres témoignages. On lira aussi de Mgr J.-A. Chollet, *Quelques retours à la foi*, Paris, 1932, dont la conclusion peut se résumer en quelques mots : « Le catholicisme est une lumière d'aurore. Il offre aux regards toutes les teintes et il présente à chacun la religion du Christ comme une réalisation de ce qu'il aime et comme une satisfaction de ses préférences dans le domaine de la vérité, de la bonté et de la beauté. » Plus récemment encore, le recueil *Apologétique*, Paris, 1937 (Bloud et Gay), nous apporte d'autres témoignages des convertis... et de ceux qui ne sont pas convertis (p. 904-949).

2° *La sainteté des principes appartient à l'Église romaine.* — 1. Il suffit d'interroger sa *doctrine* sur Dieu, l'origine et la fin de toutes choses, la vocation de l'homme, sa réparation par le Christ dans l'incarnation et la rédemption, les moyens de sanctification, les fins dernières, paradis, purgatoire, enfer. « Tout, dans ses doctrines, excite et encourage au zèle et au sacrifice, aux œuvres surérogatoires, aux vertus supérieures et même héroïques : doctrine de la *justification*, non pas au moyen de la foi seule, mais de *la foi qui opère par la charité;* doctrine du *mérite surnaturel;* doctrine de la *communion des saints*, doctrine du *purgatoire* et des suffrages pour les morts. » Yves de La Brière. art. *Église (Question des notes)*, dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, t. I, col. 1291. Ces doctrines sanctifiantes, l'Église romaine les possède pleinement, intégralement et, au cours des siècles, a tout entrepris, tout souffert, pour les défendre efficacement contre les attaques des hérétiques et des incroyants. Cf. Schultes, *op. cit.*, p. 211-212.

2. La *discipline* répond au dogme et permet d'appliquer ces principes sanctifiants avec une efficacité toute particulière. La formation toute spirituelle des prêtres, avec l'obligation de la prière publique, de la chasteté, de l'accomplissement des devoirs du ministère apostolique; les devoirs de la prière et de la pénitence rappelés aux fidèles, la pratique des commandements de Dieu et de l'Église imposée à la conscience de tous; le saint sacrifice de la messe si propre à élever les âmes jusqu'à Dieu et à les unir à Jésus-Christ, les sacrements, surtout la fréquente confession et la communion fervente, la sainteté du mariage constamment professée et défendue, le réconfort apporté aux mourants par l'extrême-onction, l'institution des fêtes rappelant les mystères du Christ et les grandes leçons qui s'en dégagent, les cérémonies du culte si variées et si attrayantes à la fois, les exercices spirituels, les missions, les retraites; tout cela — et nous pourrions allonger la liste de ces institutions — marque le souci constant de l'Église romaine de tirer le meilleur parti possible, pour la sanctification des âmes, des principes sanctifiants institués par Jésus-Christ. Qu'on ne dise pas que l'inconduite de certains chefs, voire de papes à plusieurs époques de l'histoire de l'Église, que les défaillances d'évêques, de prêtres et de fidèles apportent un démenti concret à ces spéculations théologiques et disciplinaires. Les défaillances — dont personne ne songe à contester la vérité historique — sont toujours demeurées dans le domaine strictement personnel. Jamais aucun pape, aucun évêque n'a voulu ériger en principe directeur des consciences les fautes commises par lui. Et les réformes tentées ou accomplies par les conciles au cours des âges, la discipline aujourd'hui sanctionnée par le Code de droit canonique marquent au contraire expressément la volonté constante des chefs de l'Église — quelles qu'aient pu être parfois leurs défaillances personnelles — de garder intacts et d'appliquer toujours les principes de sanctification qu'ils reconnaissaient avoir reçu du Christ. Voir une bonne mise au point de la question des scandales dans l'Église « sainte », dans A. de Poulpiquet, O. P., *L'Église catholique*, Paris, 1923, p. 246-248. Comme couronnement à ces remarques, il faut signaler la force de l'autorité ecclésiastique, intervenant de tout son poids en faveur de l'observation d'une loi, d'une discipline si propices à la sainteté. Cf. Schultes, *op. cit.*, p. 213-217.

3. *L'institution canonique des ordres religieux*, répondant aux conseils évangéliques formulés par le divin Sauveur est un signe certain de la sainteté des principes réalisée dans l'Église romaine. Dans la pratique des vœux de religion, on s'efforce, en effet, de réaliser l'idéal de perfection proposé par le Christ, par la contemplation, par la charité corporelle et spirituelle, par l'imitation des souffrances de Jésus-Christ en vue de l'expiation des péchés et de l'extension du règne du Christ sur la terre.

3° *La sainteté des membres appartient à l'Église romaine.* — Il ne s'agit pas d'affirmer, nous l'avons dit, que *tous* les membres de l'Église romaine sont des saints. Une telle exigence serait elle-même à l'encontre des prophéties les plus claires de Jésus sur le mélange des bons et des méchants dans le royaume de Dieu sur terre. Nous disons simplement qu'il y a, dans l'Église romaine, des saints en tel nombre et d'une telle sainteté, humainement inexplicable, que la possession d'une telle sainteté est une marque certaine de la légitimité de cette Église comme église du Christ.

1. La *sainteté commune* constitue déjà, par elle-même, un élément non négligeable d'appréciation. Tant de fidèles, tant de prêtres, grâce au dogme, à la discipline, aux institutions de l'Église, sont arrivés jadis et arrivent à notre époque, et l'on pourrait dire surtout à notre époque, à vivre de la vie de la grâce, constamment, sans chute ou, s'ils tombent, en se relevant immédiatement! Ce fait constitue déjà un progrès humainement irréalisable sur les possibilités de la nature laissée à elle-même. Et ce progrès s'affirme plus complet, plus intense dans la religion catholique que dans toute autre religion, même chrétienne. On lira dans P. Buysse, *L'Église de Jésus*, Paris, 1925, p. 121-195, le développement de cette pensée sur la sainteté commune, envisagée déjà comme marque de la véritable Église : sous l'influence de cette sainteté simplement commune, l'humanité s'est transformée, les

relations entre peuples sont devenues moins âpres, les misères du pauvre ont trouvé un soulagement approprié, même l'enfant débile ou difforme a connu la tendresse, la femme a eu sa condition sociale relevée, les masses ont été moralisées, les mœurs ont été disciplinées. Or ce progrès très réel, que Luther lui-même et d'autres auteurs protestants regrettaient de ne pas trouver dans leur religion réformée, ne peut s'expliquer par les ressources naturelles du cœur humain, mais suppose une force inhérente au dogme catholique, une force divine. Cette constatation a été faite par tous ceux qui ont étudié de près les populations foncièrement catholiques, celles où le christianisme n'est pas une simple étiquette mais pénètre vraiment l'esprit et le cœur des fidèles; et ils sont unanimes à y reconnaître une moralité remarquablement élevée. Frédéric Le Play a tracé les monographies détaillées d'une soixantaine de familles-types, telles qu'on pouvait les rencontrer d'un bout de l'Europe à l'autre vers le milieu du XIXᵉ siècle. *Les ouvriers européens*, Paris, 1879. Partout où la religion chrétienne est enseignée et pratiquée, il constate les résultats suivants : pureté des mœurs, moins de naissances illégitimes, affection et sollicitude prodiguées aux enfants, égards pour les femmes et les vieillards, fécondité des mariages, paix domestique, profond respect témoigné toute leur vie par les enfants à leurs parents. Cf. A. de Poulpiquet, *op. cit.*, p. 231. Des statistiques ont été établies, qui témoignent en faveur du catholicisme. Cf. Ottiger, *Theologia fundamentalis*, t. II, Fribourg-en-B., 1911, p. 967, 969-970, d'après l'ouvrage de H.-A. Krose, S. J., *Religion und Moralstatistik*, Munich, s. d. (1906). Voir aussi P. Buysse, *op. cit.*, p. 182-189.

Sur les influences heureuses de la religion catholique dans la marche du monde, on lira avec profit Karl Adam, *Le vrai visage du catholicisme*, tr. fr., Paris, 1931, IX, *L'action sanctifiante de l'Église;* X, *L'action éducatrice de l'Église;* XI, *Lutte entre l'idéal et la réalité*, p. 228-293; Jacques Madaule, *L'action de l'Église*, dans *Apologétique*, Paris, 1937, p. 562-599. On pourrait se référer également à tous les ouvrages ayant trait à la bienfaisance sociale de l'Église et à nombre d'encycliques de Léon XIII.

2. La *sainteté plus parfaite* issue de la pratique des *conseils évangéliques*, telle qu'elle est organisée par les sages normes du droit canonique, est une marque plus décisive encore de la légitimité de l'Église romaine. Nulle part ne se trouve organisée comme chez elle la vie sacerdotale et religieuse. Il n'est pas question de comparer à nos institutions les groupements religieux ou prétendus tels qu'on rencontre dans les religions orientales : les bonzes du Japon, ordinairement incultes, entretenant avec soin les superstitions de leurs sectes, exploitant l'idolâtrie; les ascètes du brahamanisme et les moines du boudhisme, les premiers cherchant dans l'immobilité et le nirvâna l'idéal de la perfection, les autres pratiquant un renoncement complet, mais sans caractère définitif; les mystiques musulmans, dont quelques-uns pratiquèrent vraiment la sainteté, voir plus loin, mais dont le plus grand nombre affichent un fanatisme parfois dangereux. Voir, sur ces sujets, les art. *Japon*, *Inde (religions de l')* et *Islamisme*, du *Dict. apol. de la foi cath.*, t. II, col. 1206, 653, 665, 1145.

Au sujet de cette vertu supérieure, grâce à la pratique des conseils évangéliques ou tout au moins de leur esprit, voici un excellent aperçu donné par A. de Poulpiquet, *op. cit.*, p. 233 :

1° Le sacerdoce catholique, avec le célibat qu'il impose à ses membres, favorise et réalise dans l'ensemble le dévouement, le désintéressement, l'épanouissement de la vie surnaturelle. Malgré les défections et les désordres inséparables de la faiblesse humaine, le clergé catholique fait honneur à l'Église. Sa supériorité morale et religieuse est souvent même loyalement reconnue par les communions séparées ou par des hommes peu suspects de partialité.

2° Les ordres religieux ont été dans le passé et demeurent encore une pépinière toujours féconde de vertus éminentes. L'état religieux est par définition un état de perfection et cet état, nonobstant les défections ou le relâchement, s'est réalisé avec une continuité manifeste au cours des siècles.

3° Les confraternités laïques d'hommes et de femmes, tiers-ordres, congrégations, etc., ont pour but de développer chez leurs membres une vie chrétienne plus parfaite et aussi de les pousser à la pratique de la charité sous toutes ses formes.

4° Enfin l'Église romaine a vu constamment éclore en son sein, au fur et à mesure que le besoin s'en faisait sentir, une quantité d'œuvres de toute sorte, dont les résultats ont été considérables au point de vue moral et religieux.

Cette dernière indication pourrait être développée à l'infini. C'est la *fecunditas inexhausta Ecclesiæ in omnibus bonis*, dont parle le concile du Vatican, qu'on trouve présentée par les apologistes sous mille formes différentes. Nous signalons tout particulièrement l'exposé du P. Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame*, 1844-1845, montrant l'influence féconde de l'Église catholique sur les hommes considérés dans leur vie privée, sur les familles, dont la constitution et la stabilité, grâce à l'Église, ont réalisé des progrès considérables, sur la vie sociale elle-même. Plusieurs de ces points ont d'ailleurs été touchés plus haut, à propos de la sainteté commune dans l'Église. On lira également dans A.-D. Sertillanges, *L'Église*, Paris, 1917, l. IV; *L'attitude de l'Église à l'égard de ce monde :* civilisation matérielle, civilisation intellectuelle, art, vie sociale, politique, vie internationale, paix. Cf. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, t. II, Paris, 1918, p. 301-310, riche d'indications bibliographiques utiles. On devra retenir également le magnifique témoignage rendu aux ordres religieux catholiques par Leibniz, *Systema theologicum*, Mayence, 1825, p. 84-86.

3. La *sainteté héroïque* apparaît dans l'Église romaine grâce à cette interminable galerie, qui ne sera jamais terminée, de saints et de saintes ayant laissé au monde le spectacle d'un héroïsme dans la vertu, qu'aucune cause humaine n'est capable d'expliquer. On a dit plus haut comment le martyre, par son héroïsme même, est un des aspects de la sainteté catholique qui démontre l'origine divine de l'Église romaine. Voir MARTYRE, t. X, col. 216-254. L'héroïcité des vertus pratiquées par les saints confesseurs et vierges apparaît au procès de leur canonisation, tel du moins qu'il se déroule aujourd'hui, voir ce mot, t. II, col. 1645 sq. Le discernement de l'héroïcité de leurs vertus est ainsi mis à la portée de tout le monde. « Une précieuse garantie contre l'erreur en cette matière, c'est que la constatation des actes de vertu, le discernement de la sainteté véritable, est l'œuvre de celle des facultés humaines qui est la plus droite et la moins accessible aux méprises et aux sophismes : la *conscience morale*. Tout homme, d'âme quelque peu honnête, qui aura connu de près l'existence d'un saint François-Xavier ou d'un saint Vincent de Paul, reconnaîtra parfaitement la vertu héroïque et il discernera fort bien la sainteté authentique. Même s'il veut s'obstiner à disputer en paroles, il saura, au fond de son cœur, à quoi s'en tenir. » Y. de La Brière, *art. cit.*, col. 1282.

Un autre point cependant doit être précisé : la vertu héroïque pourrait exister dans l'Église catholique sans avoir avec elle un lien de causalité. Ce pourrait être pure coïncidence, et nous avons vu que ce doit être en vertu des principes mêmes possédés par l'Église que doit se réaliser la sainteté des membres. Or rien à craindre de ce côté. L'Église romaine a le droit de se prévaloir de la sainteté héroïque comme d'un signe du ciel en sa faveur, précisément parce que

son action s'affirme sans contestation possible dans la pratique héroïque des vertus par ses membres :

« La conduite de l'Église enseignante constitue d'abord une très forte présomption de l'efficacité de son rôle dans la formation des saints. Nous avons vu qu'elle se réserve le droit de les béatifier et de les canoniser. C'est elle et elle seule qui entreprend, dirige, juge les différentes enquêtes sur l'héroïcité des vertus, les miracles, la pureté de la doctrine, déclare, après mûr examen, si tel serviteur de Dieu peut recevoir un culte particulier ou public. Bref, elle traite les saints comme sa propriété. Une pareille attitude serait d'une rare outrecuidance, si l'Église n'était pour rien dans leurs vertus. »

A cette présomption s'ajoute un argument d'ordre général, savoir que la sainteté réalise toutes les conditions, fixées par les méthodes inductives, pour qu'on puisse légitimement la regarder comme un effet de l'Église :

« Partout où existe l'Église catholique, là existe la sainteté; quand le catholicisme se trouve diminué par le schisme ou l'hérésie, la sainteté baisse et décroît avec le progrès de la dissolution doctrinale; s'il n'y a aucune trace de catholicisme, comme dans les sociétés païennes, la vertu supérieure et la vertu héroïque ne sont plus qu'une exception. Ce fait constant n'est-il pas l'expression la plus authentique de la vérification la plus exacte de la règle fondamentale de l'induction : *posita causa, ponitur effectus, variata causa, variatur effectus, sublata causa, tollitur effectus.* »

A ces deux arguments généraux, le P. de Poulpiquet ajoute trois considérations spéciales :

1° C'est la croyance des saints qui alimente leur piété. L'héroïcité de leurs vertus a pour source unique l'ensemble des vérités dogmatiques et morales dont vivait leur foi. Or il n'est pas possible de faire dans cette croyance un départ entre les vérités chrétiennes admises également par les confessions séparées et les vérités exclusivement catholiques. L'unité rigoureuse de l'objet formel de la foi constitue la raison d'être de cette inséparabilité. Cf. S. Thomas, IIa-IIæ, q. v, a. 3. Le magistère de l'Église, condition indispensable de l'acte de foi catholique, englobe donc la totalité des croyances qui inspirent la piété des fidèles... La vertu supérieure et la vertu héroïque proviennent donc de principes *formellement* et *totalement* catholiques.

2° Dieu reste la cause principale de la justification ; mais il a voulu se servir d'intermédiaires dans cette œuvre de la sanctification intime des âmes, et cet auxiliaire, c'est l'Église. Par son pouvoir d'ordre et par son pouvoir de juridiction, l'Église visible est le canal normal de la transmission de la grâce divine, la voie par laquelle il faut passer pour s'unir plus intimement à Dieu. La sainteté est donc le résultat de l'action *instrumentale* de l'Église. L'Église a donc une part réelle dans la production de la sainteté; elle y collabore efficacement.

3° L'Église catholique se réserve encore le droit — et elle n'a pas cessé de l'exercer depuis saint Paul — de contrôler et de juger les relations immédiates de l'âme avec Dieu. Or ce droit a eu, l'histoire en témoigne, une influence des plus heureuses sur le développement des vertus supérieures et des vertus héroïques. Tous ceux qui ont repoussé cette tutelle de l'Église comme un joug, loin de s'élever à une sainteté plus éminente, n'ont pas tardé à tomber dans les pires désordres; les hérétiques en sont la preuve. Au contraire, si les saints du catholicisme ont réalisé avec tant de perfection l'idéal évangélique, c'est grâce à leur docilité à suivre les avis autorisés des représentants de l'Église visible. Ils ont d'ailleurs proclamé la nécessité et la bienfaisance de ce rôle rempli par l'Église : « Jésus-Christ, lisons-nous dans les *Maximes spirituelles* de saint Jean de la Croix, n'a pas dit dans son Évangile : où un homme sera seul, je me trouverai aussi, mais : où deux au moins se réuniront; afin de nous donner à entendre que personne ne doit croire et se déterminer, dans les choses qu'il regarde comme venant de Dieu, sans le conseil et la direction de l'Église et de ses ministres. » *Œuvres complètes*, t. iv, Paris, 1891, p. 18 (tr. Gilly). « La ligne de conduite la plus sûre, écrit sainte Thérèse, consiste à confier entièrement son âme et les grâces dont on est favorisé à un confesseur qui est un bon théologien et à lui obéir. C'est fort souvent que cette recommandation m'a été faite. » *Vie de sainte Thérèse* écrite par elle-même, t. ii, Paris, 1907, c. xxvi, p. 330. (A. de Poulpiquet, *L'Église catholique*, p. 235-240, *passim*.)

Ces principes théologiques une fois rappelés, il devient facile de faire appel aux faits pour démontrer l'existence d'une sainteté héroïque dans l'Église, en fonction même des principes et de l'autorité de l'Église. Comme on l'a dit plus haut, on s'appuie principalement sur l'héroïsme des martyrs, non seulement au temps des persécutions romaines, mais encore au cours des âges et même à l'époque contemporaine dans certaines missions lointaines ou pendant les tourmentes révolutionnaires. On s'appuie également sur le grand nombre d'hommes et de femmes qui, sans subir le martyre, ont glorifié Dieu par des vertus héroïques. On note également la richesse de cette galerie des saints et des saintes du catholicisme, même (et surtout peut-être) depuis le siècle où les protestants ont rompu avec l'Église romaine sous prétexte de « réforme » et de retour à la pureté primitive de l'évangile chrétien. Voir pour le développement de ces considérations de fait, P. Buysse, *L'Église de Jésus*, p. 141-151; Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. ii, p. 296-301 ; d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, t. ii, p. 108-111, § 275-276; Ottiger, *Theologia fundamentalis*, t. ii, th. xxi, surtout le § 8, p. 970-985.

IV. La sainteté, marque de l'Église légitime, est absente des autres confessions chrétiennes. — Nous examinerons successivement la question de la sainteté des principes, puis celle de la sainteté des membres, les deux questions envisagées d'abord chez les Églises protestantes, puis chez les Églises orientales dissidentes.

1° *Les Églises protestantes.* — 1. *Questions préjudicielles.* — Certains auteurs protestants ont voulu exalter le libre examen comme le meilleur moyen de développer la vie chrétienne individuelle et, à ce titre, considèrent que l'intervention d'une Église (comme l'Église romaine) dans l'affirmation des principes de sanctification et dans leur mise en application, constitue un remède pire que le mal inhérent à la liberté humaine. « L'autorité d'un sacerdoce ou d'un livre, dès que vous l'égalez à celle de Dieu, restant forcément extérieure comme une loi humaine, devient nécessairement un joug qui brise l'être humain et le pousse à la révolte. » A. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, l. III, c. i, Paris, 1904, p. 417. Harnack accentue encore l'opposition qu'il croit trouver entre l'extrinsécisme de l'autorité et l'intrinsécisme de la vie religieuse : « La Réforme a protesté contre les autorités extérieures en religion, contre celle des conciles, des prêtres et de la tradition ecclésiastique; seulement il devait y avoir une autorité qui intérieurement la remplaçât et opérât d'une façon libératrice; ce fut l'Évangile ...» « Le développement de l'Église devant naturellement conduire à la puissance absolue du pape et à son infaillibilité, car l'infaillibilité, dans une théocratie terrestre, ne signifie rien autre que ce que signifie la souveraineté absolue en une nation. Que l'Église n'ait pas reculé devant cette dernière conséquence, c'est une preuve qui témoigne combien en elle l'idée de la sainteté s'est sécularisée... Le Christ a enlevé ses disciples à une religion politique et rituelle, il a placé tous les hommes en face de Dieu — Dieu et l'âme, l'âme et son Dieu — au contraire, dans le catholicisme, l'homme est attaché par des chaînes indissolubles à une institution terrestre à laquelle il doit obéissance : alors seulement il peut approcher de Dieu. » *L'essence du christianisme*, tr. fr., Paris, 1907, p. 202, 270, 277.

A. de Poulpiquet a montré comment cette objection protestante se retournait contre elle-même. Cf. *Le dogme, source d'unité et de sainteté dans l'Église*, Paris, 1912 (collection *Science et religion*). Voici les princi-

pales raisons apportées par ce théologien : « Le développement de la personnalité religieuse comme celui de la personnalité morale et intellectuelle exige le concours de la société et donc de l'autorité qui préside à cette société. Le protestant, comme être religieux, reste un isolé. Le catholique, lui, reçoit de l'Église aide et secours aux heures de doute, de trouble, d'angoisse; ... la doctrine catholique de la médiation de l'Église par le pouvoir d'ordre, de juridiction, d'enseignement, est conforme à la nature sensible de l'homme; que la vérité lui soit proposée par un représentant visible de Dieu, que la sanctification s'opère par les sacrements, signes sensibles de la grâce, comme tout cela s'adapte à nos besoins profonds, à une psychologie vraiment humaine! Le protestantisme ne convient qu'à des natures immatérielles; il « veut faire l'ange »; ... L'Église, dans l'exercice de son triple pouvoir, n'est jamais que l'intermédiaire de Dieu au sens le plus littéral et le plus absolu du mot. Son autorité n'est pas une domination mais un service, elle a pour but de donner Dieu aux âmes, elle est le canal de transmission des grâces divines, pas autre chose... Si l'Église demeure extérieure aux âmes dans la personne de ses représentants, son action est tout intérieure, elle se consomme dans l'esprit et le cœur des fidèles... C'est grâce à l'Église que l'Évangile agit efficacement sur les âmes, car une idée, pour s'assurer une fécondité permanente, demande à s'incarner dans une institution sociale. » Cf. *L'Église catholique*, p. 208-209.

2. *Comment les principes de vraie sainteté risquent de s'éliminer des Églises protestantes.* — *a) L'individualisme religieux*, base du protestantisme, voir ici EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1787 sq., et LUTHER, t. IX, col. 1328, peut nuire au développement de la vertu supérieure et de la vertu héroïque. Il peut donner naissance au rationalisme ou à l'illuminisme. Voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, col. 1797-1801. « Le rationalisme doctrinal, conséquence de l'esprit privé, n'est pas sans influence dans le domaine de l'action; celle-ci subira le contre-coup du rationalisme de la pensée. On sera sans doute honnête, vertueux même, mais ces vertus se rapprocheront plus des simples vertus naturelles que de la vertu supérieure ou héroïque. » A. de Poulpiquet, *op. cit.*, p. 212. Après sa conversion, Newman insista fréquemment sur l'espèce de laïcité pratique à laquelle le jugement propre pourrait insensiblement mener.

b) La doctrine de la *justification par la foi seule*, pierre angulaire du protestantisme, contient des conséquences qui risquent d'être désastreuses pour la vie même simplement chrétienne, encore qu'il faille bien s'entendre et sur la théorie et sur les applications. « La doctrine de la foi sans les œuvres déclare inutiles, sinon même nuisibles, toutes les œuvres surérogatoires, toutes les pratiques de sacrifice et de renoncement inspirées par les conseils de l'Évangile. C'est au nom même du principe de la foi sans les œuvres que les instituts religieux d'hommes et de femmes disparurent partout où triompha le protestantisme et, du même coup, tombèrent en désuétude et en discrédit les plus hautes vertus chrétiennes. De nos jours, lorsque certains protestants reprennent quelque chose des œuvres surérogatoires, notamment la profession des conseils évangéliques par la vie religieuse, ils le font malgré les principes, malgré les coutumes, malgré les réclamations de leur propre Église, ils le font par adoption manifeste et par imitation avouée des exemples de l'Église catholique romaine. » Y. de La Brière, *art. cit.*, col. 1290.

c) C'est surtout dans l'Église anglicane que se marque ce retour aux pratiques des conseils évangéliques, mais ici nous nous trouvons en face d'un autre obstacle à la sainteté : la suprématie de l'État dans les choses spirituelles. Un pareil principe est la sécularisation manifeste du royaume des cieux. Beaucoup de protestants anglais sentent aujourd'hui ce qu'il y a d'humiliant et de néfaste au point de vue surnaturel dans la tutelle de l'État. Aussi, le mouvement ritualiste cherche-t-il de plus en plus à s'en dégager. Voir ici l'art. PUSÉYISME, t. XIII, col. 1369 sq.; P. Ragey, *Le ritualisme*, Paris, 1903 (collection *Science et religion*). On lira, sur ce sujet, une très intéressante brochure du P. Lelong, O. P., *Le catholicisme d'un pasteur anglican*, Paris, 1937.

d) Les Églises protestantes n'ont pas su garder l'intégrité de la foi du Christ et l'intégralité des dogmes enseignés par Lui. Il en résulte de nombreuses déficiences dans la morale et dans l'organisation du culte, très préjudiciables à la pratique des vertus. Nous avons constaté l'influence qui peut être parfois néfaste, de l'individualisme et de la justification par la foi seule. Que ne pourrait-on dire du rejet de la plupart des sacrements, le protestantisme ne conservant que le baptême et l'eucharistie? De l'abandon des conseils évangéliques, avec toutes les œuvres de perfection qu'ils entraînent? Des brèches faites à la sainteté du mariage et de l'indulgence protestante à l'égard du divorce? De l'absence de gouvernement et d'autorité réelle dans l'organisation religieuse? De ce culte et de cette liturgie sans attrait sensible et si peu faits pour satisfaire les aspirations religieuses de l'homme?

« Une des raisons les plus décisives qui pousse les âmes à quitter le protestantisme et à embrasser le catholicisme vient de ce qu'elles ne trouvent pas dans leurs Églises l'aliment spirituel indispensable à la plénitude de la vie chrétienne; seule, l'Église catholique, au contraire, leur paraît capable, par sa doctrine, son culte, ses sacrements, de satisfaire tous leurs besoins de perfection morale et religieuse. » A. de Poulpiquet, *op. cit.*, p. 214. Voir, dans cet auteur, plusieurs témoignages de protestants convertis, p. 214-217, et ci-dessus col. 855. Sur le témoignage de la vie spirituelle des protestants en faveur des pratiques catholiques, voir le recueil *Apologétique*, p. 755 : *la nostalgie catholique dans le protestantisme d'aujourd'hui.*

3. *Comment une sainteté des membres, capable de désigner l'Église légitime, est absente des confessions protestantes.* — Notre proposition ne tend pas à nier l'existence de toute sainteté dans les Églises protestantes. Tout d'abord, il faut reconnaître qu'une sainteté commune des membres y est, non seulement possible, mais fréquemment réalisée. Nous ne devons pas être partiaux et nous mettre au nombre de ceux pour qui « les hérésies et les schismes sont la nuit profonde, le règne du mal absolu, de l'erreur et du mensonge ». De Broglie, *Religion et critique*, Paris, 1896, p. 133. Nous accorderons même qu'on rencontre dans les Églises chrétiennes dissidentes, hérétiques ou schismatiques, des cas même relativement nombreux de sainteté supérieure ou même héroïque, devant lesquels doivent s'incliner les catholiques; mais, dans la troisième partie de cette étude, nous rappellerons précisément que ces cas, plus fréquents qu'on ne le pense, s'expliquent par ce qui subsiste, dans ces communions séparées, du dogme et de la morale catholiques.

Nous admettons donc bien volontiers qu'un certain niveau de sainteté commune peut se rencontrer facilement dans les populations protestantes. Frédéric Le Play n'a pas consacré ses monographies seulement aux familles catholiques; il a également étudié la vie au foyer telle qu'elle est pratiquée chez les protestants et les orthodoxes fidèles aux observances chrétiennes. Il a constaté, dans ces familles, un niveau moral élevé s'accusant par des résultats identiques à ceux qu'il avait relevés chez les catholiques.

Mais ceci dit, et il faut savoir le dire, il n'en reste pas

moins vrai que, prise dans son ensemble, la sainteté, même simplement commune, des membres de l'Église catholique dépasse, en qualité et en quantité, celle des Églises séparées. Il suffit d'avoir vécu quelque peu dans des régions de religion mixte pour constater la différence sensible du niveau moral, pris dans l'ensemble, chez les protestants et chez les catholiques. Déjà Luther était contraint de faire des aveux sur les résultats lamentables de sa réforme. Mélanchthon les déplorait également. Voir Bossuet, *Histoire des variations*, l. V, n. IV-VIII, XI-XIV. Dans son *Essence du christianisme*, Harnack ne s'en cache pas : « Dès le commencement de la Réforme, écrit-il, on a dû se plaindre de la moralité relâchée des Églises allemandes et du manque de sérieux dans l'œuvre de la sanctification. La parole : Si vous m'aimez, gardez mes commandements (Joa., XIV, 21, 24) a été reléguée au second plan. Le piétisme, le premier, en a fait de nouveau le point central. Jusque-là, il était arrivé que, pour faire contraste avec la doctrine catholique du salut par le mérite des œuvres, la balance de la vie avait penché de l'autre côté. » *Op. cit.*, p. 302.

En ce qui concerne la sainteté plus parfaite, nous savons trop comment le protestantisme, en supprimant les conseils évangéliques, en a tari la source. Si donc il se rencontre des cas de sainteté supérieure, voire héroïque, au sein du protestantisme, il est permis d'avancer que ces cas isolés ne sont pas en relation d'effet à cause à l'égard de la doctrine protestante. Suivant l'heureuse distinction du cardinal Manning, l'Esprit-Saint a agi ici, non *par*, mais *dans* les Églises séparées. Cette dernière réflexion montre la vérité de notre assertion. Est absente des confessions protestantes une sainteté des membres qui prouverait la légitimité de ces Églises.

2° *Les Églises chrétiennes orientales dissidentes.* — 1. *Comment les principes de la sainteté sont amoindris dans les Églises orientales séparées.* — On a remarqué l'adoucissement apporté à notre formule. Les Églises orientales, en effet, n'ont pas, comme le protestantisme, réduit le dépôt révélé; elles ont donc, somme toute, gardé intacts les principes auxquels s'origine la sainteté dans l'Église. Cependant elles ont singulièrement *amoindri* la valeur de ceux-ci.

C'est surtout en matière sacramentelle que la force des principes sanctifiants a été amoindrie. En ce qui concerne le baptême, les querelles théologiques sur la validité des baptêmes conférés par ceux que les Orientaux considèrent comme hérétiques et schismatiques n'ont pas grande influence pratique sur la sanctification des âmes, dont la purification baptismale marque le début. C'est plutôt dans les autres sacrements qu'on doit relever des déviations dont le résultat se répercute dans la vie spirituelle de l'âme. La fréquentation assidue des sacrements de pénitence et d'eucharistie est une rareté. La masse des fidèles ne s'approche généralement de ces sacrements qu'aux grandes fêtes, trois ou quatre fois par an. Chez les nestoriens, on ne se confesse pas. L'absolution sacramentelle n'est conférée qu'aux apostats revenant à résipiscence. La messe n'est pas célébrée régulièrement ou, si elle l'est, comme dans les monastères, les moines ne sont pas tenus d'y assister. La direction spirituelle n'est guère connue; elle est cependant pratiquée par les moines dans leurs monastères ou en mission à travers les campagnes. La collation du sacrement de l'ordre donne lieu dans quelques Églises à bien des abus.

Au sujet du mariage, les Orientaux en ont admis trop facilement la dissolution. Par là, le principe de sainteté du sacrement est singulièrement amoindri. Dès le début, ils avaient permis de se remarier après séparation pour cause d'adultère, par suite d'une fausse interprétation de Matth., XIX, 9. Les causes de divorce se sont multipliées au cours des siècles et aujourd'hui elles sont très nombreuses. Maintenant, c'est souvent ou une loi civile ou une coutume locale qui guide les juges ecclésiastiques dans leur décision. Pratiquement, toute faute grave contre la fidélité conjugale, l'apostasie (passage à une autre religion, même chrétienne), une maladie physique ou mentale sérieuse, une absence prolongée même involontaire, l'abandon d'un des conjoints par l'autre, les injures graves et même, en certaines Églises, le consentement mutuel sont des causes de divorce.

Le sacrement d'extrême-onction n'est plus conféré ou, s'il l'est en certaines Églises, il l'est à titre de simple remède contre toute maladie corporelle ou spirituelle.

Ces diminutions de la vérité sanctificatrice montrent combien est nécessaire l'unité de dogme et de gouvernement pour maintenir les principes de sainteté dans toute leur force. Le schisme d'avec Rome est la cause principale de l'amoindrissement des principes de sainteté chez les Orientaux : nouvelle preuve que ces principes ne se trouvent pleinement que dans l'Église romaine. Ici comme chez les anglicans, la suprématie de l'État (Églises autocéphales) est la grande cause de l'infécondité des principes sanctifiants. Voir sur ce point M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, Paris, 1931, p. 544-545.

2. *La sainteté, capable de désigner l'Église légitime, n'est pas dans les Églises dissidentes de l'Orient.* — La même remarque faite à propos du protestantisme, s'applique ici également. On ne songe pas à nier l'existence chez les Orientaux dissidents, d'une vie religieuse vraiment sainte; on dit simplement que cette sainteté n'est pas le résultat et l'effet des principes mêmes du *schisme* et par conséquent ne saurait être apportée en preuve de la vérité religieuse de ce schisme.

« On ne saurait prétendre que la *vertu héroïque* apparaisse d'une manière constante et avec quelque diffusion dans les Églises orientales. D'ailleurs, les personnages que ces Églises elles-mêmes ont canonisés ne sont qu'un tout petit nombre pour les derniers siècles; et, dans leurs procès de canonisation, il n'y a guère d'enquête rigoureuse et méthodique sur le fait même qui serait capital, au point de vue qui nous occupe : *l'héroïcité des vertus.* Bref, la vertu héroïque, la « sainteté » proprement dite, ne s'épanouit pas, dans les Églises d'Orient, comme une floraison naturelle. » Y. de La Brière, *art. cit.*, col. 1290.

M. Jugie montre bien comment ces saints, mis en comparaison avec les saints de l'Église romaine, ne peuvent fournir un argument sérieux en faveur des Églises schismatiques. Il faudrait d'abord restreindre la comparaison entre les saints qui, dans l'une et l'autre Église, ont vécu postérieurement au schisme. Nectaire de Jérusalem (XVIIe siècle) n'observe pas cette règle lorsqu'il fait appel aux saints byzantins d'avant le schisme pour prouver que l'Église de Byzance n'avait pas perdu la sainteté en se séparant de Rome. Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα, Londres, 1702, tr. lat., p. 319-323. Cette comparaison doit ensuite ne concerner que les saints de l'Église gréco-russe dont le culte a été authentiquement promulgué et introduit soit dans toute l'Église en question, soit du moins dans une autocéphalie. Une quantité de saints sont honorés, qui n'ont jamais été reconnus par l'autorité religieuse compétente comme tels. Cf. Jugie, *op. cit.*, p. 548, notes 2, 3, 4, 5. Enfin, si l'Église romaine, en canonisant les saints, fait surtout attention à l'héroïcité de leurs vertus, la canonisation dans l'Église gréco-russe ne comporte pas d'examen de cette héroïcité; on s'inquiète surtout de la renommée des miracles et encore pas toujours. On fait attention surtout à l'incorruption du cadavre. L'héroïcité des vertus n'est intervenue que pour huit canonisations, de 1721 à 1914. Jugie, *op. cit.*, p. 548-

549. Voir E. Golubinskij, *Istoria kanonizatsii svjatykh v russkom Cerkvi (Historia canonizationis in Ecclesia græco-russica)*, Moscou, 1902, p. 40-169; P. Peters, *La canonisation des saints dans l'Église russe*, dans les *Analecta bollandiana*, t. xxxiii, 1914, p. 380-430, et ici Canonisation dans l'Église russe, t. ii, col. 1665-1672. Sur le nombre relativement restreint des saints authentiques des Églises orientales, voir M. Jugie, *op. cit.*, p. 550-555 et, du même auteur, *Slaves dissidents (Églises)*, dans le *Dict. apol. de la foi catholique*, t. iv, col. 1381-1384.

Quant à la sainteté supérieure, qui se manifeste surtout dans la pratique des conseils évangéliques et dans les œuvres d'apostolat, aucun doute que les Églises orientales séparées se présentent en un état d'infériorité par comparaison avec l'Église romaine. Si l'on compare le clergé catholique romain avec le clergé orthodoxe gréco-russe, on ne peut nier que le célibat imposé au premier l'oblige à une manière de vivre beaucoup plus rigoureuse et plus mortifiée. De là résulte, dans le clergé latin, une préparation plus parfaite, une aptitude plus marquée pour remplir tous les devoirs inhérents au sacerdoce, un zèle plus accentué pour procurer le salut des âmes, et surtout une influence plus considérable sur le peuple fidèle. En ce qui concerne la vie religieuse proprement dite, si les moines sont relativement nombreux (ou plutôt : étaient) en Russie et en Grèce (les monastères du mont Athos), la qualité ne répond pas à la quantité. De graves abus, surtout au point de vue de la pauvreté, ont été relevés dans les monastères russes. Cf. A. Palmieri, *La Chiesa russa*, p. 115. Voir le projet de réforme des monastères par Nikon, évêque de Vologda, dans les *Échos d'Orient*, t. xiii, 1910, p. 239 sq.

Pour ce qui est du clergé séculier, sans vouloir en dire trop de mal, il est certain que, dans l'ensemble, il ne saurait être comparé, ni pour ce qui est de la culture, ni pour ce qui est de la vie religieuse, au clergé occidental, tel que l'ont façonné, en ces tout derniers temps, les réformes ecclésiastiques. Il se rapprocherait plutôt de ce qu'était le clergé latin aux époques moins brillantes de notre Église. Les mêmes observations s'appliqueraient à la vie religieuse des fidèles. Sur toutes ces questions de fait, voir M. Jugie, *art. cité.*

III. La sainteté en dehors de l'Église. — A plusieurs reprises, nous avons fait allusion non seulement à la possibilité, mais à l'existence d'une sainteté supérieure et même héroïque en dehors de l'Église catholique. Il s'agit maintenant d'expliquer cette sainteté, nonobstant la dissidence des confessions chrétiennes séparées, et de montrer pourquoi une telle sainteté n'infirme pas l'argument qu'on vient de développer touchant la sainteté, preuve de la légitimité de l'Église romaine.

1° *Le fait de cas de sainteté supérieure et héroïque en dehors de l'Église romaine.* — C'est évidemment dans l'Église orthodoxe que les cas se sont produits le plus fréquemment. Toutefois, comme on l'a dit plus haut, le nombre en est encore relativement restreint. En voir la liste ici, t. ii, col. 1659-1661. Chez les protestants, on cite le cas d'une Adèle Kamm, qui s'apparente aux saintes expiatrices que magnifia Huysmans : sa vie fut une longue douleur traversée par un constant sourire. On pourrait vraisemblablement citer d'autres cas. Il semble même que la sainteté supérieure et héroïque puisse fleurir hors des communautés chrétiennes. On trouve chez les musulmans, à une époque relativement ancienne, une analyse des états de l'âme livrée à la vie contemplative, qui ressemble beaucoup à ce qu'on lit chez les mystiques chrétiens espagnols du xvi[e] siècle. Voir Baron Carra de Vaux, art. *Islamisme*, dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, t. ii, col. 1145. Ces mystiques de l'Islam ont été considérés comme des saints, et vénérés comme tels par les populations, contrairement à l'esprit du Coran qui réprouve le culte des saints. Dans les *Recherches de science religieuse*, 1922, p. 1-29, le P. de Grandmaison a signalé, dans l'Inde, le cas très particulier de Sundar Singh, parvenu avec le secours de la seule prédication protestante, à un haut degré de vie mystique et contemplative. Il y ajoute celui de Séraphin de Serov, moine russe, modèle de haute perfection dans l'Église orthodoxe.

Ces cas, quelle que puisse être l'appréciation exacte à porter sur le degré de sainteté qu'ils comportent, ne sont pas à nier. Si l'axiome : « Hors de l'Église, pas de salut », ne nous autorise pas à nier la possibilité du salut à ceux qui paraissent vivre hors de l'Église, ainsi en est-il du jugement à porter sur la sainteté qui, à ses degrés divers, est la condition essentielle du salut. Si l'homme peut, même sans le sacrement de baptême, assurer son salut éternel en appartenant simplement à l'âme et, par le désir au moins implicite, au corps de l'Église, ainsi pourra-t-il, surtout s'il est baptisé et s'il a le secours des sacrements validement reçus, vivre de la vie de la grâce et même en vivre abondamment.

2° *Explication du fait de la sainteté en dehors de l'Église catholique.* — L'explication générale est celle que nous avons fait pressentir. Bien que les apparences soient contraires, il faut dire, en se plaçant au point de vue strictement *théologique*, que cette sainteté, commune, supérieure ou héroïque, *n'est pas en dehors de la vraie Église.* Elle relève formellement des principes mêmes de sainteté qui sont la propriété de l'Église romaine. Cette sainteté est donc, formellement, une sainteté catholique et romaine, tout comme ceux qui vivent de la vie de la grâce en dehors du corps visible de l'Église, appartiennent cependant *in voto* à ce corps. C'est en ce sens que Pie XI s'exprimait au sujet de la sainteté conservée dans les chrétientés d'Orient : « On ne sait pas assez tout ce qu'il y a de précieux, de bon, de chrétien dans les restes de l'antique vérité catholique. Les morceaux détachés d'une mine aurifère contiennent eux aussi de l'or. Les anciennes chrétientés de l'Orient conservent une si véritable sainteté qu'elles méritent non seulement le respect, mais toute notre sympathie. » Discours du 9 janvier 1927 à la Fédération des universitaires catholiques italiens. Cité par le P. Congar, O. P., *Chrétiens désunis; principes d'un œcuménisme catholique*, Paris, 1937, p. 304.

Au point de vue théologique, nulle difficulté. Mais, par rapport à la position apologétique prise en cet article, on doit se demander comment notre position n'est pas ébranlée par les cas de sainteté, apparemment situés en dehors de l'influence catholique.

1. En ce qui concerne la *sainteté commune*, la difficulté n'existe pour ainsi dire pas. Nous n'avons admis la sainteté commune des membres comme argument démonstratif de la véritable Église qu'avec toutes les réserves qui s'imposent. On doit trouver une indication plus qu'une démonstration dans la sainteté commune et, par conséquent, même en admettant dans les autres confessions chrétiennes le fait d'une sainteté commune approximativement comparable à celle de l'Église romaine, l'argument apologétique de la sainteté supérieure et héroïque resterait entier.

Nous avons déjà montré que cette assimilation approximative n'est pas possible et que, même sous le rapport de la sainteté commune, l'Église catholique apparaît déjà supérieure aux autres communautés chrétiennes. Mais même — *dato, non concesso* — si l'on devait faire cette assimilation, on s'apercevrait bien vite, en examinant de près les causes qui influent sur la sainteté commune de nos frères séparés, que cette sainteté est formellement l'effet des principes catholiques de sainteté qui subsistent encore, quoique mé-

langés à l'erreur, dans les confessions chrétiennes non catholiques. Les protestants ont conservé l'Écriture sainte, les principaux mystères concernant les rapports de Dieu et des hommes et la vocation surnaturelle de ceux-ci, le sacrement de baptême avec l'obligation de la foi en Jésus-Christ et en son œuvre rédemptrice. Les Orientaux dissidents sont encore plus favorisés : pourvus d'une hiérarchie valide, de sacrements et de dévotions qui manquent aux protestants, ils se trouvent dans une condition spirituelle meilleure. Pour que la vie de la grâce — que nous supposons aussi répandue qu'on voudra chez les chrétiens non catholiques — puisse être apportée comme un argument contre la note de sainteté dans l'Église romaine, il faudrait démontrer que cette vie de la grâce existe chez eux précisément en fonction de leur séparation d'avec Rome, en connexion avec leur hérésie ou leur schisme. Or, cette démonstration est impossible. Bien plus, les faits les plus caractéristiques indiquent au contraire que la vie spirituelle des chrétiens séparés est en fonction de tout ce qui les rapproche de nous :

« Au vrai, lorsqu'une âme anglicane, calviniste ou luthérienne aspire après une vitalité religieuse plus forte, plus profonde, inconsciemment, elle se tourne vers Rome, ses pratiques et ses dogmes; elle s'ouvre à la lumière catholique, comme à l'aube les roses aux rayons du soleil. Voyez. Les églises ritualistes se multiplient. L'usage de la confession et de la communion se répand parmi elles. Le célibat est en faveur dans une partie toujours grandissante des clergymen. On essaie même d'introduire la vie contemplative. Et tout cela porte son fruit. N'est-ce pas l'ascétisme qui conduisit à la conversion collective les moines de Caldey et les moniales de Sainte-Bride? A Brighton et à Taunton, deux paroisses eucharistiques, un grand nombre de fidèles suivirent leur curé jusque sur les chemins du catholicisme. De 1899 à 1911, le ritualisme mena à l'abjuration quatre cent quarante-six prédicants, deux cent-cinq officiers de marine, cent vingt-neuf juristes, soixante médecins et soixante-six membres de l'aristocratie. Depuis qu'elle a perdu la guerre, l'Allemagne aussi commence d'éprouver cette salutaire attirance; et auparavant elle nous montrait avec fierté un Stolberg, un Schlegel, un Overbeck, un von Haller, un Hurter, un von Schätaler, un von Ruville; comme l'Angleterre un Newman, un Faber, un Manning, un Wilberforce; l'Amérique un Dr Kingsman, ancien évêque du Delaware; la Suisse un de La Rive et les États scandinaves un Krogh-Tonning et un Joergensen. » P. Buysse, *op. cit.*, p. 170-171. Voir aussi, dans *Apologétique*, le paragraphe déjà signalé : *La nostalgie catholique dans le protestantisme d'aujourd'hui*, p. 755.

2. Quant à la sainteté supérieure et héroïque, qui constituent des cas d'espèces du miracle d'ordre moral, pour lequel est requise l'intervention de Dieu, il faut retenir le principe général que nous avons brièvement exposé à l'art. MIRACLE, t. x, col. 1856 : « Il n'y aura jamais à craindre qu'un miracle, même accompli exceptionnellement dans le schisme ou l'hérésie, puisse être interprété en faveur des seules vérités communes à la confession séparée et à l'Église catholique et, à plus forte raison, en faveur de l'hérésie ou du schisme. » Cf. A. de Poulpiquet, *Le miracle et ses suppléances*, p. 336.

Le P. de Grandmaison, dans l'article cité plus haut, a étudié le cas général des miracles accomplis dans l'hérésie ou le schisme ou même l'infidélité. Il s'appuie notamment sur l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas, l'un et l'autre retenant le fait d'une vestale accusée faussement d'avoir violé son vœu de virginité et, en signe de son innocence, portant de l'eau du Tibre dans un crible. S. Augustin, *De diversis quæst. LXXXIII*, q. LXXIX, n. 4, *P. L.*, t. XL, col. 92; S. Thomas, *De potentia*, q. VI, a. 5, ad 5um. Saint Thomas admet qu'on peut faire intervenir ici l'action des bons anges. Le miracle serait, en ce cas, l'œuvre du vrai Dieu, recommandant, par ce prodige, la vertu de chasteté, parce que, s'il y eut, chez les païens, quelques biens d'ordre moral, ces biens étaient de Dieu. Il y a dans ce commentaire un principe général qu'on peut, semble-t-il, étendre à plus forte raison aux chrétiens non catholiques. Chez ceux-ci, en effet, ce n'est pas de biens hypothétiques et relativement précaires qu'il faut parler, mais de biens considérables et certainement divins.

« Ces biens, dit le P. de Grandmaison, restes d'un héritage volontairement dilapidé jadis par d'indignes enfants, mais conservés par miséricorde à des descendants n'ayant nullement participé à la désertion de leurs ancêtres, Dieu peut les recommander, les faire valoir, les désigner comme siens, par des prodiges authentiques. Ce n'est pas là couvrir de la garantie divine tout le système doctrinal, lacunaire et en partie erroné, dans lequel ces vérités partielles se trouvent enchâssées.

Il suffit pour cela que le miracle ne soit pas appelé en témoignage d'une erreur ou d'une lacune, mais d'une vérité positive, comme la divinité du Christ, ou sa présence réelle au Saint-Sacrement : le témoignage miraculeux est toujours véritable, en effet, mais confirme exclusivement le point à l'appui duquel il est apporté. *Miracula semper sunt vera testimonia ejus ad quod inducuntur.* » (S. Thomas, IIa-IIæ, q. CLXXVIII, a. 2, ad 3um.)

Sans doute, d'un miracle de ce genre, il rejaillira toujours quelque chose sur la confession religieuse séparée dans laquelle il se produit. Mais « ce surcroît d'autorité est tout accidentel, puisque le sceau divin couvre seulement des vérités; il ne saurait donc être une pierre d'achoppement pour les fidèles de cette confession qui seraient en route vers l'Église catholique ». Mais il faut, semble-t-il, concéder que la Providence puisse permettre, *en vue de grands biens spirituels*, un avantage accidentel conféré par le miracle à la confession séparée, *auprès de ses autres fidèles.* Ainsi, par exemple, en Russie, des masses chrétiennes dont l'accès au catholicisme est pour longtemps encore impossible, sont confirmées dans les biens spirituels, incomplets, mais réels, qu'elles possèdent encore et qui, pour elles, sont le seul moyen de parvenir au salut. Qui dira que des signes divins contribuant accidentellement à maintenir dans la seule confession chrétienne connue d'elle une population menacée de s'écrouler dans l'athéisme bolchévique, soient interdits à la Providence?

Ce principe général une fois posé, le cas des grâces mystiques, des vertus et de la sainteté héroïques devient un simple cas d'espèce, auquel l'application du principe général se fait facilement. Les seules limitations imposées aux dons divins sont celles que suggèrent deux principes théologiques très assurés :

« Le premier revendique pour l'Église catholique, à l'exclusion de toute autre, la plénitude des dons divins promis par Dieu aux fidèles de la Nouvelle Alliance et par le Christ à ses disciples. Sur cette terre sacrée tombe, et sur elle seule ordinairement, l'effusion des grâces qui rendent agréables à Dieu. L'Épouse véritable a, seule, la disposition de tous les biens de son Époux. Il suit de ces thèses, que les dons de la libéralité divine, hors de l'Église, garderont toujours — si nombreux qu'ils puissent être absolument — un caractère d'exception, de privilège, de condescendance extraordinaire : *nam et catelli edunt de micis quæ cadunt de mensa dominorum suorum* (Matth., XV, 27).

« Le second principe exige que la splendeur de ces dons se manifeste dans des conditions qui n'autorisent pas les parties erronées de la croyance des amis de Dieu ainsi gratifiés, ou qui tendent d'elles-mêmes à fermer, devant eux ou devant d'autres, la route de la vérité intégrale. Si l'abondance des charismes, ou l'héroïcité manifeste des vertus chrétiennes, s'élève au degré qui constitue un miracle d'ordre moral, on appliquera ce que nous avons dit plus haut des miracles d'ordre physique. »

D'ailleurs, la Providence veille, semble-t-il, à ce que ces cas exceptionnels de sainteté supérieure et héroïque se manifestent toujours en des personnages attirés vers l'Église romaine. Sundar Singh déclinait positivement

l'appartenance à toute confession particulière. Ses vertus ne sauraient donc autoriser aucune confession non catholique : elles valent par ce que valent les principes de vie spirituelle qui les ont inspirées. La sainteté d'un Séraphin de Sarov est une sainteté empruntée, apparentée à la sainteté catholique. Près d'elle allaient se retremper des âmes cherchant des leçons de vie meilleure, la paix de la conscience, une aide contre les tentations de l'esprit et de la chair. Ceux qui auraient été tentés d'aller plus avant et de s'inquiéter de la véritable Église du Christ auraient trouvé dans la fréquentation d'une telle sainteté un motif, non de se fixer dans l'hétérodoxie, mais de se rapprocher de l'Église romaine, dont les prérogatives « leur apparaîtraient d'autant mieux, qu'ils auraient commencé de goûter le Maître ». En examinant avec soin la sainteté de l'ermite de Sarov, on constate qu'elle relève *per se* des principes formulés dans la seule Église catholique : « Les différences, dit excellemment le P. de Grandmaison, portent sur des modalités par lesquelles l'Esprit s'adapte et s'attempère à des races diverses ; pour le fond, et, plus manifestement encore pour l'élément de choix et de discréation qui juge et hiérarchise les opérations de la vie spirituelle supérieure, un fidèle catholique peut presque dire : « Tout est nôtre !... »

IV. Conclusion générale. — De tout ce qui précède, il semble ressortir que la preuve de la légitimité de l'Église catholique par la marque de sa sainteté gagnerait à être située principalement sur le terrain *dynamique*. Comme la catholicité, la sainteté est, avant tout, dans l'Église du Christ, une force qui attire et entraîne les âmes vers la perfection. Un travail de comparaison qui chercherait à établir, avant tout, la supériorité morale des catholiques sur les chrétiens non catholiques, présentera nécessairement des points très contestables, quand on voudra la replacer dans tels milieux, à telle époque, dans telles circonstances. La comparaison, nécessaire sans doute pour mettre en relief la note de sainteté, doit s'établir avant tout, du point de vue des principes, en marquant comment, dans l'ensemble, au cours de tous les siècles et sous tous les climats, la vertu agissante du catholicisme attire les âmes plus complètement, plus universellement, d'une façon plus intense, dans l'ambiance immédiate de l'Église romaine.

Ainsi, d'une part, on évite d'exagérer la sainteté comme propriété de l'Église catholique. L'histoire y trouve son compte. Quelle que soit la sublimité des principes et le dynamisme de leur vertu agissante sur les âmes, « la réalisation complète de la sainteté absolue n'est possible en aucune génération de l'Église. Le christianisme représente un idéal éternellement irréalisable. Ni le « moi individuel », ni le « moi « collectif » de l'Église ne pourront jamais se faire une gloire de l'avoir réalisé pratiquement et, par conséquent, se déclarer satisfaits, quel que soit le degré atteint ». Mais, d'autre part, en rapprochant (nous ne disons pas : en opposant) le catholicisme et les religions dissidentes, on constatera comment la plénitude possible ici-bas se trouve dans le catholicisme, alors que les religions dissidentes n'en possèdent que des irradiations héritées du passé ou reçues dans le présent : « Le christianisme est « la consommation, « l'accomplissement des religions », non seulement parce qu'il renferme en lui, dans toute leur pureté, leurs valeurs religieuses, mais encore parce qu'il contient en les *développant*, en les *complétant*, toutes les valeurs dispersées çà et là dans les autres religions ; et cette universalité est un nouveau signe de son essentielle supériorité. Cette fusion de divers éléments est quelque chose de plus qu'une addition de parties multiples ; elle donne un « tout » plutôt qu'une somme de composants. En elle-même, la polarité possède une vertu créatrice : par le seul fait qu'elle existe, elle remédie aux tendances particularistes qui sont le mal ordinaire des vérités partielles, des tendances schismatiques et séparatistes (« hérésies ») en tant qu'elles gardent encore quelque vérité et quelque valeur. Tout ce qui est en germe et n'a pas évolué, tout ce qui a survécu au particularisme ou au désaccord, tout ce qui ne peut contribuer à défigurer la partie demeurée saine, la religion du Christ le résume. Elle précise et coordonne toutes les valeurs pour leur donner plénitude et élévation, dans la mesure où la vie humaine peut se rapprocher de l'idée divine. » Otto Karrer, *Le sentiment religieux dans l'humanité et le christianisme*, tr. fr., Paris, 1937, p. 249, 235.

On consultera les traités *De Ecclesia*, à la question de la sainteté. On se reportera particulièrement à certaines études spéciales : A. de Poulpiquet, *L'Église catholique*, ouvrage posthume, Paris, 1923 ; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione, per Ecclesiam catholicam proposita*, t. II, Paris, 1918, p. 281-310 ; du même auteur, dans *Apologétique*, Paris, 1937, deuxième partie, VIII, *La sainteté de l'Église*, p. 600-642 ; P. Buysse, *L'Église de Jésus*, Paris, 1925 ; A.-D. Sertillanges, *L'Église*, 2 vol., Paris, 1919 ; Karl Adam, *Le vrai visage du catholicisme*, tr. fr., Paris, 1931 ; Otto Karrer, *Le sentiment religieux dans l'humanité et le christianisme*, tr. fr., Paris, 1937, surtout p. 202-313 ; L. Capéran, *La question du surnaturel*, Paris, 1938, p. 125-145 ; 171-245.

A. Michel.

SAINTS (CULTE DES). — Il faut prendre ici les deux mots au sens le plus large, le culte comprenant non seulement les hommages religieux que l'on rend aux saints, mais aussi les prières qu'on leur adresse et l'imitation de leurs exemples. Honneurs rendus, invocation, imitation, tels sont les trois éléments dont on cherchera à montrer qu'ils sont traditionnels. Ceci amène à dire que les saints ainsi honorés sont les saints canonisés et aussi tous les autres bienheureux, connus ou inconnus, qui ont droit à ces hommages et à ces invocations. Pour les précisions apportées en cette matière à la discipline de l'Église, on pourra consulter dans ce dictionnaire les articles Béatification, Canonisation, Procès ecclésiastiques, etc...

L'étude théologique du culte des saints doit donner au mot culte une acception religieuse ; aussi faudra-t-il montrer d'abord que les hommages accordés aux saints dans l'Église chrétienne se différencièrent, dès l'origine, du culte des ancêtres, du culte des héros et des grands hommes. La vénération que nous donnons aux saints est de nature religieuse ; et, comme la raison dernière de notre religion chrétienne est Dieu seul, nous disons que le culte des saints se rapporte finalement à Dieu. Pour être inférieur et subordonné au culte divin, il n'en est pas moins un culte de religion : de *dulie* ou d'*hyperdulie ;* la sainteté de ces personnes privilégiées est à chercher dans la grâce libre de Dieu, et nos rapports avec elles se fondent sur leur communion avec nous dans le Christ Jésus. Pour le développement de ces notions théologiques, on se référera aux articles Adoration, Communion des saints, Culte, t. I, col. 437 ; t. III, col. 440, 2405.

Nous nous bornerons à exposer ici les développements de cette doctrine. I. Dans l'Écriture sainte. II. Aux trois premiers siècles (col. 886). III. Après le triomphe de l'Église (col. 905). IV. Durant le Moyen Age occidental (col. 939). V. A l'âge scolastique (col. 958). VI. Lors de la réforme protestante (col. 962). VII. La législation ecclésiastique actuelle (col. 973).

I. Le culte des saints dans l'Écriture. — La présente enquête ne peut se borner aux mots *culte* et *saints*. Il faut même se défier du sens donné à ces expressions dans les écrits inspirés, le mot « culte » ne s'adressant qu'à Dieu et le mot « saint » dans l'Ancien Testament ne visant que le peuple dédié au service et

mis sous la protection spéciale du Tout-Puissant; très fréquent aussi dans les écrits apostoliques, le mot « saint » n'implique — cela va sans dire — aucune sorte de canonisation, mais désigne les fidèles, avec spéciale référence à la sainteté qui doit être la règle de leur vie. Voir Act., IX, 13, 32, 41; XXVI, 10; Rom., I, 7; VIII, 27; XII, 13; XV, 25, 26, 31; XVI, 2, 15; I Cor., I, 2; VI, 1, 2; XIV, 33; XVI, 1, 15; II Cor., I, 1; VIII, 4; IX, 1, 12; XIII, 12; Eph., I, 1, 15, 18; II, 19; III, 8, 18; IV, 12; V, 3; VI, 18, etc.: Apoc., V, 8; XIII, 7, 10; XIV, 12; XVII, 6; XIX, 8; XX, 8. Ces derniers textes pourtant montrent « les saints » de la terre unis aux anges et aux martyrs du ciel; mais ce n'est pas la mention de ces saints qui peut fournir un élément de preuve.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — Il faut savoir se passer de toute une série de textes où se lit le mot « adorer », bien qu'ils aient été apportés en témoignage, au XVI[e] siècle, par les controversistes des deux camps et par Bellarmin lui-même, *Controv.*, *De Ecclesia triumphanti*, l. VII, c. XIII. C'est d'abord, dans la Genèse, le passage où est raconté l'accueil fait par Abraham aux « trois hommes », dont l'un aurait représenté Jahvé et les deux autres auraient été destinés à punir Sodome. Gen., XVIII-XIX. Mais, sans avoir à discuter la question obscure de l'Ange de Jahvé, il faut avouer que nous n'avons dans les mots du texte inspiré, *prout sonant*, aucune preuve d'un culte strictement religieux. Saint Jean Chrysostome ne s'y est pas trompé, non plus que saint Éphrem et saint Ambroise, *loc. cit.*, qui pensent qu'Abraham a été récompensé, non de sa foi, mais de son hospitalité. Cf. Heb., XIII, 2. Il n'y a guère plus, dans les autres passages similaires, relatifs à une époque bien postérieure : I Reg., XXVIII, 14; III Reg., XVIII, 7; IV Reg., II, 15; Dan., II, 46 etc...; sans doute les « adorations » mentionnées s'adressent à des saints, comme Samuel apparaissant après sa mort au roi Saül, ou à des prophètes éminents, comme Élie ou Élisée encore vivants, ou Daniel « adoré » par le roi Nabuchodonosor. Pour démontrer qu'ils avaient, dans l'intention de leurs auteurs, une autre inspiration religieuse que ceux que l'on donnait à de grands chefs, il faut, sans nul doute, épiloguer sur des actes extérieurs, qui sont d'eux-mêmes assez amphibologiques. Il faut mettre à part deux catégories de textes où les marques de culte indiquent bien l'adoration d'un être sacré, mais parce que cet être est la manifestation directe de Jahvé : c'est, d'une part, avant l'arrivée en Chanaan, l'adoration de l'Ange de Jahvé, Num., XXII, 31, et surtout Jos., V, 15-16; et, d'autre part, l'adoration, plus tard, de l'Arche d'alliance, qui était comme le trône de Dieu : *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est*, ou plus exactement : *sanctus est!* Ps., XCVIII (heb.), 5; cf. Ps., CXXXII, 7. Mais, dans tous ces exemples, le rapport est si intime entre Dieu et son symbole que le culte de latrie s'adresse à Dieu même, non à la créature; ce n'est pas le culte d'une personne sainte, tel que nous le cherchons.

A vrai dire, on ne pouvait s'attendre à voir les patriarches, arrachés aux tentations du panthéon babylonien, faire une place à part, dans une religion aussi simple et décantée que la leur, au culte d'êtres supérieurs comme les anges et les saints. Et, à l'époque suivante, devant des tentations nouvelles, la voix du Deutéronome s'élèvera : « Tu craindras Jahvé et tu lui donneras ton service. » Deut., VI, 13; αὐτῷ μόνῳ, préciseront les LXX. Cependant, comme pour montrer que cette suppression de tout intermédiaire entre lui et son peuple ne tenait qu'à la dureté de leurs cœurs, Dieu avait laissé voir, en certaines de ses interventions, la puissance d'intercession de ses meilleurs serviteurs et recommandé de recourir à leurs prières, ce qui impliquait tout de même ou suggérait aux plus éclairés un certain culte religieux pour ces hommes.

Ainsi la Bible suggère au moins divers points de doctrine qui vont à notre sujet :

1. La prière des saints de la terre est efficace : des exemples magnifiques en sont donnés dans l'Heptateuque;

2. L'invocation des patriarches, de Moïse et de David, à un titre qu'il faudra essayer de préciser, devient peu à peu au temps des rois et des prophètes, un élément de la prière officielle;

3. L'imitation des saints d'Israël est recommandée par les Livres sapientiaux et les hagiographes, après le retour d'exil;

4. Dans les derniers siècles avant Jésus-Christ, on célèbre quelques cas d'intercession des saints;

5. Les Livres sapientiaux font place à l'éloge des saints, dont les exemples sont proposés pour encourager la confiance du peuple.

Plusieurs de ces enseignements ne sont que des prémisses de la doctrine catholique et les textes bibliques demandent à être mis en valeur par les Pères de l'Église sous l'autorité de la tradition chrétienne.

1° *La prière des saints sur la terre.* — Le texte bien connu, Gen., XVIII, 16-31, a été utilisé de tout temps pour montrer l'utilité de l'intercession des saints sur la terre et dans le ciel. Dieu s'est fait reconnaître par Abraham et celui-ci reconduit ses visiteurs, se hasardant à intercéder pour les villes coupables. On sait la fin de cette intervention du patriarche, qui se heurte, comme les saints eux-mêmes, à la mauvaise volonté de ses protégés. Cependant dit saint Ambroise, « nous apprenons de là quel mur constitue pour la patrie l'homme juste, et comment nous devons ne pas porter envie ou dommage aux hommes saints. C'est la foi de ces saints qui nous préserve, c'est leur justice qui nous garde de la ruine ». *De Abraham*, l. I, VI, 48, *P. L.*, t. XIV (1845), col. 439.

A l'épisode suivant de la vie d'Abraham, Gen., XX, 7-18, Dieu lui-même recommande à Abimélech de recourir à la prière du saint patriarche et l'exauce : « Rends cette femme à son mari, parce qu'il est prophète; il priera pour toi et tu vivras. » « Voyez, dit saint Jean Chrysostome, combien les prières du juste sont puissantes près de Dieu ! » *In h. l.* Les choses n'apparaissaient pas aussi claires assurément aux premiers descendants d'Abraham, une fois que celui-ci eut été réuni à ses pères; cependant, on aura beau les supposer, après Clément d'Alexandrie, μικρὰ κομιδῇ φρονοῦντες, en matière religieuse, la question de la prière était pour eux si primordiale, qu'ils n'oublièrent pas le fait significatif de Gérare, et qu'ils gardèrent la tradition d'invoquer Abraham et Isaac dans les circonstances graves de leur vie. Ainsi Jacob, Gen., XXXI, 42 et 53, dit à Laban : « Si le Dieu de mon père, le Dieu d'Abraham, la Terreur d'Isaac, n'avait pas été avec moi... » « Et Jacob jura par la Terreur d'Isaac. » Qu'il faille voir dans l'expression « Terreur d'Isaac », un synonyme de *spes Israel*, c'est-à-dire un titre de Dieu au culte des fils d'Isaac, ou, comme le croient Aben-Ezra et Cajétan, un appel à la religion du saint patriarche, il est certain que nous avons là un premier geste de piété pour les justes après leur mort : on les nomme dans la prière!

Il y a plus : les patriarches eux-mêmes, avant de mourir, font valoir devant leurs fils la bénédiction qu'ils ont reçue de Dieu, et qu'ils transmettent à leurs descendants. Voir par exemple Gen., XLIX, 26, qui marque bien l'origine divine de ces grâces temporelles, attachées au geste d'un homme de Dieu.

La prière des pères du peuple est donc précieuse pour les leurs, tant qu'ils sont sur la terre. Que vaut-elle après leur mort? La Bible ne le dit pas expressément et ce sont les docteurs de l'Église qui le lui ont

fait dire. Cependant, sous les Juges et les Rois, il semble qu'on n'ait pas voulu perdre ce trésor de prières.

2° *L'invocation des ancêtres défunts jusqu'à l'exil.* — Mais, si les patriarches et les autres chefs d'Israël ont été invoqués durant cette période, ce ne pouvait être au même titre que, dans l'Église, nous invoquons les apôtres et les martyrs. Le culte des saints ne pouvait pas avoir exactement le même fond doctrinal dans l'Israël de la chair et dans l'Israël de l'Esprit : chez les héritiers d'une promesse raciale, les patriarches étaient les représentants attitrés du culte ancestral et, par suite, les bénéficiaires-nés des promesses de Dieu et les témoins de l'alliance, invoqués fièrement par leurs fils; chez les chrétiens, les saints de Dieu seront, avec les patriarches, tous les héros qui auront imité « la foi d'Abraham », cf. Gal., II-III; Eph., II-III, et qui seront devenus avec lui, héritiers par grâce de la promesse. Mais, à entrer à fond dans l'enseignement de l'Apôtre, on constate que l'extension des promesses a transposé intégralement dans la nouvelle Alliance tout ce qu'il y avait de religieux dans l'ancienne : si nous honorons les saints comme membres du Christ et imitateurs de sa mort et de ses vertus, il y avait déjà aussi, dans l'Ancien Testament, une raison mystique d'honorer les patriarches : c'étaient les promesses de protection dont ils étaient les bénéficiaires. Il y avait également une raison morale : ils avaient été fidèles au culte de Jahvé et avaient observé les ordonnances de leur Dieu; il fallait les honorer comme des ancêtres de la vraie foi et marcher, comme eux, en présence de Dieu. Ce second aspect du culte des chefs d'Israël sera mis en relief à l'époque de la Loi et au fur et à mesure que son observation imprégnera les esprits et les formules de prière de plus en plus explicites.

1. Moïse formulait sa prière au nom, par l'intercession des patriarches : « Souvenez-vous d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, vos serviteurs, à qui vous avez juré par vous-même. » Ex., XXXII, 13. Pourquoi rappelle-t-il les noms des ancêtres? Est-ce parce qu'ils furent « des serviteurs » de Dieu, ou parce que Dieu les a gratifiés de promesses d'avenir? A juger les choses objectivement, c'est pour les deux motifs à la fois. En tous cas, la prière personnelle du législateur des Hébreux sauva sa nation et Jahvé « fut apaisé » par cette intercession, et décida « de ne pas exécuter le mal qu'il avait parlé de faire à son peuple » *Ibid.*, 14. Magnifique exemple de la puissance des saints sur la providence de Dieu, qui n'est pas près d'être oublié dans toute l'ancienne Alliance, cf. Num., XII, 13; XIV, 13 sq.; Ps., CVI, 23, ni dans la nouvelle, cf. Jac., V, 16. Moïse et Samuel, I Reg., VII, 8; XII, 23, sont regardés comme des intercesseurs officiels; mais il faudra attendre au moins six siècles avant de trouver un appel un peu net aux saints descendus dans la mort.

Ce qu'on trouve, dès l'époque des Juges, en faveur du culte religieux — non point de l'invocation — des morts célèbres, en dehors de l'évocation fort équivoque de l'ombre de Samuel par le roi Saül réprouvé de Dieu, I Reg., XXVIII, 11-25, ce sont les honneurs mi-civils, mi-religieux à leurs tombeaux, du moins pour Débora. Voir art. RELIQUES, t. XIII, col. 2315. A l'époque de la royauté, on ajoutait aux noms d'Abraham et de Moïse, et plus souvent on y substituait ceux de Samuel, de Nathan le prophète, et surtout celui du roi David : « Tu parlas jadis en vision à ton bien-aimé, en disant : ... J'ai trouvé David, mon serviteur. » Ps., LXXXIX, 20. Bien plus, au lieu d'en appeler seulement à la fidélité de Jahvé envers David, *ibid.*, 50, au dernier livre des Psaumes, le psalmiste fait appel à la fidélité de David envers Dieu : *Memento, Domine, David, et omnis mansuetudinis ejus.* Ps., CXXXII, 1. C'est ainsi du moins que traduisaient la Vulgate, et auparavant les Septante, persuadés que la patience de David était un motif à rappeler à Dieu pour obtenir sa miséricorde. On ne peut sans doute conclure de ce seul texte, comme le voudrait Corneille de Lapierre, *Deum orari velle per merita hominum justorum, et propter eadem merita, multa concedere quæ alioqui minime concessisset*, parce que le texte hébreu, porte seulement : « Souvenez-vous, Jahvé, de David et de toutes ses peines! » Il n'y a donc pas précisément rappel de la vertu et des mérites de David; mais il y a plus qu'une simple « présentation des promesses faites par Dieu au grand roi » (Théodoret, *Quæst. in Script. sacr.*, *P. G.*, t. LXXX, col. 1010) : la forme même du psaume laisse entendre que ces promesses divines ne furent confirmées à David qu'en raison de son zèle pour le temple et que le serment de Dieu était une réponse au serment de David : *Sicut juravit Domino* [*David*]..., ℣. 2; *Juravit, Dominus David veritatem*, ℣. 11. Pour les rois ses fils, ce zèle passé est encore un motif de confiance : « A cause de David, ton serviteur ne repousse pas la présence de ton oint. » La fidélité de David est donc bien une raison, au moins partielle, de la générosité de Dieu.

Mais s'agit-il dans ces temps lointains, éduqués par la Loi mosaïque, d'une intercession spontanée de David et de Moïse? L'Écriture ne le dit point. N'est-ce pas plutôt un rappel de cette solidarité des générations humaines et de la dynastie davidique, dans le bien comme dans le mal, devant ce Dieu qui « récompense et punit jusqu'à la troisième et quatrième génération »? Cf. Ex., XX, 6; et qui « fait le bonheur de tout le peuple à cause de la multiplication des justes ». Prov., XXIX, 2. Jusqu'à la ruine de Jérusalem, et donc jusqu'à la dixième génération, c'est la main de David qui s'étend sur le royaume : lors de l'invasion de Sennachérib, Dieu fait dire au roi Ézéchias par le prophète Isaïe : « Je protégerai cette ville, et je la sauverai à cause de moi et à cause de David, mon serviteur. » IV Reg., XIX, 34. David est donné comme le protecteur de la cité, après Dieu sans doute et à titre de « serviteur de Dieu » et de témoin de ses promesses : prérogative unique encore, que ne peuvent lui disputer ni le prophète Isaïe, ni le saint roi Ézéchias, qui ne sont pas nommés ici. Il resterait à montrer que c'est à cause des mérites de David et non à cause des promesses gratuites de Dieu qu'il a reçues. Calvin pensait à cette seconde explication, et il n'avait peut-être pas tout à fait tort pour ces temps anciens et pour la généralité des juifs, pour qui la notion de mérite personnel était encore si obnubilée par la pensée de la solidarité de tous dans l'alliance du peuple avec Dieu. Mais, à l'époque suivante, quand les vertus de chacun seront reconnues comme condition de son salut, elles apparaîtront bientôt aussi comme gage de salut pour les autres. On le constate à quelques modifications de la formule de prière : au lieu de dire, comme le roi Ézéchias : « A cause de toi et de David, ton serviteur [à qui tu as fait des promesses collectives], » les trois enfants dans la fournaise disent, en Daniel, III, 35 : *Neque auferas misericordiam* [non pas ton alliance], *a nobis propter Abraham dilectum tuum, et Isaac servum tuum, et Israel sanctum tuum.* Il y a là une nuance qui était apparue dès avant l'exil.

2. Dans certains psaumes, ceux du règne de Dieu en particulier, la solidarité automatique des familles et des générations successives semble mise en doute : autrefois Dieu exauçait les justes, maintenant il protège ceux qui le méritent. « Moïse et Aaron furent au rang de ses prêtres, et Samuel parmi ceux qui invoquaient son nom. Ils invoquaient le Seigneur et celui-ci les exauçait. » Ps., XCIX, 6-8; on cherche en vain la conclusion : « Exaucez-nous maintenant encore à cause d'eux! » Voici, au contraire celle du ps. XCVII, 10 :

« Vous qui aimez le Seigneur, haïssez le mal; Dieu garde la vie de ses saints : il les délivre du pouvoir des pécheurs. » Le succès de la prière est une question de mérites personnels, et les saints du passé n'y ajoutent rien, ce qui est d'ailleurs l'exacte doctrine catholique, que plusieurs Pères de l'Église développeront strictement, à l'encontre des mauvais chrétiens qui se reposent sur les mérites des saints du souci d'amender leur conduite.

Chez les plus anciens prophètes, il y a encore, semble-t-il, solidarité pour la récompense comme pour le châtiment. Cf. Mich., vii, 2, 20; vi, 4-5. Mais Isaïe, qui appelle intentionnellement Dieu « le saint d'Israël », le « rédempteur d'Abraham », Is., xxix, 22, a soin de détourner les fidèles de trop compter sur le secours des patriarches : « Car Abraham nous ignore, et Israël ne nous connaît pas; mais vous, vous êtes notre père. » Is., lxiii, 16. Qu'est-ce à dire, sinon que Dieu seul est père au sens de sauveur? Mais les patriarches le sont toujours à titre d'amis de Dieu et de défenseurs de leur peuple : « Votre nom est : notre rédempteur dès les âges anciens... Revenez à nous pour l'amour de vos serviteurs! » *ibid.*, 16, 17. Jérémie, au contraire, regarde la cause du royaume comme désespérée, et les promesses faites par Dieu comme caduques, par suite des péchés des princes et du peuple. Jer., xxxii, 17-23. Peut-être les faux prophètes en appelaient-ils encore aux mérites des saints du passé, Jer., xxiii, 17; mais Dieu les renie : « Jahvé me répondit : Quand Moïse et Samuel se tiendraient devant moi, mon âme ne se tournerait pas vers ce peuple. » Jer., xv, 1. Ce texte énergique, utilisé par les controversistes protestants, marque que l'intercession des grands ancêtres est incapable désormais d'écarter la ruine de Jérusalem, tout comme la prière personnelle du prophète et les jeûnes des Juifs pieux qui l'entourent. Il ne signifie pas assurément que la prière à Dieu et l'intervention des saints soient, en toute circonstance, inutiles et insensées, comme le note Bellarmin, *De Eccles. triumph.*, l. I, c. xviii; mais il prouve encore moins, comme il le voudrait, que Moïse et Samuel, dans l'au-delà, fussent pour le prophète des intercesseurs officiels. Il rappelle plutôt cette doctrine, trop oubliée par les enfants d'Abraham, que finalement « Dieu rendra à chacun selon ses voies et selon le fruit de ses œuvres ». Jer., xxxii, 19. La même doctrine est répétée à satiété par Ézéchiel, avec la même conclusion que les prières des saints ne peuvent compenser la révolte contre Dieu : « Si un pays se révoltait contre moi..., et qu'il y eût dans ce pays ces trois hommes : Noé, Daniel et Job, eux sauveraient leur âme par leur justice..., mais le pays serait dévasté. » Ez., xiv, 13-16. Dans cet enseignement formel des grands prophètes, le théologien catholique trouve donc plutôt des objections apparentes contre l'invocation des saints, objections qu'il est d'ailleurs facile de résoudre et d'utiliser pour une saine compréhension de ce culte. Cf. Jer., xxxvii, 3; Ez., xxii, 30.

Mais pourquoi ces hommes de Dieu se sont-ils efforcés de dissiper la confiance exagérée de leurs contemporains, sinon parce que ceux-ci interprétaient mal la consigne, divine elle aussi et déposée en maints exemples dans leurs anciens livres historiques, celle de recourir dans leurs calamités nationales aux mérites et aux prières de leurs ancêtres?

3. Un nouveau problème se posait donc, encore mal exploré, celui des destinées individuelles; que valait sur ce plan la prière des saints? Le livre de Job, en son épilogue, a une notation très nette — la plus précise de tout l'Ancien Testament — en faveur de l'intercession des justes : « Allez à mon serviteur Job, et offrez pour vous un holocauste; Job, mon serviteur, priera pour vous, et c'est par égard pour lui seul que je ne vous traiterai point selon votre folie. » Job, xlii, 8. Ici le saint, encore vivant sans doute, obtient pour des particuliers, des amis personnels, une grâce spéciale, à laquelle il dirige son intention et son sacrifice. Ce dernier est bien reçu de Dieu à cause des vertus de Job et son intervention même, conseillée par Dieu, est pour lui un mérite nouveau. Une simple comparaison faite plus tard par les docteurs chrétiens entre la situation des justes sur la terre et celle des saints dans le ciel, leur permettra de conclure que la prière des bienheureux doit être encore plus efficace que celle de Job. Mais les idées régnantes, avant et après Job, sur l'état des âmes avant la résurrection finale, interdisaient aux Juifs moyens de faire pareil raisonnement. Au jugement de Bellarmin, « cette question domine toutes les autres », dans l'utilisation de l'Ancien Testament, pour la question qui nous occupe : « en effet, si les âmes des patriarches et des prophètes n'étaient pas honorées et invoquées avant la venue du Christ comme nous invoquons maintenant les apôtres et les martyrs, c'est parce que ces âmes des anciens justes étaient encore tenues enfermées aux enfers. » Bellarmin, *De Eccles. triumph., ordo disput.*, et l. I, c. xx. Par contre, dans le livre de Job, le recours aux anges de Dieu est approuvé, pour obtenir lumière (Job, v, 1) et secours (Job, xxxiii, 23). Mais, dit encore Bellarmin, « ces paroles ne sont pas convaincantes, étant mises sur les lèvres des amis de Job, ce qui prouve seulement que la coutume régnait alors d'invoquer la protection des saints anges ». *Loc. cit.*

Si donc l'homme juste est laissé à ses mérites personnels, il peut du moins trouver dans les saints du passé un secours pour sa conduite : il doit s'inspirer de leurs exemples.

3° *L'imitation des saints au retour de l'exil.* — Ce côté moral du rôle des saints était trop conforme aux préoccupations des restaurateurs du peuple juif pour rester oublié. Mais il avait des attaches avec le passé religieux. Déjà le collecteur des psaumes avait inséré la magnifique louange des observateurs de la Loi, Ps., cxix, et célébré la gloire posthume du juste : *Beatus vir qui timet Dominum*... Ps., cxii, 1, 6, 9; il avait ajouté en tête du recueil un autre psaume : *Beatus vir*, avec les espérances messianiques du *consilium justorum*. Ps., i, 5. Le dernier des prophètes avait ouvert devant les yeux des plus fervents le livre de vie, destiné à une glorieuse carrière : « Alors ceux qui craignent Jahvé se sont entretenus les uns avec les autres, et Jahvé a été attentif; il a entendu et un livre a été écrit devant lui pour conserver le souvenir de ceux qui craignent Dieu... Au jour que je prépare, dit Jahvé des armées, ils seront pour moi un bien particulier et j'aurai pour eux la tendresse qu'un homme a pour son fils qui le sert. » Mal., iii, 16-17.

Pour avoir part à cette récompense des justes, les juifs observants se font une loi surérogatoire d'imiter les saints anciens et nouveaux. Le livre de Tobie profère ces axiomes, déjà chrétiens d'inspiration : « Nous sommes les fils des saints et nous espérons cette vie que Dieu donnera à ceux qui n'ont jamais renié leur foi en lui. » Tob., ii, 16-18. Et le livre rappelle aussi « les exemples du saint homme Job », qui seront avec ceux-mêmes de Tobie, « un exemple de patience pour la postérité ». *Ibid.*, 12-15. On ne saurait trouver, même dans le Nouveau Testament, une page qui soit plus précise en faveur de l'imitation des saints et plus proche de l'enseignement le plus sûr et le plus pratique sur le culte des saints. Il n'y manque qu'une invocation directe aux saints dans la prière; mais cette insertion aurait semblé aux meilleurs une dangereuse intrusion, la prière juive étant sévèrement réservée à Dieu.

A la même époque, le culte des anges dont les interventions tiennent une si grande place dans les visions

de Daniel (Dan., IX 21 et X, 13), se développait de plus en plus : qu'on se rappelle les apparitions des cavaliers célestes à Judas Machabée. II Mac., X, 29-38 et XI, 8. Des guérisons sont attribuées aux anges, et aussi aux saints, sous des formes merveilleuses qui font penser aux miracles des saints guérisseurs, Tob., VIII, 1-3 : ici le texte grec porte seulement : « Tobie plaça le cœur et le fiel du poisson sur les charbons ardents; le démon sentit l'odeur et s'enfuit »; mais la Vulgate a une autre leçon significative : « Il posa la partie du fiel sur les charbons ardents; alors l'ange Raphaël saisit le démon et le tint enchaîné dans le désert de la Haute Égypte. » Josèphe attribuait encore des miracles au roi Salomon, *Antiquit. jud.*, l. VIII, c. II.

4° *L'intercession des saints.* — Il faudra que les Juifs, revenus d'exil, relisent Jérémie, qu'ils lisent Job, qu'ils comprennent les magnifiques chapitres IX et X du Deutéronome où sont célébrées les interventions salvatrices de Moïse. Deut., IX, 18-19. Mais il faudra aussi que les Juifs entrent dans la pensée assez mystérieuse d'Ézéchiel et d'Isaïe sur le rôle providentiel des prophètes, gardiens de la cité, Is., XXI, 11; LII, 8, et convertisseurs, Is., L, 2; Ez., XXXIII, 7, sur l'appui des justes en général, Is., LVII, 1; LIX, 16, pour comprendre que Dieu veut se constituer désormais des délégués auprès de son peuple, et que les fidèles peuvent ainsi se ménager des avocats auprès de lui. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir le prophète Jérémie donné par le IIe livre des Machabées comme l'avocat du peuple de Dieu, en compagnie du grand-prêtre Onias, le représentant de l'autre pouvoir spirituel, de la hiérarchie régulière, d'Onias « le saint » mort pour la religion et pour la justice quelques années plus tôt, et dont le meurtre inique avait révolté le peuple fidèle. II Mac., IV, 34, 35. Voici cette double intervention des saints du judaïsme : « Telle fut la vision : Onias, qui avait été grand-prêtre, homme bon et bienveillant..., qui depuis son enfance s'était exercé aux vertus, étendait les mains et priait pour tout le peuple juif. Ensuite apparut un autre homme, distingué par son grand âge et son air de dignité, d'un aspect admirable et entouré de la plus imposante majesté. Onias dit : « Celui-ci est « l'ami de ses frères, et du peuple d'Israël; c'est lui qui « prie tant pour le peuple et pour la sainte cité; c'est « Jérémie, le prophète de Dieu. » Et Jérémie, étendant la main, donna à Judas un glaive d'or, en disant : « Reçois le saint glaive comme présent de Dieu, par « quoi tu renverseras les ennemis de mon peuple « d'Israël. » II Mac., XV, 12-16.

Cette vision jette un jour assez nouveau sur le sort des justes après la mort et sur leur puissance de prière pour le peuple élu. Sans doute l'auteur du IIe livre des Machabées ne dit pas que Judas, dans la fête qu'il institua à l'occasion de sa victoire, *ibid.*, 37, ait donné un souvenir liturgique à cette apparition du prophète et du grand-prêtre. Mais la pensée des Juifs pieux était ainsi amenée à suivre ces grands saints dans leur vie d'outre-tombe. C'est donc un témoignage inspiré et irrécusable pour nous, en faveur de l'invocation des saints. Il ne valait pas absolument pour la Synagogue officielle, puisqu'elle ne reçut point ce livre dans le canon des Écritures; et les protestants l'ont exclu pareillement, malgré l'acceptation par l'ancienne Église chrétienne; mais il exprime certainement l'opinion courante des Juifs du IIe siècle avant Jésus-Christ.

5° *L'éloge religieux des saints.* — Et voici, pour les siècles qui suivent le retour de l'exil, une forme ancienne du culte des saints, qui se développe chez eux comme un surgeon tardif de la religion ancestrale : l'étude et l'imitation des exemples des saints s'inscrit dans les Livres sacrés. Le culte des saints anciens et modernes s'explicite dès lors dans les derniers Livres sapientiaux et dans les apocryphes juifs de la dernière époque. L'Ecclésiastique consacre toute la fin d'un ouvrage qui célèbre Dieu et ses œuvres à la louange des Pères : *Laudemus viros gloriosos et parentes nostros in generatione sua*, Eccli., XLIV sq. Il loue successivement Énoch, Noé, Abraham, Isaac et Jacob, Moïse, Aaron et Phinées, Josué, Caleb, les Juges, Samuel, Nathan, David, Salomon et les premiers rois de Juda, Élie, Élisée, Ézéchias et Isaïe, Josias, Jérémie, Ézéchiel, les petits prophètes, Néhémie, etc..., c'est-à-dire tous les grands noms dont les Juifs hellénistes lisaient les exploits dans leur Bible, tous ceux dont ils évoquaient le souvenir dans les réunions des synagogues. On imagine très bien que les panégyriques de ce docteur, qui mérita bientôt son surnom d' « ecclésiastique » aient été utilisés dans les synagogues de la Dispersion; et l'on conçoit que l'Église chrétienne les ait adoptés pour ses offices. Ces panégyriques ne sont pas, sans doute, absolument des prières aux pères de la nation, mais une prière à Dieu, « admirable dans ses saints »: elle rappelle que ceux-ci, de leur vivant, ont eu un grand pouvoir sur lui, que les grandes actions rapportées par les livres historiques à l'actif de ces grands hommes, devaient être mises au compte de Dieu, que c'étaient comme autant de prodiges en leur faveur. Prière toute théocentrique, qui était en même temps tournée vers la pratique de la loi de Dieu. Quel modèle meilleur la prière catholique pouvait-elle se donner?

Quant à la Sagesse, ce dernier livre de l'Ancien Testament, elle ne donne qu'une toute petite place à l'éloge religieux des saints. Elle dit bien qu'ils ont acquis la sagesse par la prière, par leurs qualités natives et par leur travail, que « les labeurs de la sagesse ont produit les vertus, la tempérance, la prudence, la justice et la force » et conquis « l'immortalité », Sap., VIII, 21, 19, 7, 17, etc., ce qui est un programme de sanctification bien pondéré; elle prétend bien que « les âmes des justes sont dans la main de Dieu », III, 1, non seulement durant leur vie, comme le chantait autrefois Moïse, Deut., XXXIII, 3, mais jusque dans « les tourments » de leur martyre, et surtout, comme l'expliquent les Pères de l'Église, dans le salut de leur âme immortelle. Seulement leur triomphe est à étapes, ou même à retardement, et « ils brilleront au jour de leur récompense », au jour du jugement final; alors seulement « ils jugeront les nations et domineront sur les peuples ». Sap., III, 7-8. Auparavant, ils « ont acquis la gloire à prendre part à la conversation » de la sagesse, et, sitôt, après leur mort, « ils obtiendront, à cause d'elle, l'immortalité, et laisseront à la postérité un souvenir éternel », Sap., VIII, 18 et 13, ce qui ne reconnaît pourtant aux saints aucune mission de protection sur les vivants, aucun droit à un culte religieux de leur part. La tradition chrétienne seule devait élucider « cette espérance pleine d'immortalité ». Sap., III, 4. Cf. S. Cyprien, *De exhortatione martyrii*, c. XII.

Au reste, le respect religieux qui se marquait depuis des siècles pour les anciens justes, s'étendit alors aux docteurs de la Loi et aux martyrs de l'époque d'Antiochus : « Ceux qui ont été écrasés par le roi persécuteur... posséderont le royaume, ...et formeront le peuple des saints du Très-Haut », Dan., VII, 25, 27; et « ceux qui auront formé les autres à la justice seront comme des étoiles, éternellement et toujours ». Dan., XII, 3. Ce respect comporte, envers ces « hommes favorisés de Dieu », et à qui les anges donnent des instructions consolatrices, Dan., IX, 20-23 et X, 12-14, une confiance singulière en leurs prières; mais il exclut naturellement les honneurs divins, qui ne leur sont donnés que par les païens. Dan., II, 46. Après leur disparition, il exclut toute espèce de culte public, mais il admet pourtant le rappel de leurs vertus, culte de louange, si l'on veut, rien de plus. Dans ces périodes

d'observance stricte de la Loi, le mérite principal des saints d'autrefois, c'est de s'y être montrés fidèles; et le principal culte à leur endroit, c'est d'imiter leurs exemples. C'est la note moraliste qui se marquera encore davantage à l'époque qui précède celle de Notre-Seigneur. Comme par ailleurs les préoccupations religieuses se spiritualisent, la prière aux saints du judaïsme se spiritualise de plus en plus.

En résumé, une conviction se fait jour tout au cours de l'ancienne économie : le peuple, du moins la meilleure partie du peuple, a des protecteurs dans ses premiers pères : ceux-ci ne sont pas morts, comme le rappellera Notre-Seigneur. Moïse fit mieux que de laisser se propager cette tradition ancestrale; il s'y conforma dans sa prière, qui elle-même devait servir de modèle aux prêtres lévitiques; et, après lui, la prière juive continua à se réclamer des saints patriarches. On y adjoignait dans les derniers siècles avant la ruine, tous les personnages qui eurent à jouer un rôle dans le développement de la religion. On mit en circulation sous leurs noms vénérés un certain nombre de livres apocryphes : Moïse d'abord parle dans le livre des *Jubilés*, les patriarches dans le *Testament des douze patriarches*, le roi David, puis le prophète Jérémie, enfin le grand-prêtre de la restauration, comme pour mettre la religion et la prière sous l'égide de ces grands réformateurs. Aux derniers temps avant le Christ, l'usage d'invoquer Dieu et les choses saintes et les hommes de Dieu dut être combattu par les chefs de la religion; on crut utile d'imposer aux croyants des périphrases pour désigner Jahvé. L'Ecclésiastique, XXIII, 9, y fait allusion : *Nominatio vero Dei non sit assidua in ore tuo :* la Vulgate porte ensuite : *et nominibus sanctorum non admiscearis;* si cette leçon était authentique, nous aurions là une mise en garde contre le serment par le nom des saints, qui sont d'ailleurs parfois les anges ou les choses saintes; mais, l'addition étant d'une main chrétienne, « *sancti* désigne ici les saints proprement dits » (Crampon), ce qui s'explique par le développement du culte de nos saints.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT — 1° *Les évangiles.* — 1. Le passage des évangiles qu'on expose volontiers dans la prédication, c'est l'épisode du pauvre Lazare et du mauvais riche. Luc., XVI, 19-31. « Le pauvre fut porté dans le sein d'Abraham... Dans l'enfer, le riche leva les yeux... et il s'écria : Abraham, notre père, aie pitié de moi! Envoie Lazare... me rafraîchir la langue. » Mais il faudra d'abord observer qu'Abraham ne peut intervenir pour des pécheurs exclus de son sein, ℣. 26 : *Inter nos et vos chaos magnum firmatum est;* que, même en faveur des vivants, Abraham se refuse à députer un mort : « Ils ont Moïse et les prophètes : qu'ils les écoutent », ℣. 29; c'est là un avertissement solennel que l'intercession des saints ne peut rien pour les damnés, et qu'elle ne dispense pas les chrétiens de l'observation des préceptes de Dieu, qu'elle suppose du moins chez eux un commencement de docilité : « S'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, un mort ressusciterait qu'ils ne croiraient point », ℣. 31. Tout ceci fait écho aux grands commandements de l'Évangile. Quant au fait même de l'invocation d'Abraham et de la connaissance qu'en eut ce patriarche, peut-on y voir une affirmation expresse de Jésus? Il ne faut pas oublier, comme le notait déjà saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, hom. XX, que tous les détails d'un récit évangélique ne cadrent pas nécessairement avec les réalités spirituelles. Cependant ces détails commandant ici toute la conclusion morale et restant conformes à l'enseignement personnel du Maître, il est prudent de les tenir pour une recommandation de recourir aux saints. *Pater Abraham, miserere mei!* formule qui était peut-être entrée dans le vocabulaire des Juifs contemporains de Notre-Seigneur.

2. Il est donc trop simple de dire que « Jésus et les apôtres n'ont pas donné d'instructions sur le culte et l'invocation des saints ». Pour le culte d'honneur que Jésus rend aux pères de son peuple, il ne faut pas le chercher dans sa prière, car il était « plus grand que Jonas et que Salomon », Matth., XII, 41-42, mais dans ses discours. Ce culte est au moins aussi formel que celui de ses contemporains. Empruntant le langage des prophètes, il annonce qu' « Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux, » verront venir à eux une multitude de l'Orient et de l'Occident. Matth., VIII, 11. Explicitant la prière de Moïse, il déclare que ces patriarches sont vivants près du Dieu vivant. Marc., XII, 27. Il parle de Moïse surtout comme législateur, dont les prescriptions sont encore imparfaites, mais dont l'autorité demeure, car la Loi est inspirée de Dieu. Marc., XII, 26, 29. David pareillement « a parlé dans le Saint-Esprit », Marc., XII, 26; et il a su accomplir intelligemment la Loi de Dieu. Marc., II, 25. Les prophètes ont été envoyés par Dieu comme des protecteurs qu'il faut honorer, Matth., XXIII, 29; et Jean-Baptiste, le dernier d'entre eux, est un ange qui prépare les voies de Dieu. Matth., XI, 10 sq.

Cependant ces restrictions mêmes de Notre-Seigneur dans son appréciation des saints de l'Ancien Testament, ne supposent-elles pas qu'ils passeront avec l'ancienne économie? Dans le culte d'honneur qu'il leur rend en paroles, n'y a-t-il pas une attitude provisoire, destinée à tomber, comme les observances de la Loi qu'il gardait fidèlement? Non sans doute. Car comme s'il voulait esquisser cette perspective, et mettre en un relief définitif la figure des patriarches dans la nouvelle Alliance, Notre-Seigneur a marqué leur rôle dans l'œuvre commune : « Le père de famille a envoyé ses serviteurs à sa vigne », Matth., XXI, 34, et leur situation par rapport à lui-même. Dans les Synoptiques, la chose n'est qu'indiquée : « Beaucoup de prophètes et de justes ont voulu voir ce que vous voyez... », Matth., XIII, 17; mais dans l'évangile de saint Jean, la pensée intime du Christ s'éclaire au sujet de ces anciens serviteurs : « Abraham votre père a tressailli de joie de voir mon jour; il l'a vu, et il s'est réjoui. » Joa., VIII, 52-56. Le Messie, principe d'unité entre les deux économies, donne à ses disciples une nouvelle raison de garder le patronage des pères de l'ancien peuple : Abraham était le père d'une race privilégiée; c'est aussi le premier de ceux qui ont cru et espéré dans le Christ. Pour le IV[e] évangile, c'est le saint précurseur qui est le principal témoin du Christ, Joa., I, 6, « l'ami de l'époux ». Joa., III, 29. Mais le secours d'un saint ne peut valoir que si l'on suit ses conseils : « Jean était la lampe qui brûle et luit; mais vous n'avez voulu que vous réjouir un instant à sa lumière. » Joa., V, 35. Condition qui marque bien les limites de l'assistance des saints et celle de Moïse en particulier : « Votre accusateur, c'est Moïse, en qui vous avez mis votre confiance. Car si vous croyiez à Moïse, vous me croiriez aussi. » Joa., V, 45-46.

Ainsi formés par Jésus à la vénération des prophètes, les disciples étaient bien sûrs de rester dans l'esprit du Maître, quand ils offrirent leurs hommages à Moïse et Élie, apparus aux côtés de Jésus, dans sa transfiguration. Marc., IX, 3-7. Leur geste et leur déception marquèrent à toutes les générations chrétiennes la légitimité et le caractère accessoire du culte des saints : il faut ne se confier qu'en Jésus seul. Voilà donc, épars et un peu dissimulés au milieu des paraboles du règne de Dieu, autant de points solides où les chrétiens trouveront à appuyer leur culte pour les saints de l'Ancien Testament : unis à Dieu sur la terre, ils ont travaillé à son règne; dans le royaume céleste, ils se sont réjouis de la venue du Messie.

3. Pour les saints de la nouvelle Alliance, les évan-

giles les mettent de préférence en relation avec le Christ. Sans doute ce n'est là qu'une nuance du culte naissant et qui n'est pas nettement tranchée : de même que « les prophètes ont désiré le Messie», Matth., XIII, 17, les apôtres travailleront pour le royaume de Dieu, et seront récompensés avec les prophètes, « afin que semeur et moissonneur se réjouissent ensemble... » Joa., IV, 36-38. Pourtant les apôtres ont pour principal titre de gloire d'avoir été appelés au travail par le Christ et d'être unis à lui dans le labeur de l'apostolat, Joa., XV, 18-21, dans la mort, Joa., XVI, 2; Matth., XX, 23, dans la récompense, Joa., XIV, 12; XVII, 10, et dans le jugement des hommes. Matth., XIX, 28. Quant aux martyrs, le Christ leur rendra devant son Père le témoignage qu'ils lui auront rendu devant les hommes. Matth., X, 32. D'ailleurs, sauf l'auréole de la mort pour le Christ, qui est le privilège des martyrs, les saints de la Loi nouvelle seront unis au Christ par la grâce, Joa., XV, 1-11, et dans la gloire : *Si quis mihi ministrat, me sequatur: et ubi ego sum illic sit et minister meus. Si quis mihi ministraverit, honorificabit eum Pater meus.* Joa., XII, 26. Ces paroles de Jésus-Christ, qui ont été introduites par l'Église dans ses offices des martyrs, sont en effet la raison théologique essentielle du culte des saints : mystère d'unité que Jésus annonce dans sa prière sacerdotale : « Je prie... pour que tous ils soient un en nous. » Joa., XVII, 21. Jésus ne pouvait prudemment développer devant ses disciples toutes leurs grandeurs futures; mais attendons seulement que la prière au Christ ait pris dans l'Église chrétienne la place à part qui lui revient, et la prière aux martyrs du Christ s'y épanouira sans phrases, sans raisonnements abstraits, par la seule force du sentiment chrétien.

2° *L'enseignement apostolique.* — 1. Cependant ce mystère de l'union des saints au Christ, il était réservé à saint Paul de le mettre dans une plus vive lumière, sous la figure du corps mystique du Christ : cette union spirituelle est une unité organique des saints avec le Christ, des saints les uns avec les autres : saints anciens et saints de tous les temps, saints du ciel et fidèles de la terre.

Cet enseignement apostolique ne constitue sans doute qu'une plate-forme pour la théologie du culte des saints, mais autrement vaste et solide que le détail d'une parabole ou un texte sujet à interprétations. Appliqué à l'invocation des saints par les premiers théologiens du IIIe siècle, il a été mis en valeur par Origène, qui cite I Cor., XII, 26 : « Si un membre souffre, tous les autres souffrent; si l'un est honoré, tous les membres se réjouissent avec lui », *De oratione*, XI, 2; *In Num.*, hom. XXVI, 6; *In Cantic.*, III. Et cette doctrine, dont la synthèse est due sans doute à l'apôtre Paul, n'est pas une intrusion étrangère — par exemple des mystères païens — dans le messianisme juif et dans la révélation évangélique, puisque l'union intime des fidèles avec Dieu était l'une des promesses de l'Alliance nouvelle, Os., II, 21, etc., et que Jésus en avait rattaché divers éléments à sa prédication la plus authentique : les anges du ciel s'intéressent à la pénitence des pécheurs et au scandale des enfants. Matth., XVIII, 10-14. Ce n'est pas non plus une doctrine fragmentaire ou une simple vue de l'esprit de Paul, puisqu'elle embrasse pour lui la foi chrétienne, la morale et l'ascèse des nouveaux fidèles. Rom., XII, 4, etc... « Il faut donc s'étonner de voir un homme de bon sens et nourri des principes de la religion chrétienne douter du secours des saints. En effet, si les fidèles sont les membres du Christ, et constituent son corps mystique; si à ce corps appartiennent comme membres, non seulement les fidèles viateurs, mais aussi les bienheureux parvenus au terme parce qu'il n'y a pas en effet plusieurs corps mystiques du Christ; si donc entre les fidèles, entre membres du même corps, doit régner une charité mutuelle, I Cor., XII, 26, et si cette charité ne s'éteint pas par la mort, mais en sort purifiée, augmentée et parfaite; si tout cela est certain, il est vraiment incroyable que la fleur propre et le fruit vivant de cette charité — la prière pour le salut des autres — s'éteigne [chez les saints] sitôt après la mort, et que leur charité, si pleine jusque-là d'attention et de sollicitude [pour leurs frères de la terre] devienne subitement stérile, oisive et sommeillante. » H. Hurter, *Theolog. dogmat. compendium*, tr. X, th. CCLXXXIX, n. 719.

Les théologiens réformés ont fait remarquer, sans doute, que saint Paul n'applique jamais sa doctrine du corps mystique aux prières que font les saints pour nous, ni au secours que nous devons en attendre. Calvin, *Institut.*, III, c. XX, § 24. Mais les broussailles ne devraient pas leur cacher la forêt, ni les abus du culte leur faire oublier son enracinement dans le fond vivant du christianisme. Il ne faut rien laisser perdre de l'Écriture : ou bien le corps mystique du Christ, avec ses échanges de prières et de services, se restreint aux fidèles vivants; alors nous n'avons qu'une Église visible; ou bien cet organisme, prodige d'unité, s'étend au monde céleste, et les bienheureux en sont membres, bénéficiaires et bienfaiteurs, comme nous-mêmes. D'ailleurs le silence de l'Apôtre ne prouve rien ici : car, malgré l'intérêt qu'il reconnaît à ce point capital de sa révélation, il ne l'applique dans ses lettres, qu'aux questions soulevées par ses destinataires : aux Corinthiens, il dit : « Vous êtes le corps du Christ et ses membres; mais chaque membre a sa fonction propre. » I Cor., XII, 27 sq. Aux Galates, il écrit : « Le Christ se forme en vous; mais en lui, ni circoncision, ni incirconcision. » Gal., IV, 19 et V, 6. Aux Éphésiens et aux Colossiens, dont plusieurs s'inquiètent de chercher un supplément de salut dans le « culte des anges », il demande de « s'attacher au Chef, duquel tout le corps prend force et accroissement », Col., II, 18-19, parce qu' « en lui vous avez tout pleinement, lui qui est le chef de toute principauté et de toute puissance. » Col., II, 10. Les problèmes ainsi posés par la situation de ces Églises : rivalité entre les ministères ecclésiastiques, superfluité des observances judaïques, concurrence des moyens supérieurs de salut, tout cela ne l'engageait guère à proclamer le concert établi par le Christ et dans le Christ entre l'Église de la terre et l'Église du ciel. Cependant Paul ne peut s'interdire de dépasser parfois le sujet précis de ses préoccupations et d'aborder de biais le problème de nos relations avec les saints, dans le Christ-Jésus. Ne dit-il pas aux Galates que « notre mère est la Jérusalem d'en haut »? Gal., IV, 26, que le Christ qui est la tête du corps mystique « a été constitué dans les cieux au-dessus de toute principauté »? Eph., I, 21. N'avait-il pas déjà écrit aux Thessaloniciens que « les morts qui se sont endormis dans le Christ » demeurent « dans le Christ », I Thess., IV, 14, 16; et qu'au ciel « ils habitent auprès du Seigneur, tandis que, vivants en ce corps, nous sommes, nous, loin de lui »? II Cor., V, 6-8. Si donc saint Paul a confiance dans les prières des fidèles vivants, I Thess., V, 25; II Thess., III, 1; Rom., XV, 30; Col., IV, 3; Eph., VI, 19, etc..., combien plus efficacement l'aideront les « prémices des dormants », avant même le jour du triomphe final, où Dieu « sera glorifié dans ses saints ». II Thess., I, 10. Car, dès maintenant, nous pouvons les appeler à notre secours, « étant les concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu », « de qui tire son nom toute une famille dans les cieux et sur la terre ». Eph., II, 19 et III, 15. Il faut évidemment compléter, à chaque texte, la pensée de l'Apôtre; mais ne le faisons-nous pas plus harmonieusement que les protestants qui veulent, après Calvin, qu'il n'y ait « aucun

commerce possible entre nous et les saints du paradis ? »

Aux gentils, saint Paul propose plutôt en modèle la foi d'Abraham. Rom., IV, 2 sq.; Gal., III, 9. Pourtant l'Apôtre ne dit pas que les fidèles soient bénis par l'intermédiaire ou par l'intercession d'Abraham.

2. Le rédacteur de l'épître aux Hébreux réunit toute cette « nuée de témoins » : Abel, Énoch, Noé, Abraham, Sara, une femme, Isaac, Joseph, Moïse, les Juges et les prophètes, dans une même louange de leur foi, de leur attente du Messie et de « la patrie du ciel », Hebr., XI, dans le rappel encourageant de leurs épreuves et de leurs supplices, qui en faisaient les protagonistes des martyrs chrétiens : « Pour vous, vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang dans votre lutte contre le péché... Mais vous vous êtes approchés... d'un chœur et d'une assemblée de premiers-nés, inscrits dans les cieux..., des esprits des justes parvenus à la perfection. » Hebr., XII, 4-22. Autant dire que les saints de l'Ancien Testament sont des modèles parfaits pour la nouvelle Église : voilà ce qu'on peut appeler la portée morale de leur culte. Et en voici le fondement dogmatique : ces anciens serviteurs de Jahvé sont les aînés de la grande famille de Dieu, qui célèbrent ses bienfaits de la terre et la perfection qu'il leur a donnée. Ne prient-ils pas aussi pour les frères encore vivants? Et ceux-ci, ne peuvent-ils les invoquer? L'auteur sacré ne le dit pas; mais, d'une part, ces derniers « se sont approchés des esprits des justes »; comment, sinon par la pensée et la prière? D'autre part, les justes parfaits sont nommés entre le Juge, Dieu de tous les saints, et Jésus, le médiateur suprême, XII, 24 : si Notre-Seigneur, qui crie miséricorde, est l'intermédiaire indispensable, les justes de l'ancienne Loi ne sont-ils pas des avocats utiles? Sans doute l'auteur, qui avait pris à tâche de montrer que Jésus était « l'excellent grand-prêtre de la nouvelle Alliance » Hebr., V, 1-14, celui que les anges adorent et que les prophètes espèrent, n'avait pas à spécifier le secours à attendre des prières des patriarches; cependant, cette unique médiation ne lui cachait pas le rôle salutaire de ces « auxiliaires subordonnés, envoyés comme serviteurs pour le bien de ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut ». Hebr., I, 14. Au vrai, toute sa doctrine est basée sur la communion des saints de l'Ancien Testament, avec leurs frères puînés, en Jésus et en « Dieu, par qui sont toutes choses, car celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés, tous sont d'Un ». Hebr., II, 10-11. Il ne parle pas pourtant du secours des saints quand il énumère les soutiens de la vie chrétienne : Dieu, Jésus-Christ, mais il dit un mot seulement de l'exemple des saints apôtres et des martyrs disparus : « Souvenez-vous de ceux qui vous conduisent, qui vous ont annoncé la parole de Dieu; et, considérant quelle a été l'issue de leur vie, imitez leur foi. » Hebr., XIII, 7. Même exhortation de dévouement et d'imitation, Hebr., VI, 12. Ce serait trop d'y voir un encouragement à fêter les anniversaires des apôtres, comme le fait pseudo-Clément, dans les *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. XXXIII; mais ce ne serait pas assez de n'y trouver qu'une froide consigne d'imitation; toute la doctrine de l'épître aux Hébreux est inspirée du sentiment tout paulinien de la communion des saints et de la présence active des frères du peuple fidèle.

3. Les enseignements de l'Apocalypse sont en continuité avec ceux de la Sagesse sur le « règne des saints », règne qui semblait bien réservé au dernier jugement par l'auteur de la Sagesse : « Et celui qui vaincra », reprend saint Jean dans sa lettre à l'évêque de Thyatire, « et qui aura gardé mes œuvres jusqu'à la fin [de sa vie], je lui donnerai puissance sur les nations. Il les gouvernera avec un sceptre de fer, et elles seront brisées comme un vase d'argile. » Apoc., II, 26-27; cf. Apoc., III, 21; Ps., II, 9 et Ps., CX, 1. Comme on le voit, c'est une association au Messie dans ses fonctions de juge suprême, « comme moi-même j'en ai reçu le pouvoir de mon Père ». Apoc., II, 28. Voilà, dès l'origine du culte chrétien, l'association des saints à Jésus-Christ. Dès à présent, il y a « des prières faites par les saints » et présentées au ciel dans des coupes d'or par les vingt-quatre vieillards de la seconde vision du prophète, Apoc., V, 8; seulement ces saints, qui ont besoin d'intermédiaires, doivent être les fidèles vivant sur la terre; du moins peuvent-ils compter sur les bons offices des anges qui sont devant Dieu, ceux-ci connaissent leurs prières et les offrent à Dieu et à l'Agneau, sans que leur intermédiaire fasse obstacle, bien au contraire. Mais voici les saints, les vrais saints du ciel : « Les âmes de ceux qui ont été tués pour la parole de Dieu et pour le témoignage qu'ils avaient rendu, criaient d'une voix forte : « Jusques à quand, ô Maître « saint et véritable, ne ferez-vous pas justice et ne rede- « manderez-vous pas notre sang à ceux qui habitent sur « la terre? » Apoc., VI, 9-10. Voilà donc des âmes qui s'occupent de ce qui se passe sur la terre? Quelles sont ces âmes? Le texte le dit : celles des martyrs chrétiens. Où sont-elles maintenant? Non plus dans leurs corps, qui gisent dans les tombeaux, mais « sous l'autel », où se tient l'Agneau immolé, *loc. cit.*, et devant le trône de Dieu, donc au ciel des bienheureux. Mais la scène se passe bien durant la phase terrestre de la vie de l'Église. L'ère des martyrs n'est pas close, et l'heure de la justice et de la punition des persécuteurs, celle de la parousie, pour si prochaine que Jean l'aperçoive, n'est pas encore sonnée. « Ils criaient d'une voix forte », ils priaient avec assurance; ils exigeaient du « Maître saint et fidèle » la manifestation de sa sainteté et l'accomplissement de ses promesses. Ces promesses visent surtout « la vengeance de leur sang », répandu par les premiers persécuteurs, la punition des impies qui est la phase initiale de l'instauration du royaume messianique, cf. Apoc., II, 27; mais ces promesses concernaient également la récompense des justes. Cf. Is., LXVI; Jer., XXXIII. Dans l'Apocalypse chrétienne, la perspective change sans doute et la récompense des uns, la punition des autres s'opèrent toutes deux dans l'au-delà. Saint Jean annonce que le sang des martyrs criera vengeance encore quelque temps, mais il voit que tout de suite une première satisfaction est accordée à leur prière : « Alors on leur donna à chacun une robe blanche. » Apoc., VI, 11. Que signifient ces robes blanches? Ce ne sont pas encore les ultimes faveurs de Dieu, faveurs qui sont décrites plus loin, au futur : VII, 15 *b*-17; mais c'est plus que cette *gloria animæ* qu'ont voulu y voir divers commentateurs. Ces robes sont un privilège des martyrs, de « ceux qui viennent de la grande tribulation, et qui ont blanchi leurs robes dans le sang de l'Agneau. C'est pour cela qu'ils sont devant le trône de Dieu et le servent jour et nuit dans son sanctuaire. » VII, 14-15 *a*. Ce privilège comporte, semble-t-il, une union spéciale à l'Agneau immolé, à Jésus, le prince des martyrs et une intimité particulière avec Dieu, qu'ils servent et auquel ils adressent leurs louanges sans intermédiaire : « Ils criaient d'une voix forte : Le salut vient de notre Dieu...; et tous les anges... disaient : Amen! » VII, 10-11. Le salut certes vient de Dieu; mais ne vient-il pas aussi de l'Agneau et ne peut-il pas être facilité par ces martyrs, prêtres et familiers de Dieu « dans son sanctuaire » céleste? Le présent texte n'en dit pas davantage; on y trouve, en somme, l'affirmation bien nette que les martyrs les prémices de nos saints, s'intéressent aux choses de notre monde, qu'ils prient dans cette intention, qu'ils sont unis à Jésus dans son triomphe et dans sa sollicitude pour son Église, qu'ils ne sont pas — pourrait-on ajouter — toujours exaucés immédiatement dans leurs désirs : c'est plus qu'il n'en faut

pour justifier l'attention que les controversistes du xvie siècle ont donnée à ce texte inspiré. On devra même remarquer que cette vision — dont le caractère apocalyptique se laissait pénétrer plus facilement dans les milieux judaïsants — devait traduire en images somptueuses les humbles réalités du culte naissant.

Avant de passer à ces manifestations cultuelles, et pour en expliquer le jaillissement subit dans l'Église apostolique, il faut marquer, par d'autres enseignements de l'Apocalypse, la place unique que l'apôtre saint Jean reconnaît aux martyrs, dans la conquête chrétienne. On y voit d'abord la glorieuse carrière terrestre de ces deux « témoins, qui prêchent revêtus de sacs», Apoc., xi, 3, mais qui font des miracles à l'instar de ceux d'Élie et de Moïse. Même si ces « deux témoins » doivent quelque jour être personnifiés, ils étaient, pour les premiers chrétiens, les types idéalisés de ces prédicateurs chrétiens qui tombaient martyrs de leur témoignage devant les représentants du pouvoir : « La bête qui monte de l'abîme, leur fera la guerre, les vaincra et les tuera... Mais, après trois jours et demi..., ils montèrent au ciel à la vue de leurs ennemis. » Apoc., xi, 7, 12.

Voici d'ailleurs, au chapitre suivant, la suite de cette épopée des martyrs. Il y a sur la terre, dès le temps de l'auteur inspiré, un combat entre le dragon et la Femme, entre Satan et ses anges et l'Église du Christ; mais ce combat a eu son prélude dans la lutte victorieuse de Michel et de ses anges contre ce « dragon, qui est appelé le diable et Satan »; et les vainqueurs ont chanté : « Maintenant le règne est à notre Dieu et la puissance à son Christ, car il a été précipité, l'accusateur de nos frères... Eux aussi l'ont vaincu par le sang de l'Agneau et par la parole à laquelle ils ont rendu témoignage, et ils ont méprisé leur vie, jusqu'à en mourir. » Apoc., xii, 10-12.

Et maintenant résumons les enseignements contenus dans cette doxologie : il n'y a qu'un maître souverain et qu'un médiateur tout-puissant : Dieu et son Christ. Mais il y a aussi dans le ciel de puissants esprits : les anges qui se passionnent pour le triomphe de Dieu dans sa création, par l'expulsion du ciel des mauvais anges. C'est déjà un gage de la victoire future des hommes, « leurs frères », auxquels ils s'intéressent pour la gloire de Dieu : car « de ces frères Satan était l'accusateur » au ciel, accusateur obstiné et souvent satisfait. Satan, précipité sur la terre, y continue sa guerre aux hommes; mais il y a déjà été combattu par l'Agneau immolé et par les martyrs immolés à son exemple : « Eux aussi l'ont vaincu par le sang de l'Agneau. » Dans la mesure où ils l'ont maîtrisé, les martyrs n'ont plus à craindre pour eux ses accusations; de là cette joie totale « des cieux et de ceux qui y habitent ». Si l'on rapproche cette vision de la précédente, on pourra conclure que les martyrs « servant Dieu jour et nuit dans son sanctuaire », Apoc., vii, 15, et y demandant la punition de leurs ennemis, vi, 10, sont bien placés pour épargner à leurs frères les attaques du diable, « le séducteur de toute la terre », Apoc., xii, 9. Il y a là au moins une pierre d'attente pour la théologie de l'intercession des anges et des saints.

Enfin voici une réflexion morale sur le rôle de ceux-ci : les martyrs sont des vaincus de la tyrannie, mais ils ont gardé intact le dépôt de la foi : « La bête que je vis [monter de la mer] proférait des paroles arrogantes et blasphématoires... Il lui fut donné de faire la guerre aux saints et de les vaincre... La bête de la terre... séduisait les habitants de la terre par des prodiges... Et il lui fut donné de faire tuer tous ceux qui n'adoraient pas l'image de la bête [de la mer]. » Apoc., xiii, 2, 7, 14-15. Ne croyons pas qu'il ait été si difficile aux victimes des premières persécutions de deviner ce langage énigmatique. En tous cas, ils en comprenaient bien la conclusion pratique : « Qu'il entende, celui qui a des oreilles pour entendre. Voilà la patience et la foi des saints! » Apoc., xiii, 10. C'est bien là le dernier mot du voyant de Patmos : les martyrs ont subi vaillamment les supplices et conservé leur foi au Christ : Ὦδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων, « tel est [l'exemple de] patience que nous laissent les saints [martyrs] », ou bien « tel est [le modèle de] patience qu'ont à suivre les saints », xiii, 10; de quelque façon qu'on traduise cet adage, cf. xiv, 12, il se résout en une consigne d'imitation. Tout cet enseignement de l'Apocalypse se pourrait, une fois transposées les images, être répété dans une église d'aujourd'hui : Marchons sur les traces de nos saints! Mais il n'était pas donné à tous les chrétiens, même au ier siècle, de suivre les martyrs jusqu'au supplice : à côté de « ceux qui avaient été immolés pour leur témoignage », vi, 9, il y avait « le reste des enfants » de l'Église, « ceux qui observent les commandements de Dieu et qui gardent le témoignage de Jésus ». xii, 17. Eux aussi, ils auront à maintenir la vérité de leur foi et la virginité de leurs relations, xiv, 4-5, en se gardant de l'idolâtrie ambiante : « C'est ici [que doit se montrer] la patience des saints, qui gardent les commandements de Dieu et la foi en Jésus. » xiv, 12. Cependant, ils ne sont, eux, l'objet d'aucun honneur religieux après leur mort, mais seulement d'une louange collective pour la béatitude qui leur est assurée : « Et j'entendis une voix venant du ciel qui disait : Écris : « Heureux dès maintenant les « morts qui meurent dans le Seigneur. Oui, dit l'Esprit, « qu'ils se reposent de leurs travaux, car leurs œuvres « les suivent. » xiv, 13. Il faudra, en effet, attendre plusieurs siècles pour que la piété chrétienne s'enhardisse jusqu'à honorer et invoquer les saints non-martyrs; mais déjà leurs œuvres sont célébrées, et aussi leur mort qui les unit à jamais au Seigneur.

C'est seulement à la fin du monde que sonnera pour les saints l'heure du triomphe, et pour les martyrs la vengeance de leurs ennemis : « Après cela, j'entendis dans le ciel comme une grande voix d'une foule immense qui disait : « ... Dieu a vengé maintenant le sang « de ses serviteurs. ».. L'épouse de l'Agneau s'est parée et il lui a été donné de se vêtir de fin lin, éclatant et pur. Ce fin lin, ce sont les vertus des saints. » Apoc., xix, 2 et 8. Cette idée du retard de la béatitude totale a pu entraver quelque temps les progrès du culte des saints; mais son explosion même fit éclater la lettre du texte inspiré. Aussi bien celui-ci ne portait-il pas : « Écris : « Heureux ceux qui sont invités » — dès maintenant — « aux noces de l'Agneau! » Apoc., xix, 9.

II. Aux trois premiers siècles de l'Église. — *1. Haute antiquité du culte des saints.* — Le culte des saints, sous une forme ou sous une autre, dut être pratiqué dès la primitive Église, l'universalité de la tradition postérieure garantissant pour le théologien la primitivité et la continuité de l'usage. Mais l'historien manque de documents valables pour l'époque qui précéda les grandes persécutions. Cependant il doit tenir compte, sinon tirer argument, du fait de la diffusion progressive et variée des écrits du Nouveau Testament, lus dans les réunions chrétiennes : sans doute l'Apocalypse et l'épître aux Hébreux qui célébraient à l'avance la gloire des martyrs, n'eurent pas une diffusion universelle; mais il faut tenir compte des quatre évangiles, qui donnaient les noms, les gestes et les privilèges des douze apôtres, colonnes de l'Église naissante, et particulièrement des deux évangiles de Matthieu et de Luc, qui débutaient par les actes de Marie et de l'enfance de Jésus. Croira-t-on que les premiers disciples, mis au courant de vive voix de cette vie cachée et pleine de conversations avec les anges, n'aient pas entouré la mère de Jésus d'un respect

empreint de la vénération qu'ils portaient à leur Maître? Et, quand parurent les évangiles et que la vierge Marie fut disparue, le respect ne prit-il pas un caractère plus spirituel et déjà religieux? D'ailleurs, pour le cas particulier, mais si important, de la première des saintes, l'Église était en possession d'une révélation contenue, non dans des paroles, mais dans des actes : l'exemple parlant de Jésus et des apôtres. Origène l'avait déjà bien vu, *Hom. in Lucam.*, VII et IX, *P. G.*, t. XIII, col. 1817 et 1822. En effet, « à n'en pas douter, ce qui a été dit déborde ce qui a été écrit. Il faut ajouter : ce qui a été dit déborde ce qui a été écrit en mots... Un maître dit formellement quelque chose, quand, même sans articuler une parole, il suggère une idée par un geste, quand il approuve d'un signe un acte dont il est témoin... On sait le rôle de Marie à Cana. Il y a bien des motifs de croire qu'elle ne le remplit pas en cette occasion unique, le Sauveur se plaisant à autoriser l'intercession de sa mère, en agréant toutes ses requêtes. Était-il bien nécessaire qu'il vînt après cela, en termes comptés, enseigner son pouvoir de médiatrice? » H. Pinard, art. *Dogme*, dans *Dictionn. apol.*, t. I, col. 1151. Voilà le geste qui fonde en foi chrétienne l'invocation de Marie.

1. Cependant nous voudrions bien avoir quelques témoignages écrits de ce culte primitif pour Marie et les apôtres. Peut-être les trouvons-nous, au début du IIe siècle, dans les *Odes de Salomon*. Certains critiques ont pensé que « ces Odes formaient un recueil d'hymnes d'alleluia composées pour être chantées dans les agapes », dom Connolly, *Journal of theological studies*, 1920, p. 83. Or, il y est question de Marie :

L'Esprit étendit ses ailes sur le sein de la Vierge
Et elle conçut et elle enfanta,
Et par grande miséricorde, elle devint Mère, la Vierge.
. . . .
Elle l'enfanta en ostension,
Elle le posséda en grande puissance,
Et l'aima en salut
Et le garda dans la suavité,
Et le montra dans la grandeur.
Alleluia! (Ode XIX).

Ce texte, qui avait déjà frappé Lactance, *Instit. divin.*, l. IV, c. XII, suit assez bien l'Évangile de saint Luc, mais avec une note admirative très accentuée. La Vierge-Mère! Quand on observe, dans de nombreux écrits de cette époque, à quel degré la chasteté chrétienne a frappé les premiers convertis, on voit bien que c'est la morale chrétienne qui engageait ainsi les fidèles à admirer la sainteté suréminente de la sainte Vierge et à lui donner leur culte. Dans les mêmes *Odes de Salomon*, il est plusieurs fois question des élus, des saints vivant au ciel, par exemple : ode XVII : « J'ai été couronné par mon Dieu. J'ai semé mes fruits dans les cœurs, et je les ai changés en moi... »; ode X, 8 : « Ils ont marché dans ma vie et ont été sauvés; ils sont avec moi pour l'éternité, alleluia ». Et encore ode XXII, 14 :

« Ils se sont rassemblés vers moi et ils sont sauvés,
Parce qu'ils sont pour moi des membres, et moi leur tête,
Gloire à toi, gloire à notre tête, Seigneur Christ.
Alleluia!

La prière et la doxologie s'adressent au Christ, non aux saints. Pourtant l'ode IV, 12, béatifie les chefs de ces élus, διάκονοι, les apôtres, pour leur donner leur nom définitif :

Bienheureux donc les ministres de cette boisson,
Ceux à qui a été confiée son eau :
Ils ont calmé les lèvres desséchées,
Et redressé la volonté paralysée...
Car tout homme les a connus dans le Seigneur,
Et ils vivent par les eaux vivantes pour l'éternité.
Alleluia!

Même bénédiction pour les ouvriers évangéliques dans l'ode XI, 15-18; beaucoup moins sûrement est-il question des martyrs dans l'ode XVII, 11. Ainsi, ces cantiques auraient été chantés dans des assemblées de la grande Église, ou dans des conventicules de mystiques chrétiens, avant d'être incorporés comme écrits inspirés dans la *Pistis Sophia* gnostique du IIIe siècle. Cela nous donne à penser qu'avant les persécutions et l'extension du culte des martyrs, on pratiqua en certains cercles le culte de Marie et des apôtres, avec un lyrisme qui de prime abord est assez près du culte des saints du IVe siècle.

Les actes apocryphes des apôtres qui s'échelonnent à partir du milieu du IIe siècle, paraissent dès lors comme un prolongement imaginatif de ce culte des apôtres : *Actes de Jean*, vers 140; *Actes de Paul et de Thècle*, vers 160; *Actes de Pierre*, vers 180; et le *Protévangile de Jacques*, ou de son vrai nom, l'*Histoire de la nativité de Marie*, au milieu du IIe siècle, a rempli le même rôle pour le culte de la sainte Vierge. On sait « l'énorme influence qu'a exercée sur la pensée chrétienne la littérature apocryphe néo-testamentaire ». Malgré la lutte inaugurée contre elle par l'Église latine au IVe et au Ve siècle, « les Pères ne réussirent qu'à demi à l'éliminer; eux-mêmes en seront dupes plus d'une fois ». En Orient, tous les chroniqueurs byzantins et les poètes ecclésiastiques s'en sont inspirés à l'envi; en Occident, elles finiront par prendre place dans l'énorme compilation de Vincent de Beauvais qu'on appelle le *Speculum historiale;* Jacques de Voragine ira les y chercher pour sa *Légende dorée*, et les sermonnaires en feront autant. Nos apocryphes ont été aussi largement exploités au Moyen Age par les arts plastiques. « Bref, avec les *Gesta martyrum*, avec les Vies des moines du désert et quelques autres productions hagiographiques, ces vieux textes ont contribué à former le monde d'images où nos ancêtres ont coulé une bonne part de leur théologie », et ont alimenté leur culte des saints. É. Amann, art. *Apocryphes du N. T.*, dans *Dictionn. de la Bible, Supplément*, t. I, col. 467-468. Pour le moment, remarquons qu'ils dénoncent un culte de Marie et des apôtres dont nous ne connaissons pas malheureusement les manifestations officielles.

2. Le plus ancien témoignage sur le culte des saints concerne Polycarpe, évêque de Smyrne, martyrisé dans cette ville en 155. Le *Martyrium Polycarpi*, rédigé un ou deux ans plus tard pour « l'Église de Philomélium et toutes les autres *parœciæ* de l'Église sainte et catholique dans tout l'univers », compense par sa précision le silence de l'âge précédent. On a montré à l'article Reliques, t. XIII, col. 2319-2322, comment ce culte était religieux, voire ecclésiastique, et s'adressait à un martyr, « à un didascale apostolique et prophétique », à qui était dévolu l'honneur assuré désormais aux prophètes et aux apôtres; c'était un culte d'honneur, mais aussi d'imitation « soit pour honorer le souvenir de ceux qui ont lutté, soit pour exciter les combattants futurs ». On ne parle pas de l'invocation du saint.

Après ce témoignage si complet, il faut se contenter, pour les IIe et IIIe siècles, de documents épars et fragmentaires, portant soit sur une pratique du culte des martyrs, soit sur un point de doctrine les concernant. Témoignages épars sur deux siècles d'une vie religieuse en plein bouillonnement, mal documentée, et attestant tout juste l'usage de telle Église particulière; mais il faut bien remarquer qu'aucun de ces documents ne donne son culte ou son idée comme personnelle, locale ou même nouvelle : il n'y a donc pas grand risque à étendre la portée de ces attestations concordantes, et à conclure pour toute l'Église primitive.

II. LES DIVERSES MARQUES DE CULTE. — 1° *Les anniversaires funéraires.* — C'est la plus ancienne forme du culte des martyrs. Voir art. Reliques, t. XIII, col. 2325 sq.

1. *Rituel funèbre.* — Il ne faut pas s'étonner de trouver les origines de notre culte des saints dans un rituel funèbre. « Sans vouloir nier qu'aux premiers assauts de la persécution sanglante, les fidèles n'aient admiré le courage des victimes, le sentiment qui paraît avoir dominé parmi eux n'est pas celui [de l'admiration] qui se développa plus tard : il était bien naturel que le choc brutal, heurtant soudainement des âmes paisibles et candides, produisît tout d'abord une impression de stupeur et d'effroi. Le réveil, on peut le croire, fut douloureux, et les premières larmes qui coulèrent sur les tombes des martyrs furent des larmes amères. » H. Delehaye. *Les origines du culte des martyrs*, p. 1. Il fallait d'ailleurs éviter d'attirer de nouvelles rigueurs sur les Églises par des honneurs intempestifs. Au reste, « la loi chrétienne ne décrétait pas une manière déterminée de glorifier les victimes » des rescrits ou des insurrections populaires. « Les circonstances indiquèrent aux chrétiens la conduite à tenir » et leur conseillèrent de se contenter des honneurs funèbres communs. Ainsi les anniversaires des saints gardèrent toujours quelque chose, même aujourd'hui, de leur origine funéraire. Si l'Église proscrivait tout ce qui était contaminé par l'idolâtrie, elle permettait à toutes les aspirations de l'âme de s'extérioriser avec la sainte liberté des enfants de Dieu et conseillait de conserver tout ce qui relevait de sentiments respectables, comme l'affection des parents, le souvenir des grands hommes, les soins habituels pour les tombeaux, qui rappelaient aux païens eux-mêmes la survie des âmes de leurs amis.

Cette transfiguration des usages funéraires est à noter. Alors que le paganisme sceptique des derniers âges avait plutôt matérialisé et alourdi les conceptions spiritualistes héritées des vieilles religions, et qu'il se mettait de moins en moins en peine d'expliquer les avantages apportés par des rites immémoriaux à des être dolents et amoindris, qui rôdaient, pensaient-ils, autour de leurs tombeaux, le christianisme à l'état naissant revigorait ces rites inspirés primitivement par la pensée de l'immortalité. Malgré la répétition mécanique des mêmes gestes traditionnels, ils rendaient aux anniversaires la signification religieuse qu'ils avaient presque perdue. Bien plus, quand ils commémoraient des martyrs, ils sanctifiaient la cérémonie par la pensée de leur fraternité dans le Christ, ils l'ennoblissaient par l'idée que ces ancêtres glorieux, qui étaient morts pour Dieu, continuaient à vivre en Dieu et communiaient dans le Christ avec leurs frères de la terre. Ces idées très nouvelles transpiraient même pour les païens, témoins de leur ferveur pour les martyrs. Cf. Lucien, *La mort de Pérégrinus*, c. XIII.

Sans doute, à côté de ces pratiques traditionnelles se sont glissés, chez les premiers chrétiens, des usages funéraires d'origine païenne. C'est que « les chrétiens, vivant pendant des siècles parmi une société païenne et partageant sa civilisation, n'ont pas songé » — ou pas réussi, malgré leur réprobation — « à s'en séparer sur tous les points. Lorsqu'un usage n'offrait rien qui offensât la croyance des fidèles et la morale chrétienne, ils continuaient à le pratiquer et parfois avec un vif attachement à tout ce qu'il évoquait des traditions chéries ou respectées du passé. » Leur choix entre usages à conserver ou à rejeter peut nous surprendre, à vingt siècles de distance. Mais il faut croire que la signification religieuse de certains rites était désormais abolie, comme, hélas, celle de nos funérailles chrétiennes pour certains de nos contemporains, tandis que d'autres rites assez anodins avaient peut-être été brandis comme signes de ralliement dans les familles restées païennes. Pourquoi, par exemple, les chrétiens réprouvèrent-ils pour leurs martyrs l'usage de l'incinération? Pourquoi, au contraire, continuèrent-ils à estamper leurs tombeaux de l'invocation aux mânes : *D. M. S.?* Nous sommes mauvais juges en la question; et puis les abus ne sont pas inadmissibles, même à cette époque.

2. *Rituel religieux.* — Mais le culte des saints doit être autre chose que ce qu'on appelle un enterrement religieux. Comment peut-on déceler dans ces trois premiers siècles de l'Église, le caractère cultuel des anniversaires de martyrs? La question vaut une réponse nette. Nous distinguerons donc comme trois étapes, qui, selon les Églises, ont été franchies plus ou moins rapidement. Dans une première période, d'un siècle et demi environ, les martyrs ont eu, ni plus ni moins, les honneurs funèbres accordés à tous les fidèles; mais c'est que, justement, à cette époque, on admettait que tous les fidèles, en mourant dans la foi, allaient immédiatement au ciel, et on les priait comme des saints.

Dans une période d'incertitude commençante sur le sort des justes non martyrs, on se mit à prier pour eux à leurs anniversaires; mais alors on continua à ne pas prier pour les martyrs, et même à les invoquer.

A la fin de l'âge des persécutions, les anniversaires des martyrs prirent un caractère tout différent de celui des morts ordinaires.

a) De la première manière, il ne nous est resté que peu de documents. Faut-il rappeler pourtant cet usage si caractéristique des chrétiens de toutes provinces de célébrer l'anniversaire, non point au jour de la naissance du défunt, mais au jour de sa déposition, de sa mort? On lui garda son nom ancien de *dies natalis*, ce qui était une façon de marquer que, pour des chrétiens, pour tous les baptisés fidèles à leur foi, la mort était l'entrée dans la vie immortelle et bienheureuse. Encore une fois, les rites de service funèbre étaient les mêmes pour un martyr et pour un autre défunt; mais, pour les deux, le service était une sorte d'apothéose au sens chrétien du mot. Pour les simples fidèles, les preuves ne manquent pas, dans ces deux siècles, de la note honorifique qui présidait à leurs funérailles et aux soins de leur tombeau. Peu après 175, à Porto, aux portes de Rome, des parents saluent leur fille déjà dans la gloire :

« Accipe me, dixit, Domine, in tua limina, Christe. »
Exaudita cito, fruitur modo lumine cœli.
Zozime, sancta soror, magno defuncta periclo,
Jam videt et socios sancti certaminis omnes...
Tecum, Paule, tenens, calcata morte, coronam,
Nam fide servata cursum cum pace peregit.

(*Carmina sepulchralia*, dans H. Leclercq, *Monumenta liturgica*, t. I, n. 5304.)

On verra plus loin qu'on adressait des prières à ses morts. Si de simples chrétiens morts en paix sont appelés « saints » et « vainqueurs du saint combat » de la vie, s'ils méritent des honneurs religieux et si leur anniversaire prend déjà figure de culte, il n'y a pas de raison de faire un autre rite pour les martyrs. Tant qu'on a regardé tous les justes comme entrant au ciel au jour de leur mort, le culte assuré qu'on leur donnait pouvait très bien s'appliquer aux martyrs, qui n'étaient que l'élite de ces élus. Qu'on dise que les honneurs ainsi donnés aux simples chrétiens étaient trop grands pour notre conception actuelle, soit; mais ils réalisaient très suffisamment la notion de culte des saints. Peut-être disait-on qu'on offrait l'oblation « pour eux » : du moins saint Cyprien dit semblablement : *pro eis offerimus*, quand il parle des défunts ordinaires, *Epist.*, I, 2, et quand il parle des martyrs à commémorer, *Epist.*, XXXIX, 3; XII, 2. Les liturgies conservatrices d'Orient ont d'ailleurs encore la vieille formule : *Offerimus pro apostolis.* Cf. Brightman, *Liturgies eastern and western*, p. 331, l. 12. Mais on a remarqué que, dans la mesure où elles ont gardé

l'esprit antique, ces liturgies (cf. *P. L.*, t. LXXXV, col. 114) sont dirigées quasi exclusivement vers l'idée de la gloire éternelle, plutôt que vers la rémission des péchés. Ce rituel étant le même pour un défunt ou pour un martyr, nous ne pouvons distinguer à première vue s'il s'agit d'un martyr, par exemple dans ces mots des *Acta Joannis*, c. LXXII, qu'on date du milieu du IIe siècle : « Le troisième jour après sa mort, nous nous rendrons à la tombe pour y rompre le pain. » Bonnet, *Acta apost. apoc.*, t. II *a*, p. 186. La liste des martyrs était sans doute mêlée à celle des anciens fondateurs ou donateurs ou chefs de famille chrétienne dans ces « fastes chrétiens » auxquels Tertullien renvoie les fidèles : *Habes, christiane, fastos tuos*, par allusion à ces *fasti municipales* dont il parle ailleurs, communs à tout un municipe et marqués par des fêtes annuelles.

b) Cependant, vers la fin du IIe siècle, un décalage se produit entre les deux catégories de défunts. Tandis que les martyrs montent dans le ciel des chrétiens, au point que ceux de Lyon refusent d'en porter le titre, et prennent celui plus humble de confesseurs, on s'inquiète du sort éternel de quelques chrétiens moins exemplaires, et puis de celui de tous les fidèles non martyrs. C'est justement Tertullien qui leur donne une place tout à fait au-dessous des martyrs, *De anima*, c. LV, *P. L.*, t. II, col. 744. C'est Clément d'Alexandrie et Origène qui prévoient une purification et des prières pour ces chrétiens. Cf. ici art. PURGATOIRE, t. XIII, c. 1195-1200. A ceux-là, on assure un service liturgique que commandent des sentiments religieux : « Tu ne pourras pourtant pas te désintéresser de ta première femme, dit Tertullien à un veuf qui veut se remarier, et même tu lui donneras une affection plus religieuse encore, depuis qu'elle a été admise près du Seigneur; à ce titre, tu pries pour son âme, tu lui dois rendre chaque année des oblations », *De exhortatione castitatis*, c. XI, *P. L.*, t. II, col. 928; cependant leur sort laissait encore place à des inquiétudes. Cf. *De monogamia*, c. X, t. II, col. 942. Les inscriptions funéraires communes portent de plus en plus des intentions de prières, à Rome, au milieu du IIIe siècle. Aucune notation de ce genre n'envahit les tombeaux des martyrs. Même réserve à leur sujet, au IIIe siècle, dans les recommandations à la messe : « Dans vos assemblées, dans vos cimetières [de martyrs], à la sortie de ceux qui meurent, offrez le pain sans tache », dit la *Didascalie des apôtres;* mais, dès qu'il s'agit de prières, elle continue : « Priez et offrez sans hésitation aucune pour ceux qui dorment. » C. XXVI, n. 2. C'est que le cas des uns et des autres est bien différent : « Les martyrs sont bienheureux et purs de toute iniquité. » Il y a peut-être place pour des bienheureux non-martyrs, puisque « les péchés ne sont pas imputés à ceux qui ressemblent à Abraham..., aux patriarches et aux martyrs ». Mais tout chrétien, après son baptême, « est exposé au péché » et, à sa mort, il est bon de prier pour lui, tandis qu' « un homme qui quitte le monde par le martyre, bienheureux est-il parce que ses péchés sont couverts ». C. XX, n. 8, édit. Nau, p. 161.

c) Mais on ne tarde pas à mettre sur ces saints tombeaux, au contraire, des recommandations et invocations. Cela suppose que les anniversaires des martyrs revêtaient une note de fête et d'enthousiasme : « S'il est glorieux déjà de laisser après soi le souvenir d'une vie parfaite, *quanto majoris laudis et honoris est fieri in cœlesti prædicatione gloriosum!* » Pour ces martyrs, il n'y a qu'une chose à faire, c'est de remercier Dieu de leur victoire. Cyprien, *Epist.*, XXXIX, 3, Hartel, p. 583; cf. *Epist.*, LXXIX, p. 319. Que cette note d'actions de grâces ait aussi distingué plus ou moins vite le cérémonial des anniversaires de martyrs de celui des autres chrétiens, c'est vraisemblable. Du moins Tertullien emploie-t-il deux expressions distinctes quand il énumère les institutions chrétiennes issues de la tradition non écrite : *Oblationes pro defunctis, pro natalitiis, annua die facimus. De corona*, III, *P. L.*, t. II, col. 79; et saint Cyprien marque bien, par le soin qu'il met à dresser sa liste de martyrs, que ceux-ci avaient droit à des honneurs spéciaux. On peut conjecturer qu'en sus de l'oblation du sacrifice de la messe, ces honneurs comportaient souvent une vigile (*Acta Pionii*, *Acta sanctorum*, febr. t. I, p. 302) où « l'on chantait des hymnes, des psaumes, des louanges à Dieu qui voit toutes choses ». *P. G.*, t. XXXI, col. 489.

3. *Rituel officiel.* — Faut-il parler d'églises des martyrs? Pas encore. Mais, sinon à Rome, du moins en Orient, on signalait, au IIIe siècle, la dignité des martyrs par une place d'honneur dans les cimetières. Ainsi, parmi les écrits qui portent à titres divers le nom d'Hippolyte, celui qui risque d'être romain, la *Tradition apostolique*, XIV, 2, n'en parle pas, mais les *Canons d'Hippolyte*, XIX, can. 101, regardent la chose comme admise; le livre VIII des *Constitutions apostoliques* a supprimé un privilège qui n'avait plus de bénéficiaires.

A un autre point de vue, les anniversaires de martyrs devaient, par la nature des choses, se différencier des autres : ils devenaient à la longue le lot d'une Église entière, tandis que les autres tombes n'étaient visitées que par les parents du mort et durant une génération.

Devant ces services funèbres qui se muent en chants de triomphe, les évêques constatent qu'il s'agit bel et bien d'un culte désormais officiel. Le *De aleatoribus* place les martyrs à côté de l'autel, avec le Christ et les anges, en situation de bénéficiaires du culte. Dans *Cypriani opera*, éd. Hartel, t. I, p. 103.

Mais, au IIe siècle déjà, les martyrs n'étaient plus avant tout des victimes que l'on pleurait; c'étaient des combattants victorieux auxquels tout honneur était réservé au ciel et sur la terre. On les déclarait bienheureux; on leur adressait des prières dans les discours et dans les inscriptions; on donnait leurs noms aux nouveaux baptisés. Quand ils échappaient à la mort, aucune marque d'honneur n'était trop élevée pour ces témoins du Christ. Il faut même, si l'on veut suivre l'ordre des temps, examiner ces distinctions ecclésiastiques concédées aux martyrs survivants (à ceux que bientôt l'on appellera les confesseurs), car elles remontent à une époque très reculée. Pourquoi ne pas dire jusqu'à l'âge subapostolique? Car enfin les évangélistes avaient pris soin d'enchâsser dans les enseignements du Christ à ses disciples des paroles qui dépassaient le cercle des apôtres : « Celui qui reçoit un prophète, ... un juste à titre de juste, recevra une récompense de juste. » Matth., X, 41. Quels étaient désormais ces privilégiés sinon ceux qui avaient confessé le Christ?

2° *Martyrs associés au clergé.* — A côté de la hiérarchie régulière, subsistait une sorte d'ordre charismatique dont saint Paul parle souvent. Or, le martyr est un privilégié de l'Esprit. Sa victoire sur les tourments ne s'explique que par la présence en lui de l'Esprit même de Jésus. A ce spirituel, pourquoi ne reconnaîtrait-on pas, s'il survit, certains privilèges de la hiérarchie? C'est là, peut-être, la plus antique marque d'honneur accordée aux confesseurs. Hégésippe rapporte qu'en Palestine, au début du IIe siècle, on fit prêtres des parents de Jésus, martyrs sous Domitien. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. III, c. XX, n. 6. En Égypte, vers le milieu du même siècle, Valentin fut évincé du sacerdoce par un ancien confesseur « grâce à la prérogative du martyre ». Tertullien, *Adv. Valentinianos*, c. IV. L'usage est attesté dans les décades suivantes par Tertullien, *De fuga*, c. XI, par Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. XXVIII, 11; l. VI, c. VIII, 7 et c. XI, 4; l. IX, c. XI-XII. Les écrits attribués à Hippolyte

sont extrêmement curieux sur la question; et celui qui de tous est le plus authentique, le *Règlement ecclésiastique égyptien*, traduction de l'Ἀποστολικὴ παράδοσις, est aussi le plus généreux pour les martyrs : « Au confesseur qui a été enchaîné pour le nom de Dieu, on n'imposera pas la main pour la fonction de diacre ou de prêtre, car il possède la dignité (τιμή) du sacerdoce par sa confession. Mais s'il est installé évêque, la main lui sera pourtant imposée. » *Règlement*, c. IV, n. 1-2. Un simple persécuté *dignus est omni clero* (?), n. 3. Pour ces vocations tardives, on sera indulgent dans la célébration de l'eucharistie, *modo integre oret in orthodoxia*, n. 4. Les *Canons* d'Hippolyte sont déjà moins catégoriques : « Si quelqu'un souffre une peine et est ensuite relâché, il mérite le rang de prêtre devant Dieu, non par l'ordination de l'évêque. S'il n'a pas été torturé, il faut qu'il soit ordonné par l'évêque, qui omettra seulement la partie de l'oraison qui a trait au Saint-Esprit », ce qu'elle implore étant déjà acquis par l'acte même de la confession. *Canon. Hippolyti*, c. VI, n. 43-47, dans Cabrol, *Monum. eccles. liturgica*, t. I *b*, introd., p. LI. Cette bizarrerie liturgique n'est déjà plus comprise par le rédacteur du *Testamentum Domini*, l. I, c. XXXIX, et elle est formellement récusée par celui de l'*Epitome : Constitutiones per Hippolytum*, c. XIV, et par le compilateur du l. VIII des *Constitutions apostoliques*, c. XXIII, n. 2-3, *loc. cit.*, p. XCI et CXIII. Cependant ces derniers regardent toujours les confesseurs comme « dignes d'un grand honneur », et la place qu'ils leur donnent à la suite des sous-diacres et des lecteurs, marque bien que, « sans ordination », les martyrs occupent cependant un rang plus élevé que les fidèles.

C'est surtout la correspondance de saint Cyprien qui montre les confesseurs en possession de la *prærogativa martyrii :* ils seront agrégés au clergé, comme prêtres, s'ils sont en état de l'être, comme lecteurs, s'ils sont encore jeunes, mais toujours par l'ordination de l'évêque. *Epist.*, XXXVIII-XL et XLIX-LV. Le droit primitif est devenu un honneur, mais l'honneur est officiellement concédé par la hiérarchie, jusqu'à la fin de l'âge des persécutions.

3° *Martyrs dotés de pouvoirs pénitentiels.* — L'aspect proprement pénitentiel de cette question controversée a été exposé à l'art. PÉNITENCE, t. XII, col. 757 sq. Mais de ces pouvoirs extraordinaires qu'on leur reconnaissait pour le pardon des fautes, il est permis de conclure avec quelle force et quelle unanimité s'imposa à la foi chrétienne l'intercession des martyrs, dès qu'elle apparaît dans l'histoire, à Lyon comme à Carthage, à Rome comme à Alexandrie. En somme, d'Irénée à Cyprien, de 177 à 250, l'Église croit que les martyrs ont, de par le mérite de leur confession et de leurs souffrances, un crédit spécial auprès de Dieu, qu'ils ont droit d'intercéder pour les pécheurs et que Dieu, par leur ministère efficace, reçoit en grâce les coupables. D'où vient ce pouvoir de pardon? La lettre des chrétiens de Lyon, en 177, lui assigne un fondement mystique : les martyrs ont été sacrés par l'Esprit. Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. II, c. I, 19 et l. V, c. II, 3. Origène et Denys d'Alexandrie y voient un ministère de pardon subordonné, semble-t-il, à quelque autorité, et au repentir des pécheurs : Διακονοῦσι [μάρτυρες] τοῖς εὐχομένοις ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. *Exhortatio ad martyrium*, c. 30, et Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XLII. A en croire Tertullien, le pape Calliste aurait été plus loin, faisant des martyrs des espèces de rédempteurs. *De pudicitia*, c. I, *P. L.*, t. II, col. 980.

Mais, pour Tertullien lui-même, les martyrs ont leur mot à dire dans la question : les pénitents « s'agenouillent aux pieds des bien-aimés de Dieu », *De pænitentia*, c. IX, *P. L.*, t. I, col. 1243; et les confesseurs peuvent solliciter des évêques le pardon des coupables. » *Ad martyras*, c. 1, *P. L.*, t. I, col. 621. Mais, vers 250, toute trace de pouvoir pénitentiel a disparu à Rome. En Afrique pareillement, saint Cyprien ne nie pas le bien-fondé de l'intervention des martyrs; mais il la réglemente et en élague les abus. *De lapsis*, c. XXXVI, éd. Hartel, t. I, p. 264; *Epist.*, XV, XVI, XVIII, t. II, p. 514, 518, 523. Y eut-il, de la part des grands évêques du IIIe siècle, un refus de suivre l'indulgence de leurs prédécesseurs? Il y eut plutôt dans leur geste un retour à la discipline antique, comme l'insinue Cyprien. *Epist.*, XV, 3, éd. Hartel, p. 515. En fait, les libelles impératifs d'indulgence n'apparaissent clairement qu'en Afrique, au temps de Cyprien, mais sous diverses formes. Seulement, comme il est toujours difficile de supprimer une racine bien vivante, il vaut mieux reconnaître que l'Église, en supprimant les interventions autoritaires des « confesseurs » dans l'administration du pardon, a par compensation reconnu leur pouvoir d'intercession posthume devant Dieu. C'est ainsi que s'explique au mieux l'insistance des docteurs de l'âge suivant pour recommander aux pécheurs le recours aux martyrs dans la gloire. D'un autre côté, le pouvoir d'outre-tombe des martyrs et des justes sera désormais attribué, non plus à leurs prérogatives charismatiques, mais bien à leurs mérites, ce qui est tout l'essentiel de la doctrine catholique sur l'intercession des saints. On trouve déjà tout cet enseignement dans la conclusion que saint Cyprien donne, en 251, à ce long débat sur la prérogative du martyre : *Solus Dominus misereri potest. Veniam peccatis quæ in ipsum commissa sunt solus potest ille largiri... Credimus quidem posse apud Judicem plurimum martyrum merita et opera justorum, sed cum judicii dies venerit. De lapsis*, c. XVII, éd. Hartel, t. I, p. 249.

4° *Prières aux martyrs glorieux.* — Cette fois, il ne s'agit plus de pratiques semi-profanes comme les anniversaires des martyrs, ou de prérogatives ecclésiastiques passagères; c'est tout à fait l'invocation des saints telle que l'entend l'Église contemporaine. Nous ne prétendons pas, pour autant, en faire une pratique spécifiquement chrétienne. En voici des antécédents lointains. Qu'on se rappelle Électre dans les *Choéphores* implorant son père mort, acte V, vers 125-141, 476-478, et Platon parlant des intermédiaires qui transmettent aux dieux les prières des hommes et rapportent à ceux-ci les réponses divines. *Banquet*, c. XXIII. Aurélius Festus « honore » sa bru, Fureia Flavia, et un père place cet appel sur l'épitaphe qui couvre la tombe de ses deux filles : « Toi qui lis cela et doutes que les Mânes existent, fais une promesse, invoque-les et tu verras! » *Corp. inscr. latin.*, t. VI, n. 13101 et n. 27365.

Malgré des différences essentielles, la pensée chrétienne avait des principes analogues sur le sort des âmes et « l'analogie des principes devait engendrer l'analogie des pratiques »; cette invocation des simples fidèles devint la règle commune parmi les chrétiens. Voici un choix d'épitaphes, toutes relativement anciennes : *Vincentia, in Christo petas pro Phœbe et pro virginio ejus.* De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLVII, n. 53; *Januaria, bene refrigera et roga pro nos*, De Rossi, *op. cit.*, t. III, pl. XXVIII, 22 et p. 244-245; t. II, p. 276, pl. XLVII, n. 25; *Bollet. di arch. crist.*, 1873, p. 71; 1892, p. 114; 1898, p. 233. Voir Marucchi, *I monumenti del museo crist. Pio Lateranense*, pl. LI, n. 15, 18, 19, 21.

Évidemment l'efficacité de la prière à ces morts est suspendue à la condition qu' « ils vivent en Dieu », qu'ils soient « en paix », qu'ils soient « avec les saints ». Cf. Marucchi, *Epigrafia cristiana*, p. 113. Mais on n'attend pas une assurance absolue : *Juliane, vibas in Christo et roga*, Muratori, *Novus thesaurus veterum inscriptionum*, 1892, p. 9. Ainsi Grégoire de Nazianze montre sa mère Nonna répondant aux prières de ses enfants; il exprime la confiance dans l'intercession de son père. *Carm.*, II, 78, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 52;

Oratio funebris in patrem, t. xxxv, col. 990. Saint Jérôme écrit à la mère de Blésilla : « Elle prie le Seigneur pour vous et m'obtient à moi-même le pardon de mes péchés »; et s'adressant à Paula : « Adieu, Paula, et soutenez par vos prières la vieillesse de celui qui vous vénérait! Votre foi et vos œuvres vous unissent au Christ; en sa présence, vous obtiendrez plus aisément ce que vous demandez. » *Epist.*, xxv et cviii, *P. L.*, t. xxii, col. 473 et 906. Voir dans Delehaye, *Les origines...*, p. 123-127, d'autres exemples de la persistance atténuée de cet usage aux ive et ve siècles.

A l'âge des persécutions, les martyrs surtout furent invoqués comme intercesseurs pour les vivants et les défunts : témoins les inscriptions funéraires sur les tombeaux des fidèles et les *graffiti* marqués sur les parois des catacombes au voisinage des corps saints. En voici quelques spécimens, qui s'adressent à des martyrs renommés ou aux « saints martyrs » en général :

Sancte Laurenti, suscepta abeto anim[am]. Mommsen, *Inscript. regn. Neapolit.*, n. 5736.

Salba me domne Crescentione. Marucchi, *Guida del cimitero di Priscilla*, 1903, p. 56.

Martyres sancti in mente havite Maria. *Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 1636.

Cyriace... ad quietem pacis translata cuique pro vitæ testimonium sancti martyres apud Deum et Christum erunt advocati. De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1864, p. 34.

Sancte Suste in mente habeas in horationes Aurelia Repentinu. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. ii, p. 17.

Ippolite in mente Petru peccatore. De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1883, p. 104, 107.

Refrigeri Ianuarius, Agatopus. Felicissimus martyres. *Ibid.*, 1863, p. 3.

Refrigeri tibi domnus Ipolitus. Reinesius, *Syntagma inscr. antiq.*, cl. xx, n. 326.

Sancti Petr[e], Marcelline, suscipite vestrum alumnum. Davanzati, *Notizie della basilica di santa Prassede*, Rome, 1725, p. 211.

En additionnant les titres et prérogatives donnés aux martyrs dans ces inscriptions — synthèse légitime puisque ce sont là des idées courantes — on voit que les saints sont, pour les fidèles, des « seigneurs », « nom qui avait une dignité si haute » (Delehaye), des maîtres qui tiennent école de vie chrétienne : voilà pour les vivants. Pour les défunts, ensevelis sous ces dalles, Dieu et le Christ sont évidemment les seuls maîtres de la destinée humaine; mais les martyrs « reçoivent les âmes » des chrétiens « selon le témoignage de leur vie » et même celles de ceux qui s'appellent « pécheurs »; ils s'en souviennent dans leurs prières célestes, qu'on sollicite sur le tombeau comme à la synaxe, selon la vieille formule liturgique : *In mente habete;* par ces prières, ils se font « les avocats » des fidèles — c'est le mot de saint Augustin, *Serm.*, cclxxxvi, n. 5, *P. L.*, t. xxxviii, col. 1209; ils leur procurent le « rafraîchissement » dont parlait Tertullien, et finalement le salut. *Salva me!* n'est qu'un cri sans nuance arraché à l'angoisse. « Malheureusement ces textes épigraphiques se refusent à un classement chronologique, dont la majeure partie appartient visiblement à une époque où l'invocation des martyrs est, de l'aveu de tous, universellement pratiqué. » Delehaye, *op. cit.*, p. 129.

Mais, pour l'âge des persécutions, nous avons mieux : les *Acta martyrum* les plus authentiques, qui nous montrent à la fois que les fidèles ont confiance en la prière des martyrs, au moment de leur mort, et que les martyrs sont dans la même conviction. A Alexandrie, Potamienne promet au soldat Basilide d'intercéder en sa faveur quand elle sera près de Dieu, Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. v. En Afrique, les martyrs Montan et Lucius écoutent les fidèles se recommander à eux. *Passio SS. Montani et Lucii*, n. 13. A Tyr, sainte Théodosie supplie les confesseurs mis en jugement de se souvenir d'elle quand ils auront reçu leur récompense. Eusèbe, *De martyr. Palest.*, vii, 1. A Tarragone la communauté chrétienne environnait dans sa prison l'évêque saint Fructueux, *ut illos in mente haberet;* à l'heure du supplice, un chrétien s'approcha, « et lui prenant la main, lui demanda de se souvenir de lui. A quoi saint Fructueux répondit à voix haute, chacun pouvant l'entendre : Je dois avoir en intention toute l'Église catholique répandue de l'Orient jusqu'à l'Occident ». *Acta Fructuosi*, c. i, vii; *Passio S. Fructuosi*, n. 3. Cf. *Acta Julii*, c. v, dans *Bibl. hagiogr. lat.*, n. 4555. Ces textes ont été réunis par H. Delehaye, *Les origines...*, p. 132.

5° *Honneurs et titres donnés aux martyrs défunts.* — Le plus significatif de ces honneurs était de garder pour la postérité le souvenir de leur confession, en rédigeant leurs *Acta*. Les plus authentiques de ces actes, ceux dont les éléments ont été pris au greffe du tribunal, n'étaient pas destinés à ce que nous appelons l'édification, c'est-à-dire à fournir des exemples précis de morale chrétienne; et, si quelques-uns des plus complets ont été tournés à une intention doctrinale, comme la *Passio Perpetuæ*, c'est assurément une préoccupation bien secondaire pour la plupart des autres. Voir l'art. Acta martyrum, t. i, col. 320 sq.

Dans ces *Acta* lus dans les synaxes, on accumule autour des noms des martyrs les épithètes d'honneur et de bénédiction : *beatus, beatissimus, benedictus, fortissimus*. H. Delehaye, *op. cit.*, p. 5. « Le respect domine tous les autres sentiments. Le nom de seigneur, *dominus*, qui avait une signification si haute, est resté, dans plusieurs langues, le titre officiel réservé aux martyrs et aux saints : *Per eos dominos meos qui coronati fuerint.* Cyprien, *Epist.*, xxi, éd. Hartel, p. 530; cf. *Epist.*, xxii, p. 533. Tertullien, lui, a trouvé une expression heureuse : *martyres designati*, faisant allusion à la plus haute magistrature du peuple romain. » *Loc. cit.*, p. 17. Les prêtres et les diacres étaient au service des confesseurs prisonniers, pour « faire l'oblation dans leurs prisons ». Cyprien, *Epist.*, v, Hartel, p. 479, pour veiller à l'ensevelissement des martyrs et assurer leur anniversaire... Cf. H. Delehaye, *Sanctus*, dans *Anal. bolland.*, t. xxviii, p. 179.

6° *Noms de saints portés par les fidèles.* — Entre bien d'autres manifestations de piété destinées à disparaître avec les persécutions, il faut signaler une coutume qui devait se développer aux siècles suivants, se perpétuer au Moyen Age et devenir de nos jours une loi de l'Église : celle de donner aux chrétiens, au moment de leur baptême — plus tard, à l'occasion de leur entrée dans la vie religieuse — le nom d'un ou de plusieurs saints : acte de dévotion inspiré par la prédilection pour ce saint, par le désir d'assurer sa protection au baptisé et de proposer à son imitation les exemples de sa vie. Le fait et l'intention ne sont pas toujours faciles à discerner dans un cas particulier, mais, « si un nom revient fréquemment dans les inscriptions d'un pays, dit le P. Delehaye, c'est une preuve de la popularité du martyr qui l'a porté le premier ».

Le plus ancien texte à examiner, celui de Denys d'Alexandrie, († 265), dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, c. xxv, n. 14, constate, à son époque et à Alexandrie, l'imposition fréquente parmi les chrétiens des noms de Pierre et de Paul. Le nom de Jean avait été très répandu, ce qui tenait à l'admiration qu'inspirait cet apôtre, et au désir de s'attirer l'amour du Seigneur comme Jean en avait été favorisé; mais le nom était moins fréquent désormais. Vers le ive siècle, il connut un retour de faveur. Les martyrs égyptiens de Palestine avaient adopté les noms d'Élie, de Jérémie, d'Isaïe, de Samuel, de Daniel, pour mieux se défendre des noms de divinités païennes, comme ce nom de Διονύσιος, qui fut, au iiie siècle, celui d'un évêque de

Corinthe, d'un évêque de Rome et d'un évêque d'Alexandrie.

A Antioche de même, au IVe siècle, Jean Chrysostome constate qu'on donnait les noms aux enfants « tout simplement et au hasard ». Pour lui, qui prêchait d'exemple, il conseille de préférer même aux noms des aïeux d'une famille, ceux des hommes illustres par leurs vertus et comptant au nombre des amis de Dieu. Jean Chrysostome, *Homil. in Genesim*, XXI, 3, *P. G.*, t. LIII, col. 179. Théodoret demande qu'on leur donne des noms de martyrs qui seront désormais « leurs protecteurs » particuliers. *Græcar. affection. curatio*, l. VIII, c. LXVII. Le nom de Marie paraît s'être répandu surtout aux VIe et VIIe siècles, consécration populaire d'un culte liturgique alors en plein épanouissement.

7° *Quelques remarques* s'imposent au sujet de ce culte primitif.

1. Au sujet de son universalité, « parmi les sectes hérétiques, plusieurs prétendent avoir aussi leurs martyrs » et les montanistes « se réfugient près de leurs martyrs » dans la persécution. Anonyme antimontaniste, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. XVI, 21. Au contraire, toutes les Églises orthodoxes ne semblent pas y avoir mis la même ferveur, moins encore tous les individus. On aura de la difficulté à trouver trace de ce culte dans les Églises judéo-chrétiennes de Syrie et de Palestine. L'Église de Rome pareillement ne conservait dans sa *Depositio martyrum* que la liste des héros du IIIe siècle et l'on ne saurait y découvrir aucune trace d'un culte rendu par les papes à des martyrs aussi authentiques que le philosophe Justin et le sénateur Apollonius. Sans doute peut-on remarquer que la *Depositio episcoporum* qui lui fait pendant est incomplète aussi pour le IIIe siècle et ne mentionne aucun pape des deux premiers siècles. On peut donc croire que le désordre du document explique seul ce silence et espérer que des inscriptions révèleront quelques marques de ce culte, mais d'un culte privé et familial.

2. Dans les Églises les plus ferventes pour le culte de leurs martyrs, comme celles d'Asie Mineure et d'Afrique, la qualité de martyr ne suffit jamais à donner droit au culte officiel; il fallait y pouvoir joindre la mort pour la foi, donc l'orthodoxie, la patience dans les tourments et une certaine dignité de la vie. « Des douze chrétiens de Smyrne, dont le martyre en 155 ne fait aucun doute, Polycarpe seul paraît avoir été l'objet d'une commémoraison spéciale. » H. Delehaye, *Le témoignage des martyrologes*, dans *Analecta boll.*, 1907, p. 88. L'Église catholique ne reconnaissait pas les martyrs de l'hérésie. Asclépios, un évêque dissident, qui, volontairement, partagea le bûcher du martyr Pierre Abselamos à Césarée, ne fut évidemment pas inscrit aux fastes ecclésiastiques. Eusèbe, *De martyribus Palestinæ*, c. X. Chez les montanistes également, la persécution fait des victimes, mais les catholiques ne les reconnaissent pas. *H. E.*, l. V, c. XVI, n. 22. Les fauteurs ou adeptes d'un schisme ne peuvent pas davantage prétendre aux honneurs du culte : *Martyr esse non potest qui in Ecclesia non est*, dit saint Cyprien, *De unitate Ecclesiæ*, XIV; cf. *Epist.*, XXXVI. Plus tard, saint Augustin mettra en faveur, au sujet des donatistes, cet adage : *Martyrium facit non pœna, sed causa;* cf. *De sermone Domini in monte*, l. 1, c. V, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1240. Le concile de Laodicée, vers 380, dira pareillement : « Il ne faut pas que tout chrétien indistinctement désigne les martyrs du Christ et s'en aille vénérer les pseudo-martyrs, ceux des hérétiques. » Can. 34; cf. can. 9. Ainsi le jugement de la cause du martyre était réservé à l'autorité ecclésiastique.

3. De même, fallait-il examiner les circonstances de la mort. La question de savoir s'il était permis à un chrétien de se livrer au persécuteur a été diversement résolue suivant les cas. Plusieurs, et non des moindres, ont blâmé cette ardeur indiscrète, mais de grands personnages se sont trouvés aussi pour l'excuser et admirer la générosité qui l'inspirait. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XII; *De martyr. Palestinæ*, III, 2. D'autre part le concile d'Elvire (300) porte ce décret : « Si quelqu'un brise les idoles et se fait tuer sur place, comme le fait n'est pas mentionné dans l'Évangile ni rapporté comme accompli du temps des apôtres, nous avons pensé qu'il ne devait pas être reçu au rang des martyrs. » Can. 60. On peut citer d'autres exemples pour l'une et pour l'autre discipline.

« On voit, conclut le P. Delehaye, que le contrôle exercé par l'Église sur l'admission des martyrs au privilège du culte public était presque partout commandé par la nature des choses et que l'équivalent de la *vindicatio*, dont la pratique régulière se constate en Afrique, devait fatalement s'observer partout. L'on ne conçoit pas d'ailleurs une commémoraison annuelle et d'un caractère solennel sans l'assentiment de l'autorité. Mais dans la bienheureuse antiquité, ces choses se passaient fort simplement, et l'on n'a pas besoin de se figurer dans chaque Église un tribunal ecclésiastique réglant les affaires du culte et discutant l'inscription des martyrs sur les diptyques. » H. Delehaye, *Le témoignage des martyrologes, loc. cit.*, p. 91. Cependant « l'évêque et son clergé veillaient à ce que tout s'accomplît avec régularité, car il s'agissait de ne pas laisser les intrus pénétrer dans le catalogue officiel et authentique. Pour cela, il avait suffi de recueillir le témoignage des assistants qui connaissaient le martyr et, après l'avoir vu vivre, l'avaient vu mourir. Dès lors aucune hésitation n'était possible, aucun délai n'était nécessaire; et, du consentement de l'évêque, le culte liturgique s'établissait autour du tombeau. Le culte remontait, peut-on dire, au jour même du supplice suivi de la déposition. » H. Leclercq, *Dictionn. archéol. chrét. et liturgie*, art. *Martyr*, t. X, col. 2441.

d) Pour ceux qui étaient morts en prison, après l'interrogatoire, avant ou après la torture, et qui méritaient le titre de « confesseurs », au sens primitif du mot, les précautions ont été minimes aux premiers siècles. Saint Cyprien recommande « de noter aussi leur *dies natalis*, pour en faire l'anniversaire avec ceux des vrais martyrs ». *Epist.*, XII, 2, éd. Hartel, p. 503. Pourtant, à cette même époque, au milieu du IIIe siècle, une inscription du cimetière de Prétextat rapproche les martyrs et les confesseurs, avec une distinction pour ces derniers : *Mart. Januari, Fel*[*icissimi, Agapiti*], *et coff. Quirini, Majo*[*ris*]. *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1909, p. 45, pl. I et II. Le mot *confessor* a perdu sa signification primitive, pour en prendre une intermédiaire, dans cette inscription de la crypte de l'église Saint-Ambroise de Milan : *Et a domino coronati sunt beati confessores, comites martyrorum, Aurelius, Diogenes confessor, et Valeria felicissima bibi in Deo fecerunt. Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 6186. Cf. H. Delehaye, *Sanctus*, c. *Martyr et confesseur*, p. 74 sq.

III. LA DOCTRINE DES IIe ET IIIe SIÈCLES. — L'enseignement des premiers auteurs chrétiens n'est pas aussi profond qu'on l'attendrait d'une pratique aussi fervente; c'est là qu'on constate le rôle imparfaitement conservateur de la tradition ecclésiastique : elle attendra les siècles suivants pour éclairer les usages par les principes gardés dans l'Écriture. Pour le moment, le culte des martyrs est une coutume chère, mais inexpliquée. C'est une tradition apostolique dont on garde la possession tranquille (Hermas), que l'on mentionne parfois aux païens, mais pour en écarter tout soupçon de polythéisme (Justin, Irénée), que l'on rappelle aux fidèles, mais pour en montrer le bien-fondé en droit chrétien (Tertullien), pour en signaler les avantages (Irénée, Hippolyte, Origène, etc...), pour en régler la

pratique (Cyprien), pour en tirer quelques considérations morales (Clément, Ignace, etc...).

1° *Pères apostoliques.* — C'est une leçon morale que saint Clément de Rome tire de la vie et de la mort des apôtres Pierre et Paul et des autres victimes de la persécution de Néron. *I Cor.*, v-vi. C'est un exemple de courage que saint Ignace d'Antioche recueille pour lui-même dans la mort de « Paul, son symmyste, qui a été sanctifié, martyrisé et béatifié dignement ». *Ephes.*, xii, 2. Pourtant l'auréole du martyr brille déjà d'un éclat tout spirituel, sans qu'il soit besoin de reliques ou d'actes louangeurs : « Alors je serai un véritable disciple du Christ, écrit encore saint Ignace, lorsque le monde ne verra plus même mon corps. » *Rom.*, iv, 2. L'évêque n'escompte point un culte liturgique, mais tout de même une place d'honneur dans le souvenir des chrétiens. Quand les confesseurs meurtris reviennent dans les assemblées, on leur fait un rang honorifique : « La place à droite, dit Hermas, est pour ceux qui se sont déjà rendus agréables à Dieu et qui ont souffert pour son nom. » *Pastor*, *Vis.*, III, i, 9. Mais, quand ils avaient consommé leur martyre, étaient-ils moins dignes d'honneur? Ne prenaient-ils pas séance avec « les saints anges de Dieu, auxquels le Seigneur a confié toute créature? » *Ibid.*, iv, 1. N'étaient-ils pas associés du moins « aux apôtres, évêques, didascales et diacres, vivants ou défunts, qui ont marché dans la sainteté de Dieu? » *Ibid.*, v, 1; cf. *Simil.*, V, vi, 2-7. Si ces derniers, comme il semble, ont droit aux honneurs de l'Église, les martyrs assurément n'en sont pas frustrés. Or, il faut peut-être faire remonter bien avant le pontificat de son frère Pie (140-155) la rédaction par Hermas de ses premières visions.

2° *Apologistes.* — La situation des apologistes était différente : parlant à des païens, ils insistaient plutôt sur le monothéisme des chrétiens. Cf. Aristide (vers 140), *Apologia ad Adrianum*, n. 5; Arnobe, *Adv. nationes*, l. I, c. xliv-xlvi, *P. L.*, t. v, col. 776.

C'est une préoccupation semblable, mais dirigée cette fois contre les déformations gnostiques, qui dictait à saint Irénée cette consigne au chrétien orthodoxe : « Comme il a reçu gratuitement de Dieu, il donne aussi gratuitement; il ne fait rien par des invocations aux anges, ni par des incantations, ni par toute autre vaine curiosité; mais, en tout honneur et pureté, sans rien de secret, il adresse ses prières au Dieu qui a tout créé et il invoque le nom du Seigneur Jésus-Christ. Ainsi il fait des prodiges *(virtutes)* pour l'utilité des hommes, mais non pour leur séduction, parce que le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ procure des bienfaits, et guérit vraiment et énergiquement ceux qui croient en lui. » *Cont. hær.*, l. II, c. xxxii, n. 4-5, *P. G.*, t. vii, col. 830. Ces conseils n'étaient pas de trop, à une époque où la prière chrétienne s'évadait parfois de la simplicité primitive et cherchait sa voie dans les divagations gnostiques. C'est évidemment contre ces déviations, condamnées par l'Église ancienne et moderne, que s'élève ici l'hérésiologue, comme le montrent bien les scènes de magie, d'occultisme et de dévergondage qu'il a décrites au même chapitre : *Magica operati, fraudulenter nituntur seducere insensatos..., pueros investes adducentes et oculos deludentes, et phantasmata ostendentes statim cessantia..., non Jesu Domino nostro, sed Simoni Mago similes ostenduntur. Loc. cit.*, n. 3. Il devrait être évident pour tout critique que les abus en question n'ont rien de commun avec la prière catholique aux anges et aux saints.

Précise pour la doctrine comme pour la pratique, vient se placer ici l'admirable lettre de l'Église de Smyrne sur le martyre de saint Polycarpe : « Le Christ, nous l'adorons comme étant le Fils de Dieu; quant aux martyrs, c'est à bon droit que nous les aimons, comme disciples et imitateurs du Seigneur... » *Martyr. Polyc.*, xvii, 3, Funk, *Patres apost.*, p. 320; *P. G.*, t. v, col. 1036.

3° *Saint Irénée.* — On peut faire état aussi — quoique le texte latin en soit controversé — du mot d'Irénée sur Marie : *Ut virginis Evæ virgo Maria fieret advocata; et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem (Evam), salvatur per virginem (Mariam), æqua lance disposita virginalis inobedientia per virginalem obedientiam. Cont. hær.*, l. V, c. xix, *P. G.*, t. vii, col. 1180. La pensée si juste de l'évêque, qui voit en Marie la cause instrumentale de notre salut, passe de loin l'idée de la simple intercession et fonde le culte d'hyperdulie : il la tenait de saint Justin, *Dialog.*, c. 100. Mais le rôle de défenseur, *advocata*, reconnu à la sainte Vierge, était de soi extensible et a été étendu de fait à tous les saints, par saint Grégoire de Nysse, *In XL Martyres*, par saint Augustin, *Serm.*, cclxxxvi, n. 5, *P. L.*, t. xxxviii, col. 1299, et par les docteurs du Moyen Age. Nul doute qu'Irénée n'en soit le coryphée, et qu'il ait entendu cette *advocacie* au sens d'un droit d'intercession de Marie pour la première femme.

4° *Hippolyte.* — Lui aussi († vers 235) avait lu saint Justin et il avait réfléchi sur les nouvelles formes du culte des martyrs; aussi était-il sûr d'être compris quand il interrompait son exposé sur Daniel de cette prière aux trois enfants dans la fournaise : « Souvenez-vous de moi, je vous en prie, afin que j'aie part à votre sort, au martyre! » *In Daniel.*, ii, 30, éd. Bonwestch, p. 90. Double progrès de la doctrine : si Marie a été l'avocate d'Ève par son obéissance passée, les trois enfants sont des intercesseurs actuels au ciel; si Marie a intercédé sans être sollicitée, les martyrs de Babylone sont priés dans un discours prononcé à Rome. Qui s'étonnerait de découvrir des *graffiti* de la même époque et du même sens auprès des fresques des catacombes? Sans doute, il faut « remarquer qu'au point de vue spéculatif, il convient de ne pas confondre, comme on le fait parfois, les notions d'intercession et d'invocation... L'intercession peut être un acte spontané..., pour lequel il suffit que les saints s'intéressent à nous et que Dieu écoute leurs prières. Si l'invocation ne va pas sans la croyance au pouvoir d'intercession, elle s'appuie également sur la persuasion que nos suppliques arrivent à la connaissance des saints. Dans les faits, la nuance perd beaucoup de sa valeur : dans le culte de leurs morts, les chrétiens passaient logiquement de la croyance à la pratique, et l'idée des bons offices qu'ils pouvaient attendre des âmes de leurs proches se traduisait par des recommandations et des prières ». H. Delehaye, *Les origines...*, p. 131. Mais les docteurs ne faisaient pas autrement, comme on le voit par le texte d'Hippolyte qui vient d'être cité : il y a seulement, dans leurs écrits, « une certaine hésitation apparente à passer de l'idée d'intercession à celle d'invocation, hésitation qui s'explique par la recherche de l'expression scientifique de la croyance commune ». *Ibid.*, p. 132. Origène et Augustin donneront de curieux exemples de ce travail de métaphysique du culte des saints.

5° *Tertullien.* — Il ne se préoccupe guère de philosophie, mais recherche simplement le caractère exact des anniversaires de martyrs, et d'abord leur fondement juridique en droit chrétien. « C'est une discipline qui, comme beaucoup d'autres, n'a pas été codifiée dans l'Écriture sainte, mais dans la tradition, encore que non écrite »; mais où est le mal? « tradition primitive » des apôtres, « confirmée par l'usage des Églises et observée par les fidèles. Sous cette tradition il y a une raison : vous la trouverez vous-même, ou vous l'apprendrez d'un plus savant; mais il y en a une ». *De corona*, c. iii et iv, *P. L.*, t. ii, p. 99. Autant dire que l'usage d'honorer les saints peut se développer de bien des façons nouvelles, pourvu qu'il reste en conformité avec

le dogme révélé en quoi il trouve sa raison dernière. Cet usage, il le sépare nettement du culte païen envers les dieux et envers les défunts, qu'il unit dans la même réprobation. *De spectaculis*, c. XIII, *P. L.*, t. I, col. 720-721. Les anniversaires des martyrs ont donc un caractère bien différent de l'idolâtrie; si on y prie les saints, ce n'est pas d'eux, mais de Dieu seul, que l'on espère obtenir le secours. *Apolog.*, c. XXX. Si le peuple chrétien s'était parfois égaré sur ce point, ce n'était pas la faute de ses docteurs. Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, l. VII, c. I sq.; *P. G.*, t. IX, col. 404 sq.; Origène, *Contra Celsum*, l. VIII, 26; *P. G.*, t. XI, col. 1540; *Adamantius, Dialogus*, l. III, c. IX; *P. G.*, t. XI, col. 1800; *Acta Ignatii*, n. 8, etc... L'essentiel est dit : les saints ne sont pas des dieux, ni même des lares familiaux; mais ce sont des intercesseurs.

6° *Saint Cyprien.* — Quant à saint Cyprien, non content de recevoir de la tradition ecclésiastique l'usage déjà ancien et perpétuel des anniversaires des martyrs locaux, *Epist.*, XXXIX, 3, éd. Hartel, p. 583; non content d'en recommander le maintien dans les circonstances les plus périlleuses, *Epist.*, XII, 2, p. 503, il explique le sens profond de ces anniversaires et leur portée doctrinale à l'aide de tous les témoignages dont il dispose. Dans sa première lettre aux confesseurs prisonniers, il n'avait eu recours qu'aux *testimonia scripturarum* sur la mort glorieuse des saints. *Epist.*, VI, p. 480 sq. Mais ces textes sacrés ne disaient pas assez explicitement, à son gré, le rôle éminent des martyrs dans l'Église chrétienne, ni le secours que les fidèles pouvaient en espérer dans la persécution. Cyprien, qui devait, à la fin de sa vie, résumer la vertu et l'espérance du chrétien dans la patience (cf. *De bono patientiæ*) et dans l'attente du céleste rendez-vous (cf. *De mortalitate*), était bien préparé à approfondir la doctrine traditionnelle du culte des saints. Au cours de sa correspondance, il l'explicite en cinq points : *a)* les confesseurs, dans leurs tourments, obtiennent le secours de Dieu; *b)* ils sont un exemple pour les fidèles; *c)* leurs prières ne sont pas interrompues par la mort, bien au contraire; *d)* car, au ciel, les saints s'intéressent au salut de leurs frères; *e)* enfin, ils sont exaucés par le Dieu qu'ils voient. Ces affirmations se présentent successivement dans ses lettres, dans l'ordre même qu'il aurait donné à une analyse théologique des enseignements de l'Évangile, mais sans raisonnement laborieux, comme l'expression de la pensée commune. Voici ces textes précieux.

a) Pour les martyrs non encore couronnés, leur prière est exaucée dès avant leur mort : *Vix illa de his subacti mundi partibus ad superna transmissa, impetrat de Dei bonitate quod postulat. Quid enim petitis de indulgentia Dei quod non impetrare mereamini?* *Epist.*, XXXVII, 4, p. 578. De ce passage de la correspondance, on peut rapprocher l'exhortation aux vierges par quoi il termine son traité contemporain, *De habitu virginum* : « Par des encouragements mutuels, excitez-vous [à la vie chrétienne], par les exploits de courage que vous lisez, provoquez-vous à la gloire [du martyre et du ciel]. Oui, supportez courageusement, persévérez spirituellement, arrivez au but heureusement! Seulement, souvenez-vous alors de nous, quand en vous la virginité en viendra à recevoir sa récompense, *cum incipiet in vobis virginitas honorari.* » Ainsi l'évêque propose aux vierges « l'honneur » promis à la virginité, honneur qui est d'abord le glorieux martyre, mais qui n'exclut point l'honneur suprême de « l'heureuse arrivée » au ciel, autour de l'Agneau immolé.

b) D'ailleurs les martyrs ont une autre influence posthume : l'encouragement de leurs exemples. La vaillance des martyrs dans leurs supplices est un soutien pour la foi, un appel au martyre : ... *Nutantem multorum fidem martyrii vestri veritate solidastis; martyria vestra exempla fecistis.* *Epist.*, XXXVII, 4, p. 578. A exalter ainsi l'exemple des martyrs, l'évêque ne risquait rien; mais il s'aperçut bientôt qu'il n'était pas sans inconvénient pour la discipline ecclésiastique de vanter « la toute-puissance d'impétration des confesseurs sur l'indulgence de Dieu ». Plusieurs d'entre eux s'arrogèrent d'exiger pour les *lapsi* le pardon de l'Église. Il maintient pourtant que leurs prières nous obtiennent de Dieu la persévérance.

c) Ces prières continuent au ciel : s'adressant à son collègue de Rome, le pape Corneille, et prévoyant le cas où l'un d'eux précédera l'autre au ciel, il écrit : *Si quis istinc nostrum prior divinæ largitatis celeritate præcesserit, perseveret apud Deum nostra dilectio; pro fratribus et sororibus nostris apud misericordiam Patris non cesset oratio.* *Epist.*, LX, 5, p. 695. Voilà un témoignage capital, où les théologiens catholiques se heurtent malheureusement à une interprétation protestante qui tend à minimiser la portée du texte. Or, dans cette lettre, Cyprien parle d'abord à Corneille de leurs communes prières durant leur vie : où qu'ils se trouvent l'un et l'autre jetés par la persécution, *utrobique*, leur charité et leur prière doivent se maintenir indéfectibles. Et, si l'un d'entre eux vient à mourir le premier, évidemment le survivant ne cessera pas de prier pour ses fidèles; mais, écrit saint Cyprien, le défunt aussi continuera d'intercéder pour les fidèles des deux Églises, et de la sorte « notre amitié persévérera » au delà de la mort; elle sera seulement transportée au ciel, « devant le Seigneur ». Cette explication est obvie et il est surprenant que des auteurs anglicans aient cherché par une subtile exégèse à en contester l'exactitude.

d) Nos amis du ciel, pense encore Cyprien, se préoccupent toujours de nous; la chose est certaine, non seulement pour les martyrs, mais pour les fidèles qui sont morts dans le Seigneur; cette pensée consolante est la foi commune « à tous ceux qui vivent dans l'Église ». *De mortalitate*, c. VI, p. 300. « Là-haut, c'est la multitude de nos amis qui nous attend; de nos parents, de nos frères, de nos fils; la foule nombreuse et dense nous désire, *jam de sua incolumitate secura, et adhuc de nostra salute sollicita.* » *Loc. cit.* L'affirmation est aussi claire que possible de la sollicitude des saints pour les fidèles de la terre. Mais qu'on ne pense pas que cette sollicitude soit inquiète et désarmée; qu'on ne croie pas que l'attente des fidèles soit purement admirative : « Notre rendez-vous *ad horum conspectum et complexum* est notre commune joie, à eux comme à nous!... Le paradis, c'est notre patrie, nous le pensons bien; déjà sur la terre, par le saint baptême, « nous avons commencé à avoir pour parents les patriarches! » *Loc. cit.* Si « nous avons un avide désir de les rejoindre », pouvons-nous croire que ces célestes parents le désirent moins que nous? De là le culte de saint Cyprien pour les apôtres et les martyrs, qui s'exprime dans les termes enthousiastes qu'empruntera l'auteur du *Te Deum* : *Illic apostolorum gloriosus chorus, illic prophetarum exultantium numerus, illic martyrum innumerabilis populus!... Triumphantes illic virgines...; remunerati misericordes, qui... ad cælestes thesauros terrena patrimonia transtulerunt.* *Loc. cit.* On remarquera la place donnée par saint Cyprien aux vierges et aux bienfaiteurs des Églises : son énumération jalonne à l'avance les étapes du culte des saints et marque les titres des vierges chrétiennes et des grands pontifes à partager un jour la gloire des apôtres.

e) Quant aux martyrs, leurs titres sont désormais bien établis : dès leur dernier soupir, « le ciel est ouvert devant eux... Suit l'immortalité et la vie éternelle est toute prête ». Ne craignez pas que ces immortels

rentrent dans le sommeil et l'indifférence : « Ils ferment leurs yeux un moment, mais pour les rouvrir aussitôt et voir Dieu et le Christ. » *Ad Fortunatum, de exhortatione martyrii*, n. 13, p. 347. Sur cette dernière apothéose des saints, écrite quelques mois avant sa mort, Cyprien clôt son enseignement ou plutôt conclut son plaidoyer pour un culte qu'il a trouvé bien vivant et qu'il laisse tout illuminé de son humanisme et de la doctrine mystique de l'Évangile.

7° *Origène.* — On a dit de lui qu'il est le premier à attester clairement l'intercession des saints : le fait est que son témoignage, antérieur d'une vingtaine d'années à celui de saint Cyprien, est plus profond et plus obvie, plus général et plus complet. C'est qu'Origène, au lieu de partir de la simple considération de la mort chrétienne et de s'en tenir, comme le fait Cyprien, aux textes exprès de l'Évangile, remet le culte des martyrs à sa place secondaire, mais d'autant plus harmonieuse, dans la grande doctrine de la communion des saints, qu'il documente à son habitude à l'aide de l'Écriture tout entière. Cf. *In Levitic.*, hom. IV, n. 4; hom. VII, 2; *In Numer.*, hom. XXVII, 7; *In Cantic.*, II, 1; III, 7, etc... Il avait « appris d'un ancien maître que l'Église des saints s'emploie à soutenir celle de la terre », *In Jesu Nave*, hom. XVI, 5, *P. G.*, t. XII, col. 909 et « qu'elle dévore la cohue des mauvais esprits comme le bœuf tond les herbes de la prairie ». Aussi expliquait-il de nos relations avec les anges et les saints les textes de saint Paul sur le corps mystique de l'Église. « Pressés par leur charité, ceux-là se font nos médecins et nos bienfaiteurs. » *De orat.*, XI, 2, *P. G.*, t. XI, col. 448-452; cf. *In Cantica*, c. III, *P. G.*, t. XIII, col. 160.

Cependant, par contraste avec la solidarité raciale de l'ancienne Alliance, il revient souvent sur le caractère spirituel des relations ainsi créées entre nous et nos pères dans la foi : « Souviens-toi aussi, cher Ambroise, de celui qui priait en esprit pour les fils des martyrs, pour les fils qu'ils avaient [mérité de] laisser après eux à cause de leur amour pour Dieu. Il disait : *Posside filios mortificatorum!* (Ps., LXXVIII, 11, selon les LXX). Sachez pourtant une chose : c'est que « ce ne « sont pas les enfants de la chair qui sont les enfants « de Dieu » (Rom., IX, 8); et, comme il a été dit à ceux qui sont de la race d'Abraham : « Je sais que vous « êtes enfants d'Abraham; mais, si vous étiez enfants « d'Abraham, vous feriez les œuvres d'Abraham » (Joa., VIII, 37 et 39), de même aussi sera-t-il dit à tes fils : « Je sais que vous êtes la descendance d'Ambroise; « et, puisque vous êtes les fils d'Ambroise, faites les « œuvres d'Ambroise ! » Peut-être les feront-ils, recevant désormais de toi, après une telle mort, des secours plus précieux que si tu étais resté avec eux. Car tu sauras mieux alors comment il faut les aimer et tu prieras pour eux avec plus de clairvoyance, sachant désormais qu'ils sont tes fils, et non seulement tes descendants selon la chair. » *Exhortatio*, c. XXX. Origène, selon sa coutume, donne un tour moral à la doctrine du corps mystique : fondée sur des promesses spirituelles et universelles, elle enseigne aux fils des saints et à tous les enfants de Dieu, à rester dans la lignée des martyrs par l'imitation de leur courage; elle apprend, pour ainsi dire, aux saints eux-mêmes à purifier leurs prières pour les fidèles. Ainsi le docteur alexandrin arrive, comme en se jouant, à une synthèse mystique et pratique de la dévotion aux saints qu'on voudrait retrouver aussi nette dans tous les livres de piété modernes : les prières des bienheureux sont efficaces, non pas infaillibles, dans la mesure où les fidèles sont en disposition de suivre leurs traces. Ces prières ont même la valeur d'un sacerdoce : « Les âmes de ceux qui ont expiré sous la hache pour le nom de Jésus, ne sont pas en vain ministres de l'autel céleste, pour procurer la rémission des péchés à ceux qui prient. » *Loc. cit.*, c. XXX, *P. G.*, t. XI, col. 601. On sent poindre une première exagération du rôle des saints, qui en amène une autre : « L'apôtre Jean écrit dans l'Apocalypse que les âmes de ceux qui ont été décapités pour le nom du Seigneur Jésus se tiennent près de l'autel : or, celui qui se tient ainsi près de l'autel se dénonce comme faisant office de prêtre, et la fonction du prêtre, c'est de supplier pour les péchés du peuple. Aussi, je le crains, c'est peut-être depuis qu'il n'y a plus de martyrs et que les sacrifices des saints — *hostiæ sanctorum* — ne sont plus offerts pour nos péchés, que nous n'obtenons plus la rémission de nos péchés ! » *In Num.*, hom. XI, *P. G.*, t. XII, col. 650, vers 245. Exagération, à coup sûr, mais qui vient de l'admiration même de l'auteur pour les martyrs du temps de sa jeunesse. Ce serait une erreur que de faire de l'affluence des martyrs et des sacrifices des saints en général, une condition de la rémission des péchés. Ce n'est pas d'ailleurs la pensée du docteur grec : il dit fort exactement dans la même suite de catéchèses que « parmi toutes les hosties salutaires, il n'y a que le seul Agneau qui puisse effacer le péché du monde entier... Les autres effacent les péchés par leurs prières, Lui seul le fait par puissance ». *In Num.*, hom. XXIV, n. 1, *P. G.*, t. XII, col. 756.

Comment cette intercession se déclenche-t-elle? Elle n'a pas en principe besoin de notre appel. « Tous les amis de Dieu, anges, âmes, esprits.... connaissent ceux qui sont dignes de la bienveillance divine... et ils assistent ceux qui veulent servir Dieu, leur gagnent sa bienveillance, appuient leurs prières et leurs demandes : j'oserais dire que les hommes, fermement résolus à bien faire et priant Dieu, sont, sans même l'avoir demandé, appuyés dans leurs prières par d'innombrables puissances célestes. » *Contra Celsum*, l. VIII, 64, *P. G.*, t. XI, col. 161. Même pensée fort pieuse sur l'assistance de la sainte Vierge : « Personne ne peut comprendre l'Évangile spirituel de Jean, sinon celui qui s'est reposé sur la poitrine de Jésus, ou qui de Jésus a reçu Marie, devenue sa mère à lui aussi : τὴν Μαρίαν γινομένην καὶ αὐτοῦ μητέρα... En effet quiconque est parfait, ne vit pas lui-même, mais en lui vit le Christ. Vivant ainsi dans le Christ, c'est de lui qu'il est dit à Marie : Voici ton fils, le Christ ! » *Comment. in Joa.*, t. I, n. 6, *P. G.*, t. XIV, col. 32. On voudra bien dégager ces phrases du fatras de l'allégorie et y sentir vibrer l'ardente piété d'Origène et de ses disciples pour la mère de Jésus : « Il faut que nous devenions d'autres Jean » pour avoir Marie comme mère; et alors les paroles ne seront plus nécessaires.

Cependant, il faudrait examiner de plus près ces textes des Alexandrins sur la prière des saints et la prière des chrétiens. On y verrait qu'au IIIe siècle on croit fermement à l'intercession des saints en faveur des grands intérêts de l'Église, en faveur de leurs parents et amis. Quant à la prière aux saints, elle n'est encore ni fréquente, ni conseillée. Une fois, Origène, *In Ezech.*, hom. I, *P. G.*, t. XIII, col. 675, fait une prière à l'ange du prophète, jamais il n'en formule pour un martyr ou un apôtre. C'est que, pour lui comme pour tous les anciens Pères — et pour les vrais chrétiens — « la prière est une conversation avec Dieu... Comme Dieu seul est bon, c'est à lui seul que nous et les anges devons demander les biens ». Clément, *Stromates*, l. VII, 3, *P. G.*, t. IX, col. 405. Origène est moins absolu : pour lui, par exception, la prière des saints peut être appelée par la prière des chrétiens, mais par une prière adaptée à leur puissance d'intercession : « entre les quatre sortes de prières énoncées par saint Paul, I Tim., II, 1, la προσευχή est réservée à Dieu, seul maître absolu; les trois autres, δέησιν μὲν οὖν καὶ ἔντευξιν καὶ εὐχαριστίαν, il n'est pas déplacé de les adresser aussi aux saints »; et même les deux dernières sont de mise avec les hommes en général, que l'on supplie et

remercie. En somme, le mode de prier qui est le mieux proportionné aux saints, c'est l'exposé tranquille de nos besoins : « La δέησις ne doit s'adresser qu'à des saints, tels que Pierre et Paul, afin qu'ils nous viennent en aide et nous rendent dignes de participer au pouvoir de pardonner les péchés qui leur a été accordé. » *De oratione*, c. XIV, *P. G.*, t. XI, col. 464. La prière aux martyrs se distingue donc de la demande, si humble soit-elle, qu'on fait aux puissants de la terre; elle se différencie également de la prière qu'on fait à Dieu et au Christ : *Quippe solus est orandus supremus Deus, sed et orandus Unigenitus ejus ut preces nostras perferat ad Deum suum et Deum nostrum. Cont. Celsum*, l. VIII, 26, *P. G.*, t. XI, col. 1541. Il y a, en toutes ces distinctions, un effort pour trouver à l'invocation des saints une *via media*, que la théologie postérieure s'efforcera également de préciser.

8° *La Didascalie des apôtres.* — Résumant les considérations et consignes précédentes, cet écrit syrien du IIIe siècle prescrit ce qui suit : « Si un chrétien est condamné à l'amphithéâtre ou aux bêtes ou aux mines, pour le nom de Dieu, pour sa foi ou pour son amour, ne détournez pas vos yeux de lui, mais de votre travail et de la sueur de votre visage, envoyez-lui de la nourriture... afin que votre bienheureux frère ne soit pas complètement affligé. » *Didascalie*, c. XIX, édition Nau, p. 148. Pourquoi est-il bienheureux déjà de son vivant? « Car vous regarderez celui qui est condamné pour le nom du Seigneur Dieu comme un saint martyr, un ange de Dieu ou Dieu sur la terre; il a revêtu spirituellement l'Esprit-Saint de Dieu, car, par son moyen, vous voyez le Seigneur, notre Sauveur, parce qu'il a été jugé digne de la couronne incorruptible. » *Loc. cit.* Voilà bien la source de ces privilèges que les Pères lui accordent ici-bas et après sa mort. Nous avons vu plus haut qu'à cause de cela, la *Didascalie* canonise d'office tout martyr : « Tout homme qui quitte le monde par le martyre pour le nom du Seigneur, bienheureux est-il; car les péchés des frères qui quittent le monde par le martyre sont couverts. » C. XX. En conséquence, elle ne fait pas prier pour les saints, mais seulement « pour ceux qui meurent et pour ceux qui dorment », c'est-à-dire aux enterrements et aux anniversaires des simples fidèles : « Pour eux, priez et offrez le saint sacrifice et réunissez-vous dans les cimetières, *in memoriis*, dit le latin. » *Loc. cit.*, c. XXVI, n. 2.

III. APRÈS LE TRIOMPHE DE L'ÉGLISE. — *I. LA DOCTRINE.* — Dans la première moitié du IVe siècle, où les martyrs trouvèrent leur apothéose, les premiers docteurs de cette époque triomphale se contentent de dire leurs titres à la reconnaissance des survivants et, allant au plus pressé, de défendre les pratiques nouvelles contre les retardataires. Écoutons Eusèbe de Césarée († 340), le grand panégyriste du triomphe. « Nous autres, nous n'avons pas été jugés dignes de combattre jusqu'au bout et de répandre pour Dieu notre sang. Mais nous sommes les fils de ceux qui ont souffert le martyre, nous sommes ornés du courage de nos pères. Aussi nous demandons miséricorde en considération des saints. Aussi nous disons : « Soyez le « défenseur des fils des opprimés... Soyez notre défen- « seur, non pas à cause de nous, mais à cause des nos « pères. » *In ps. LXXVIII*, ṽ. 11-12, *P. G.*, t. XXIII, col. 949. On verra que c'est là une prière à Dieu, non une invocation aux martyrs; et il est bien possible que de telles formules fussent encore peu habituelles aux orateurs chrétiens. Mais elles étaient déjà usitées au temps d'Eusèbe, qui en proclame la légitimité : « A l'anniversaire de la mort des hommes chéris de Dieu, les chrétiens font de solennelles réunions; car nous avons coutume de fréquenter leurs tombeaux, d'y prononcer des *prières* et des *vœux* et d'y vénérer leurs âmes bienheureuses. Et tout cela nous pensons bien avoir raison de le faire. » Eusèbe, *Præparatio evangelica*, l. XIII, c. XI, *P. G.*, t. XXI, col. 1096.

Cependant ces pratiques nouvelles n'étaient pas du goût de tout le monde, des païens d'abord qui se persuadaient que les chrétiens n'élevaient des tombeaux à leurs martyrs qu'afin de leur rendre un culte divin, Eusèbe. *Hist. eccl.*, l. VIII, c. VI, n. 7; puis de certains chrétiens observants, mais conservateurs à l'excès. C'est au moins l'impression que donne cet Eustathe et ses amis, condamnés par le concile de Gangres vers 360. On n'a pu réussir à les identifier, mais leurs prétentions à mener une vie à part fait penser à quelque essai de cénobitisme trop fermé pour l'époque. Le concile asiatique ne dit pas, en effet, que ces gens aient mis en doute la gloire des martyrs et leurs droits aux prières, mais seulement « qu'ils dédaignent les *loca sanctorum martyrum* et leurs basiliques, et trouvent à redire à ceux qui s'y réunissent pour y faire la liturgie ». Tout au plus avaient-ils quelque aversion à changer leurs habitudes et à quitter leurs anciens oratoires pour les nouvelles églises bâties sur les tombes des martyrs. D'où le canon 20 qui les condamne : « Si quelqu'un par orgueil, se croyant parfait, calomnie les réunions qui se font aux lieux [de sépulture] et aux basiliques des martyrs, ou méprise les oblations qui s'y célèbrent, et [ainsi laisse] croire qu'on doit faire peu de cas des *memoriæ sanctorum*, qu'il soit anathème. » Mansi, *Concil.*, t. II, col. 1101.

Il y eut, à la fin du IVe siècle, à l'autre bout du monde chrétien, un autre adversaire du culte des martyrs, le prêtre Vigilance, dont il faut dire quelques mots, bien qu'on le connaisse assez mal. Né dans le diocèse de Toulouse, il tenait une paroisse du nom de Barcelone, voisine de celles des prêtres Riparius et Désidérius. Il fut d'abord dénoncé par Riparius comme attaquant le culte des martyrs. Sur cette simple donnée, Jérôme, en 404, écrivit au dénonciateur une lettre où Vigilance était brièvement réfuté. *Epist.*, CIX, *Ad Riparium.* En 406, les deux mêmes prêtres faisaient connaître au solitaire de Bethléem les erreurs scandaleuses de leur voisin et lui communiquaient ses écrits. Malheureusement, nous n'avons ni la dénonciation, ni l'ouvrage, qui nous permettraient une appréciation objective. Par les citations que Jérôme en fait dans son *Contra Vigilantium*, *P. L.*, t. XXIII, col. 339-352, on voit cependant que le prêtre Vigilance attaquait, non seulement le culte des martyrs et des reliques, mais aussi l'efficacité de l'intercession des saints après leur mort.

Il condamnait le respect que l'on rendait aux reliques des martyrs et nommait « cinéraires » et idolâtres ceux qui les honoraient. Il traitait de superstition païenne l'usage d'allumer en plein jour des cierges en leur honneur. Mais il soutenait aussi qu'après la mort on ne pouvait plus prier les uns pour les autres, en s'appuyant sur le livre apocryphe IV Esdras, VII, 45. Il disait que « les apôtres et les martyrs sont désormais dans le sein d'Abraham, dans le lieu de rafraîchissement, sous l'autel, et qu'ils ne peuvent s'échapper de leurs tombeaux et assister ceux qui les prient ». *P. L.*, t. XXIII, col. 344. Il concluait que les miracles qui se faisaient aux tombeaux des martyrs n'étaient que pour les infidèles. Il condamnait les vigiles liturgiques, excepté la nuit de Pâques, donc il voulait supprimer celles des anniversaires des saints. Il y aurait bien à dire sur la trop virulente réplique de Jérôme. Vigilantius ne reparaîtra plus que dans Gennade, *De viris illustribus*, c. XXXV, *P. L.*, t. LVIII, col. 1078. Cf. F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. I, p. 307.

A l'autre extrême, saint Épiphane (*Hær.*, LXXIX, *P. G.*, t. XLII, col. 740) avait découvert de son temps une autre erreur, celle des collyridiens (voir ici, t. III, col. 369 sq.) qui adoraient Marie, dit l'au

teur; du moins des femmes prêtresses lui offraient-elles des sacrifices. « Marie, sans doute, est à mettre au-dessus de sainte Thècle, à cause du mystère céleste qui s'est accompli dans son sein; mais aucun saint ne doit être adoré et il ne faut pas retomber dans l'ancienne superstition. » Col. 718.

Pendant que, aux IVe et Ve siècles, les manifestations du culte des saints prenaient une ampleur toute nouvelle, les Pères de l'Église se sont appliqués à en définir exactement le caractère : c'était du dogme; ils ont pratiqué et conseillé l'invocation aux martyrs, comme le faisait la tradition; ils ont essayé de comprendre, selon la foi, l'intercession des bienheureux : mais c'était de la spéculation théologique; enfin, ils n'ont pas omis de recommander l'imitation des exemples des saints : c'était de saine morale.

1° *Nature du culte des saints.* — Les nouveaux convertis étaient assurément portés à voir dans les anges et les saints des successeurs de leurs dieux abolis. Les Pères grecs se sont élevés surtout, au début du IVe siècle, contre les abus du culte des anges. Sans doute, Origène avait dès longtemps fixé la doctrine orthodoxe sur ce point, dans son excellente apologie *Cont. Celsum*, l. V, 4; l. VIII, 5, 6, 13, *P. G.*, t. XI, col. 1511 sq. « Des anges, ainsi nommés des œuvres qu'ils assument, nous avons appris qu'ils sont divins, mais qu'ils ne sont jamais nommés dieux dans l'Écriture; et, partant, qu'il ne nous est pas ordonné de les révérer et adorer à titre de dieux, eux qui servent Dieu et nous apportent ses bienfaits. Tous nos vœux, nos supplications, nos demandes et nos actions de grâces doivent être adressées à Dieu... et au Verbe vivant, Dieu lui-même, qui est au-dessus des anges. » *Op. cit.*, l. V, 4. Cependant « on doit aussi honorer les anges, ministres de Dieu. Si Celse avait bien compris quels sont, après le Fils unique, les vrais ministres de Dieu, comme Gabriel, Michel et les autres anges et archanges, et qu'il eût dit qu'il faut les honorer, peut-être en surveillant la signification de ce mot « honorer » et les devoirs qu'il implique, j'aurais, en cet endroit, vu l'importance de la matière, apporté le fruit de mes réflexions. Mais ce qu'il appelle ministres de Dieu, ce sont ces démons qui sont adorés des païens; il ne faut donc pas admettre le culte [de ces mauvais anges], que l'Écriture dénonce comme des serviteurs du Mauvais, du Prince de ce monde. » *Op. cit.*, l. VIII, 42, col. 1535. Cependant le culte des anges était si populaire en Asie Mineure, depuis le temps de l'épître aux Colossiens, II, 18, que le concile de Laodicée (381), can. 35, dut le prohiber à nouveau : « Il ne faut pas que les chrétiens désertent l'église de Dieu, pour invoquer les anges et faire des réunions. Si l'on en surprend à se livrer à cette idolâtrie secrète, qu'il soit anathème, parce qu'il a abandonné Notre-Seigneur Jésus-Christ et passé à l'idolâtrie. » Et cependant, au canon qui précède, le même synode préconise le culte des martyrs; il veut donc parler ici du culte des démons ou d'un culte vraiment idolâtrique des anges, tel que celui qu'a encore connu Théodoret : « Encore aujourd'hui, chez les gens de Colosses et des environs, on peut voir des oratoires de saint Michel. Ils conseillaient d'en agir ainsi, disant que Dieu ne peut être vu ni atteint, et qu'il faut absolument par les anges se concilier la bienveillance de Dieu. » Théodoret, *Quæstiones in Scriptur. sacram*, *In Col.*, II, 18, *P. G.*, t. LXXXII, col. 550. Cependant Théodoret est loin de réprouver le culte éclairé des saints anges. *Loc. cit.*, *In Daniel.*, c. X, 13, *P. G.*, t. LXXXI, col. 1496. Mais le culte à leur rendre est différent du culte de Jésus-Christ.

Pour le culte des martyrs, il était urgent de faire la même distinction. « Les saints martyrs, nous les honorons comme témoins de Dieu et ses serviteurs très aimants. » Théodoret, *Græc. affection. curatio*, l. VIII, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 1012; cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum imperat.*, l. VI, *P. G.*, t. LXXVI, col. 929 : « Nous n'appelons pas dieux les saints martyrs, et nous ne les adorons pas comme tels, mais d'un culte d'amour et d'honneur. » De même saint Augustin : « Nous honorons les martyrs de ce culte de dilection et de communion qui est donné, même en cette vie, aux saints hommes prêts à souffrir le martyre pour la vérité de l'Évangile; mais aux martyrs, nous le donnons avec d'autant plus de dévotion et de sécurité après tant d'incertitudes ici-bas, nous les célébrons avec d'autant plus de confiance qu'ils sont déjà victorieux dans la vie bienheureuse. » *Contra Faustum*, l. XX, c. XXI, *P. L.*, t. XLII, col. 384. On entend ici un écho, combien fidèle et unanime, de la simple déclaration des chrétiens de Smyrne, et des enseignements d'Origène et de Cyprien.

Mais il fallait préciser encore la distinction des deux cultes; et, comme toujours, le mot exact ne vint qu'après de multiples tâtonnements. « Mes bien-aimés, vénérez les martyrs, louez, aimez, célébrez, honorez ces martyrs mais *Deum martyrum colite.* » S. Augustin, *Serm.*, CCLXXIII, n. 9, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1248. Ainsi, le culte proprement dit est réservé à Dieu, de même la *religio*, au sens étroit du mot : *Non sit nobis religio, cultus hominum mortuorum; quia, si pie vixerunt, non sic habentur ut tales quærant honores; sed illum a nobis coli volunt, quo illuminati lætantur meriti sui nos esse consortes. Honorandi ergo sunt propter imitationem, non adorandi propter religionem.* S. Augustin, *De vera religione*, c. LV, t. XXXIV, col. 169. L'adoration est donc aussi réservée à Dieu. Mais le mot *religio* a aussi un sens large, dit saint Augustin, de même que les expressions θρησκεία et εὐσέβεια, « les Grecs ont le mot λατρεία que nous traduisons *servitus Dei;* mais nous n'avons pas en latin la possibilité de dire cela en un mot. » *De civ. Dei*, l. X, c. I. Cependant ce mot latrie deviendra officiel; quant au mot dulie il ne sera employé qu'à la renaissance carolingienne. Saint Jérôme ne trouvera pas davantage l'expression appropriée. « Pour nous, culte et adoration ne s'adressent ni aux reliques des martyrs, ni même au soleil, à la lune, ni aux anges, ni... à tout nom invoqué dans le monde présent ou à venir. Mais nous honorons les reliques des martyrs, de façon à n'adorer que celui dont ils sont les martyrs; nous honorons les serviteurs, pour que leur honneur remonte à leur maître. » S. Jérôme, *Epist.*, CIX, *Ad Riparium*, 1, *P. L.*, t. XXII, col. 907.

Chez les Grecs, le mot adoration, προσκύνησις, n'avait pas un sens aussi rigoureux; saint Cyrille d'Alexandrie distingue plutôt entre « adorer Dieu λατρευτικῶς, et adorer les saints σχετικῶς καὶ τιμητικῶς». *Cont. Julian.*, l. VI, *P. G.*, t. LXXVI, col. 812. Ces mots seront authentiqués par saint Jean Damascène, *Discours*, III, c. XL, cité plus loin. Ainsi les mots techniques diffèrent selon les Églises; mais la doctrine catholique et les marques de vénération sont suffisamment claires pour faire sentir ces distinctions. Cf. S. Avit, fragment dans *P. L.*, t. LIX, col. 299.

2° *Invocation des saints.* — La pratique cultuelle la plus caractéristique de la croyance commune était de prier les saints.

1. *Chez les Pères grecs.* — Elle s'explicita dès le milieu du IVe siècle. Saint Basile énumère les faveurs, surtout temporelles, accordées par saint Mamas à ceux qui le prient. *Oratio in sanctum Mamantem*, n. 26, *Biblioth. hagiogr. græc.*, 1021, 26. Saint Grégoire de Nazianze († c. 390) invoque avec ferveur le martyr Cyprien et lui recommande les intérêts qui lui sont chers, ou bien encore, il appelle la protection des martyrs sur son frère Césaire, qui repose auprès d'eux. *Oratio in sanctum Cyprianum; Epitaph. in Cæsarium*, 20, *P. G.*, t. XXXV, col. 1193, et t. XXXVIII, col. 20.

Saint Cyrille de Jérusalem rappelle que la liturgie commémore les patriarches, les prophètes, les apôtres, les martyrs « afin que Dieu, par leur prière et leur intercession accueille nos supplications ». *Catech. mystag.*, v, 9, *P. G.*, t. xxxiii, col. 1116.

Saint Grégoire de Nysse supplie saint Théodore de réunir le chœur de ses frères, les martyrs, et de joindre aux siennes l'effort de leurs prières, afin d'obtenir les faveurs qu'il vient d'énumérer. *Oratio de S. Theodoro*, *P. G.*, t. xlvi, col. 746-747.

Saint Jean Chrysostome fait de fréquentes allusions à la pratique de l'invocation des martyrs dans ses discours et ses panégyriques, qui sont une perpétuelle exhortation à la confiance dans le pouvoir des martyrs; H. Delehaye, *Les origines...*, cite *Hom. in Genes.*, xliv, 2; *Adv. Judæos orat.*, viii, 6; *Hom. in II Cor.*, xxvi, 5; *Hom. in sanctos Bernicen et Prosdocen*, n. 7; *Hom. in S. Juventinum et Maximum*, n. 3; *P. G.*, t. liii, col. 408; t. xlviii, col. 937; t. lx, col. 582; t. l, col. 640 et col. 576. Plusieurs de ces textes ont été donnés à l'art. Reliques, t. xiii, col. 2340. Voici un mot de saint Éphrem : « Souvenez-vous, Seigneur, des larmes que j'ai versées devant vos saints martyrs! » qui marque bien que la prière aux saints s'adresse finalement à Dieu. *Sermo ascetic.*, Assemani, *Bibl. orient.*, t. i *a*, p. 40.

La prière aux saints ne reste pas sans réponse : « Nous qui avons le bonheur de célébrer la mémoire de ces grands hommes, rendons-leur grâces, non pas autant que nous le devons — cela ne se peut — mais autant que nous le pouvons, ils s'en contentent. Les saints attendent de nous ces hommages, non pas pour en tirer quelque bien, mais pour nous faire part de leurs bienfaits. » Grégoire de Nysse, *In S. Stephanum*, *P. G.*, t. xlvi, col. 732.

Au ve siècle, Théodoret détaille tout ce qu'on est en droit d'attendre des martyrs : santé, postérité, heureux voyage, guérisons. « Et la preuve que la prière faite avec foi est exaucée se trouve dans les ex-voto qui attestent les guérisons. Ces offrandes représentent des yeux, des pieds, des mains en or ou en argent. Car leur maître accepte les hommages simples et modestes, mesurant le présent aux moyens de celui qui l'offre. Ces objets attestent les guérisons obtenues par ceux qui les ont apportés, en même temps qu'ils proclament la puissance des morts qui sont là. » Théodoret, *Græcorum affection. curatio*, l. VIII, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 1032.

Inutile de prolonger une énumération d'auteurs; ils sont désormais légion à pratiquer et à recommander la prière aux saints.

2. *Chez les Pères latins.* — Saint Ambroise encourage les fidèles à adresser leurs prières aux martyrs : « Ils peuvent demander grâce pour nos péchés, eux qui ont lavé leurs péchés, s'ils en avaient, dans leur propre sang. Ils sont les martyrs de Dieu, nos chefs, les témoins de notre vie et de nos actions. Ne rougissons pas de les prendre comme intercesseurs dans notre faiblesse; eux aussi ont connu les faiblesses du corps, même en les domptant. » *De viduis*, c. ix, 55, *P. L.*, t. xvi, col. 251. Cf. S. Jérôme, *Epist.*, cviii, *Epitaphium Paulæ*, n. 31, *P. L.*, t. xxii, col. 905.

Saint Augustin expose la croyance de l'Église : « La justice des martyrs est parfaite; ils ont acquis la perfection dans leur passion. Aussi l'Église ne prie-t-elle point pour eux; elle prie pour les autres fidèles défunts, elle ne prie pas pour les martyrs. Ils sont sortis de ce monde si parfaits, qu'au lieu d'être nos clients, ils sont nos avocats. » *Serm.*, cclxxxv, n. 5, *P. L.*, t. xxxviii, col. 1295. Cf. *Serm.*, clix, n. 1, *ibid.*, col. 868 : *Injuria est pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari.*

Cette distinction entre défunts et martyrs ne s'était pas toujours faite; mais elle était désormais passée dans la discipline ecclésiastique. Tous les fidèles, en effet, prient la Vierge et les saints; cf. Paulin de Nole, *P. L.*, t. lxi, col. 577, col. 462-464, col. 642; Maxime de Turin, t. lvii, col. 466, 674, etc.; Grégoire le Grand, t. lxxvii, col. 102, 391-392; Grégoire de Tours, t. lxxi, col. 562, 781, 799-800, 991-992.

Affirmations bien significatives de la croyance des Églises, mais qui tombaient à faux quand elles s'adressaient à des hommes comme Vigilance, qui mettaient en doute cette foi commune. Contre lui, saint Jérôme (406) se met en frais de raisonnements : « Vous dites dans votre livre : durant notre vie nous pouvons prier les uns pour les autres; mais, quand nous serons morts, personne ne verra exaucer sa prière pour un autre; et la principale raison [que vous en donnez], c'est que les martyrs (Apoc., vi, 10-11) n'ont pu obtenir que leur sang fût vengé. » Il rétorque l'argument : « Si les apôtres et les martyrs encore prisonniers dans cette chair peuvent prier pour les autres, alors qu'ils doivent être encore soucieux pour eux-mêmes, combien plus prieront-ils maintenant qu'ils sont couronnés, victorieux, triomphants? » *Cont. Vigilantium*, c. vi, *P. L.*, t. xxiii, col. 344. Il cite comme prière des saints : Ex., xxxii, 30 sq. et Act., xxvii, 37. Mais il trouve dans l'Ancien Testament le texte désolé de l'Ecclésiaste, ix, 9, qu'il éclaire par ceux du Nouveau : Joa., xi, 11; I Thess., iv, 13. Dans son commentaire sur ce livre (vers 390), il avait noté plus exactement : « Avant l'arrivée du Christ, les saints eux-mêmes étaient enfermés aux enfers. Mais, après la résurrection du Seigneur, ils n'y sont point retenus, comme l'atteste l'Apôtre quand il dit : Il est mieux pour moi de mourir et d'être avec le Christ. Phil., i, 23. » *P. L.*, t. xxiii, col. 1141. Vigilantius aurait-il mis en doute l'immortalité des âmes? c'est invraisemblable : saint Jérôme lui prête pourtant des arrière-pensées matérialistes : « Les martyrs, vous les donneriez pour un peu comme morts; en quoi vous blasphémez; lisez donc l'Évangile : Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants (Matth., xxii, 32). » Plus efficace est le recours à la tradition de l'Église universelle, de l'Église romaine en particulier, *loc. cit.*, col. 361.

3° *Intercession des saints.* — Beaucoup moins claire que l'invocation aux martyrs, qui était une pratique donnée par la tradition, était la question théologique du pouvoir d'intercession des saints au ciel.

1. *Ses limites.* — Les premiers théologiens du ive siècle, débordés peut-être par la confiance exagérée de leurs ouailles, ont voulu poser des limites à cette puissance supra-terrestre. L'évêque de Poitiers, saint Hilaire († 366), les prévient que le secours des saints, pour précieux qu'il soit, n'est pas comparable à celui de Dieu, et ne peut compenser notre mauvaise conduite. *In ps. cxxiv*, *P. L.*, t. ix, col. 682. Au reste, les saints ne peuvent point nous passer leurs mérites personnels. Ce qui est admissible, c'est que les saints, par leurs prières et leurs exemples, nous engagent à acheter au Seigneur de quoi garnir nos lampes. *In Matth.*, c. xxvii, *P. L.*, t. ix, col. 1061-1062. Il n'y a rien que de très orthodoxe dans cette réserve, dont les réformateurs ont fait une objection.

Le secours des anges eux-mêmes — puisque les docteurs du ive siècle tiennent à mettre ceux-ci au-dessus des martyrs — leur secours n'est pas infaillible, note saint Ambroise : « Cherchons-donc pour médecin quelqu'un des anges. Mais comment pourront-ils me protéger du péché, puisque le premier d'entre eux, l'archange Lucifer, n'a pas pu se garder de pécher? » *In Lucam*, *P. L.*, t. xv, col. 1717. Pareillement les apôtres et les martyrs ne sont que des intercesseurs pleins de bonne volonté pour nous. Cf. *De viduis*, ix, 55, t. xvi, col. 251; *Epist.*, xxxv, *ibid.*, col. 1024. La

prière des saints se heurterait sans fruit à notre mauvaise volonté. Jean Chrysostome avait bien quelquefois exagéré, dans le feu du discours, l'efficacité de leur intercession : « Prions ces saintes, pour qu'elles soient nos patronnes. Elles ont eu un grand crédit près de Dieu, de leur vivant, et même après leur mort, surtout après leur mort. Maintenant en effet elles portent les stigmates du Christ; et, montrant ces stigmates, il n'y a rien qu'elles ne puissent obtenir de Dieu. » *Hom. in SS. Berenicen et Prosdocen*, n. 7, *P. G.*, t. L, col. 640. L'orateur avait dit cela un jour de fête, devant l'assemblée des pèlerins; mais, dans ses cours de religion à ses fidèles d'Antioche, il fait plus de réserves : « Si nous étions négligents nous-mêmes et que nous mettions toute notre espérance de salut dans les saints, leur secours ne nous apporterait rien de plus, non point que les justes en soient moins puissants pour cela, mais parce que notre paresse personnelle nous aurait trahis... » *In Gen.*, hom. XLIV, 1, *P. G.*, t. LIII, col. 407. Sages paroles que tous les prédicateurs devraient méditer.

Mais pourquoi Dieu se sert-il ici-bas des anges et des saints pour nous secourir? Saint Hilaire avait déjà répondu : « Leur intercession, ce n'est pas la nature divine qui en a besoin, mais bien notre faiblesse : ils ont été envoyés, en effet, « pour ceux qui doivent hériter le salut » (Hebr., I, 14). Dieu n'ignore certes rien de ce que nous faisons; mais notre faiblesse, pour demander et pour mériter, sent le besoin du ministère de leur intercession spirituelle. » *In ps. CXXIX*, ℣. 7, *P. L.*, t. IX, col. 722.

2. *Ses conditions.* — Comment néanmoins les anges et les saints connaissent-ils les besoins particuliers des hommes? Car il n'y a pas lieu de distinguer, après les protestants, entre les besoins généraux de l'Église et ceux des fidèles en particulier : « Il est manifeste, à qui examine les textes des saints Pères sur l'intercession des saints, qu'ils parlent, non seulement de l'Église, mais de chaque cité et même des personnes particulières, comme le reconnaissent certains réformés, et plus spécialement Pearson, parmi les anglicans. » Trombelli, *De cultu sanctorum*, diss. III, c. XXXIV, n. 2, t. III, p. 211. Pour les saints anges, une réponse générale était assez facile, puisqu'ils sont « députés à notre salut », Hebr., I, 14; cf. S. Hilaire, *loc. cit.* Mais pour les martyrs défunts, il faut avouer que la question était bien abstraite et étrangère aux préoccupations des docteurs du IVe siècle. Plusieurs Pères grecs ont même inséré dans leurs panégyriques de ces phrases dubitatives toutes faites qui étaient de tradition dans les oraisons funèbres. Cf. Grégoire de Nazianze, *In Julianum*, début; *Orat. in sororem suam*, fin. D'autant qu'ils avaient pour eux certains textes de l'Ancien Testament (Job, IV, 21; Eccle., IX, 5; Is., LXVII, 16; IV Reg., XXII, 20). Notons pourtant que les Pères parlent ici de leurs amis défunts et que, dès qu'ils traitent des martyrs reconnus, ils se montrent au moins circonspects : « Si vous tenez compte de nos affaires, dit le même Grégoire de Nazianze, et si les âmes saintes reçoivent de Dieu comme récompense le privilège de connaître nos besoins, recevez donc notre prière... » *Loc. cit.*

Les solutions plus précises qu'ils donnent n'ont souvent que la valeur de pieuses hypothèses. Saint Ambroise assimile sans explication les martyrs aux anges protecteurs : *Sicut angeli præsunt, ita et hi qui vitam meruerint angelorum. In Lucam*, l. VIII, 96, *P. L.*, t. XV, col. 1794; cf. S. Hilaire, *In ps. CXXIV*, 6, *P. L.*, t. IX, col. 682.

Saint Jérôme, lui, avait besoin de répondre aux difficultés de Vigilantius : « Les âmes des apôtres et des martyrs, disait celui-ci, ne peuvent s'éloigner de leurs tombeaux. Comment pourraient-elles se rendre présentes là où elles le désirent? Elles sont, en effet, enfermées dans les Champs-Élysées. » Cf. *Cont. Vigilant.*, *P. L.*, t. XXIII, col. 357. Là-contre, il fallait à l'apologiste des références positives : il crut en trouver une dans l'Apocalypse, XIV, 4 : « Les martyrs suivent l'Agneau partout où il va. Or, si l'Agneau est partout, on peut considérer que ceux qui sont auprès de l'Agneau sont partout présents. » *Cont. Vigilant.*, c. VI, col. 345. Cette solution semble avoir eu du succès chez les écrivains grecs du Ve et du VIe siècle; on la trouve exposée dans des œuvres mises sous le nom des grands docteurs, par exemple *De vera virginitate, inter opera Basilii*, n. 29; *Quæstiones ad Antiochum*, q. XI, *inter opera Athanasii;* Sévérien de Gabala, *Serm.*, VI, *De mundi opificio*, n. 10, *inter opera Chrysostomi.* C'était aussi l'image que s'en font, parmi les Latins, des poètes comme saint Paulin de Nole et Prudence, *Peristephanon, hymn. I in Hemeterium*, v. 30; *Hymn. II in laudem Eulaliæ*, v, 213; *Hymn. VIII in Cassianum*, v, 95.

En somme, les saints connaîtraient nos prières par une propriété des esprits bienheureux, sinon par une faculté naturelle des âmes séparées, comme l'explique saint Ambroise : « Si durant le repos de la nuit, attachées encore aux liens du corps, les âmes peuvent percer des secrets profonds, combien plus les voient-elles avec leurs sens éthérés et délivrés des taches corporelles? » *Oratio de morte Satyri*, n. 73, *P. L.*, t. XVI, col. 1335.

Le problème apparaît plus complexe à saint Augustin qui se le pose *ex professo, De cura pro mortuis gerenda*, c. XVI, *P. L.*, t. XL, col. 607 sq. Ses solutions, qui méritent par conséquent une attention spéciale, sont encore celles entre lesquelles les théologiens ont à choisir. « Bien que cette question passe les forces de mon intelligence, on me demande comment les martyrs viennent en aide à ceux — le fait est bien certain — qu'ils secourent. Est-ce que, par eux-mêmes, ils sont présents en un même moment en plusieurs lieux très distants, soit là où sont leurs tombeaux, soit loin d'eux, partout où nous les sentons agissants? Ou bien, dans le lieu convenant à leurs mérites, et donc loin de toute relation avec les mortels, est-ce qu'ils prient en général pour les besoins de ceux qui les supplient comme nous prions, nous, pour les morts, auxquels nous ne sommes point présents et dont nous ignorons le lieu et les actes? Alors ce serait le Dieu tout-puissant et omniprésent qui, par le ministère des anges, répandus partout, distribuerait les secours aux hommes comme il le jugerait équitable. » Le saint docteur ne récuse pas ces réponses philosophiques; mais il sent qu'elles ne répondent pas entièrement à l'idée confuse que se font les dévots de leur communion avec les martyrs : aussi en avait-il, à la page précédente, proposé deux autres : « Ils peuvent aussi apprendre quelque chose des anges, qui président aux affaires d'ici-bas, selon que Dieu le juge bon... Ils peuvent enfin connaître de nos actes, ce qui leur est nécessaire par une révélation de l'Esprit de Dieu, comme les prophètes le recevaient de leur vivant. » *Loc. cit.*

Ce ne sont pas là, on le voit, des systèmes bien arrêtés; on pourrait y ajouter encore celui d'une révélation du Christ à ses martyrs, dont parle une fois saint Paulin de Nole :

Te teneo; tu scis ubi sint, lumine Christi
Cuncta, et operta vides, longeque absentia cernis,
Et capis includente Deo, quo cuncta tenentur.
In natali D. Felicis. Poema VI, 291.

Ce dernier non plus n'est pas très sûr de son explication, et il en donne une autre : les saints sont en Dieu et voient en lui toute la création! C'est l'amorce de cette dernière hypothèse que saint Grégoire le Grand mettra en circulation : « Ceux qui voient de

l'intérieur la clarté du Tout-Puissant, croyons-le bien, rien n'est en dehors pour eux, ils n'ignorent rien! » *Moralia in Job*, l. XII, c. xiv et l. II, c. iii, *P. L.*, t. lxxv, col. 995, 556; cf. *Dialogorum*, l. IV, c. xxxiii, t. lxxvii, col. 373.

Saint Augustin, retournant cette question, qui lui tient à cœur, étudie ailleurs, non plus la connaissance, mais l'assistance des saints : si le fait en est incontestable, il avoue que le pourquoi et le comment en sont mystérieux. Il y voit bien une première raison providentielle : Dieu veut donner gain de cause à ses martyrs, qui ont donné leur vie pour affirmer la vie éternelle. *De civ. Dei*, l. XXII, c. ix, *P. L.*, t. xli, col. 770. Le processus nous est inconnu, soit; mais le dogme de la vie éternelle en est confirmé et aussi celui de la communion des saints et de l'unité de Dieu : *eos non deos esse nostros, sed unum Deum habere nobiscum. Loc. cit.*, c. x. Dès lors, il faut laisser à Dieu le choix des miracles qu'il opère par tel ou tel saint. A Nole et à Milan, il se fait des miracles. L'Afrique aussi n'est-elle pas remplie de tombeaux de martyrs? Et cependant nulle part, à notre connaissance, il ne s'y passe de telles merveilles. Mais, comme le dit l'Apôtre, *non omnes sancti habent dona curationum, nec omnes habent judicationem spirituum;* ainsi Dieu n'a pas voulu que les miracles se produisent à toutes les *memoriæ* des saints : c'est lui qui les distribue à chaque saint comme il veut. Cette réflexion ouvre le champ à la dévotion aux patrons spéciaux qui fleurira au Moyen Age.

3. *Son fondement : la communion des saints.* — Pourquoi les martyrs sont-ils si empressés à nous secourir? Parce qu'ils sont devenus, dit l'*Ambrosiaster*, les débiteurs de leurs dévots; « parce que, dans l'occasion, les saints ont subi l'indigence pour le profit d'un grand nombre; alors les croyants ont dû subvenir aux besoins des saints. Et maintenant ceux-ci, au ciel, où ils sont riches, communiquent aux fidèles de la terre, pauvres [de mérites] : ils leur rendent la pareille pour leurs anciens services. *Ut fiat æqualitas*, dit saint Paul : en ce temps les fidèles servent les saints (du ciel?); qu'on leur rende l'équivalent un jour, parce qu'ils ont fait des saints leurs débiteurs. » *In II Cor.*, viii, 14, *P. L.*, t. xvii, col. 309. Mais il y a une condition préalable : c'est d'imiter leurs vertus. Il est bien clair que celui qui veut voir exaucer ses prières doit imiter la vie des saints. Se souvenir des saints, communier à eux, c'est imiter leurs actions.

La même notion de solidarité est mise en pleine valeur par un docteur si familiarisé avec la pensée de saint Paul qu'il est assuré de ne pas la déformer, même quand il la dépasse : « Dans le corps du Christ, nous sommes les pieds, les martyrs sont la tête. Mais la tête ne peut pas dire aux pieds : « Je n'ai pas besoin de « vous! ». Ils sont, eux, des membres glorieux; mais l'excellence de leur gloire ne les rend pas étrangers à l'union qui règne entre eux et les autres parties du corps : ils tirent en effet le plus beau de leur gloire du fait qu'ils n'ont pas rompu les liens qu'ils ont avec nous. L'œil aussi est bien plus brillant que tout le reste du corps; cependant, s'il garde sa gloire, c'est tant qu'il n'est pas séparé du reste du corps. » S. Chrysostome, *Sermo in S. Romanum*, i, 1, *P. G.*, t. l, col. 606. Saint Basile préfère mettre cette communion en dépendance de l'Esprit-Saint : « Tous les membres constituent un même corps du Christ dans l'unité de l'Esprit, et tous doivent communiquer les uns aux autres le bienfait des charismes divins. » *De Spiritu Sancto*, xxvi, 61, *P. G.*, t. xxxii, col. 180; cf. *Epist.*, xl, cxxxviii, etc... Saint Hilaire de même, *In psalm. li*, 3; *cxliv*, 5; *cxlvii*, 2; et saint Ambroise, *Epist.*, xxxv, xxxix, cviii. Saint Augustin voit cette communauté comme la Cité de Dieu. « La confession de foi, pour procéder avec ordre, devait unir à la Trinité l'Église, comme la maison à l'habitant, à Dieu son temple, et la cité à son fondateur. Cité qu'il faut ici prendre dans sa totalité, qui comprend non seulement l'Église qui voyage sur la terre, mais aussi celle qui, toujours, au ciel, depuis sa fondation, adhère à Dieu, et qui vient en aide comme elle le doit à sa partie voyageuse. » *Enchiridion*, c. lvi, 15, *P. L.*, t. xl, col. 258. Voir Communion des saints, t. iii, col. 440.

4° *Imitation des saints.* — C'est un devoir qui n'a jamais été oublié des docteurs de l'Église. Il supposait naturellement une certaine similitude entre la situation des saints et celle des fidèles contemporains et une certaine initiation à l'égard de ces vertus des saints. Aussi les saints de l'Écriture, beaucoup plus que tant de martyrs inconnus, ont été donnés en exemple. Abraham, par exemple, pour sa foi, Joseph pour sa chasteté. Ainsi Origène, *In Job*, l. I, à qui fait écho saint Ambroise : *De Joseph*, c. i, *P. L.*, t. xiv, col. 642. Saint Basile, écrivant à son ami Grégoire de Nazianze, est plus précis encore, sur l'utilisation, non seulement des Livres saints, mais des *Passiones* et des panégyriques qui commençaient à se répandre. *Epist.*, ii, *P. G.*, t. xxxii, col. 228. Saint Jean Chrysostome, termine la plupart de ses panégyriques par une exhortation morale : « Ne nous contentons pas d'écouter, imitons! Il ne faut pas honorer les saints en paroles, mais en actes, et que les belles choses que nous disons ne soient pas déflorées par notre conduite. » *Hom. in Barlaam*, *Hom. in Lucianum*, *Hom. de sanctis martyribus*, *Hom. in martyres*, *P. G.*, t. l, col. 680, 526, 647, 663, etc. Pour lui, toute une partie de l'Ancien Testament est écrite en vue de susciter l'imitation, mais les saints du Nouveau Testament sont encore plus éloquents, *In Isaiam*, i, 1, *P. G.*, t. lvi, col. 13. Quand il ne savait rien de précis sur leur compte, il développait des lieux communs sur la patience et la vie éternelle : cf. S. Jean Chrysostome, *Homil. in S. Philogonium*. Et l'orateur constate qu'à ce titre, les nouveaux saints sont plus intéressants que les anciens. *Homil. in SS. Juventinum et Maximinum*, *P. G.*, t. l, col. 571. Il faut attendre que les martyrs anciens s'adjoignent les phalanges des évêques et des moines. Alors Isidore de Péluse recommandera l'imitation de leurs vertus. *Epist.*, i, 189, *P. G.*, t. lxxviii, col. 304.

En Occident, c'est saint Augustin qui le fait avec prédilection. « Si nous aimons les saints, imitons-les. Les saints martyrs ont suivi Jésus-Christ jusqu'à répandre leur sang, jusqu'à souffrir à son exemple les plus cruels tourments. Les martyrs, oui, mais ils ne sont pas seuls; après eux, le pont n'a pas été coupé; la source [de la sainteté] n'a pas été tarie... Il y a dans le jardin du Seigneur, non seulement les roses des martyrs, mais les lis des vierges, les lierres des époux, les violettes des veuves... Apprenons donc — de ces nouveaux saints — comment, sans affronter les souffrances du martyre, un chrétien doit imiter Jésus-Christ. » *Serm.*, iii, *In S. Laurentium*, *Serm.*, cciv, n. 2, *P. L.*, t. xxxviii, col. 1395. Les exemples des saints sont la monnaie de l'exemple du Christ; et ces exemples sont à la portée de chacun. Voir le très beau développement du sermon cccvi, *P. L.*, t. xxxviii, col. 1405.

Saint Ambroise, comme saint Augustin, avait bien noté que les exemples des saints nous redisent ceux du Christ; mais l'un et l'autre font remarquer que les actes et les sentiments de l'Homme-Dieu sont moins accessibles que ceux de nos frères, les saints. Saint Césaire d'Arles, à qui sans doute il faut attribuer le sermon que le bréviaire donne sous le nom de saint Augustin, dit également : « Les vrais dévots des martyrs sont ceux qui suivent leurs exemples. Car les solennités des martyrs sont des exhortations au mar-

tyre : de sorte qu'il ne faut pas trouver pénible d'imiter ceux que nous trouvons agréable de célébrer. Chaque fois que nous célébrons les solennités des saints martyrs, nous comptons bien, par leur intercession, obtenir du Seigneur des avantages temporels; mais il ne faut pas oublier qu'en imitant les martyrs ce sont des avantages éternels que nous mériterons. » Cette page bien connue montre donc la relation inséparable entre le culte d'honneur et le devoir d'imitation. *P. L.*, t. XXXIX, col. 2161; cf. col. 2158.

5° *Synthèse de la doctrine chez les derniers Pères.* — Le culte des saints qui apparaissait à saint Hilaire ou à saint Augustin comme un à-côté, presque une excroissance de la religion, excroissance légitime dont saint Jérôme et saint Cyrille d'Alexandrie avaient dû défendre le principe et les manifestations, ce culte fait désormais un ensemble de pratiques accessibles au peuple. Les Pères des derniers temps de l'empire l'aperçoivent mieux et en donnent la synthèse.

Saint Léon, qui assista au triomphe du culte des saints dans toutes les Églises de la chrétienté, est aussi net que possible sur leurs prérogatives et leurs services, doctrine qu'il appuie sur l'Écriture sainte et sur la tradition ecclésiastique : « Maintenant notre bon pasteur [saint Pierre], exécute l'ordre du Seigneur (Luc., XXII, 32) : il nous confirme par ses exhortations, et ne cesse de prier pour nous, afin qu'aucune tentation ne nous abatte. » *Serm.*, III, *P. L.*, t. LIV, col. 146. « Comme nous l'avons nous-mêmes éprouvé, et comme nos ancêtres l'ont approuvé, nous croyons avec confiance qu'au milieu de toutes les peines de cette vie, nous serons aidés toujours pour obtenir la miséricorde de Dieu par les prières de nos protecteurs particuliers », les saints apôtres. *Serm.*, LXXXII, *De SS. Petro et Paulo*, col. 428. L'idée d'un patronage spécial des saints est chère à saint Léon, qui en avait senti la réalité lors de l'invasion de Genséric. Mais, la prière des saints ne dispense point de l'effort personnel, leurs mérites donnant une intime efficacité d'encouragement à leurs exemples et à leurs enseignements, les saints possédant ainsi, dans le corps mystique du Christ, une double influence vitale, externe et interne, pour ainsi dire. « Leur protection nous a été ménagée par Dieu pour encourager notre patience et confirmer notre foi... De cette façon, si nos propres péchés nous accablent, les mérites des apôtres nous donnent la force de nous relever, par Jésus-Christ Notre-Seigneur. » *Loc. cit.* Bien plus, comme dans un champ fertile, les apôtres, « ces grains de choix de la divine semence, quelle magnifique moisson de milliers de martyrs n'ont-ils pas produite! Et ceux-ci, à l'envi des premiers, ont multiplié le peuple fidèle... Ainsi, dans toutes les fêtes de saints, sans exception, il faut faire remonter notre joie reconnaissante jusqu'à ces pères de notre foi à qui la grâce de Dieu a donné, entre tous les membres de l'Église, cette place éminente, d'être comme les deux yeux de ce corps dont le Christ est la tête! Sur leurs mérites et leurs vertus particulières, il n'est pas nécessaire de s'attarder, puisque tous ces saints travaillent à la même œuvre ». *Loc. cit.* Telle est, largement traduite sur le texte de saint Léon le Grand, cette doctrine catholique de la vénération des saints, si compréhensive qu'elle unit harmonieusement la dévotion spéciale aux patrons locaux, au grand courant du culte chrétien le plus authentique, et qu'elle équilibre la confiance tranquille dans le secours des apôtres par les efforts personnels pour suivre leurs conseils et leurs exemples. On peut lire les sermons de Maxime de Turin, *P. L.*, t. LVII, col. 166 et 674; les récits de Grégoire de Tours, *P. L.*, t. LXXI, col. 562, 781, 799-800, 991-992.

Saint Grégoire le Grand a beaucoup fait pour le culte des saints et ses « Dialogues » ont malheureusement donné licence à tant d'hagiographes postérieurs d'ajouter toute espèce de merveilles à leurs *Vitæ*. Plus que ses prédécesseurs peut-être, il accentue l'importance de l'intercession des saints : « Faites-en, frères très chers, vos patrons dans l'affaire de votre jugement, que vous subirez devant le juge sévère. Prenez-les comme défenseurs en ce jour si terrible... Voici que Jésus, le juste juge, va venir, avec l'appareil épouvantable des anges et archanges qui l'accompagnent. Dans cette assemblée, notre cause sera discutée, et cependant nous ne recherchons pas tout de suite d'avocats qui prennent alors notre défense. Ils sont là, ce sont les saints martyrs : ils veulent être priés, et ils cherchent, pour ainsi dire, à être cherchés. Demandez-les donc pour auxiliaires de votre prière. » *Hom.*, XXXII, *in Evangel.*, n. 8, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1240. Ce recours est toujours fructueux, *P. L.*, t. LXXVII, col. 102, 391, 392. Il y a, dans ces paroles et beaucoup d'autres semblables du pieux pontife, une tendance à exagérer la nécessité du culte des saints. On a vu plus haut sa théorie sur la connaissance des saints.

Parmi les Pères grecs, citons Jean Damascène, cf. art. RELIQUES, col. 2348-2349. Le docteur grec, à l'encontre de quelques autres de son temps, marque bien le caractère relatif et théocentrique du culte : « Nous vénérons les saints à cause de Dieu, parce qu'ils sont ses serviteurs, ses enfants et ses héritiers, des dieux par participation, les amis du Christ, les temples vivants du Saint-Esprit. Cet honneur rejaillit sur Dieu qui est honoré dans ses serviteurs et, à cause de cela, nous comble de bienfaits. » *De fide orthodoxa*, *P. G.*, t. XCIV, col. 1161. C'est un culte relatif, au sens de culte subordonné à celui de Dieu, à qui seul est due vraiment l'adoration : « A aucune créature on ne doit l'adoration, προσκυνεῖν, si ce n'est à la seule nature divine. » Cependant, un peu plus loin, il admet pour les saints la προσκύνησις τιμητική, réservant à Dieu, après saint Augustin et saint Cyrille d'Alexandrie, la λατρεία : « προσκυνήσωμεν καὶ λατρεύσωμεν, le seul Créateur et Démiurge, Dieu, étant seul adorable par nature. Adorons aussi, προσκυνήσωμεν, la sainte Mère de Dieu, non comme Dieu, mais comme mère de Dieu selon la chair. Adorons encore, προσκυνήσωμεν, les saints, à titre d'amis élus de Dieu, qui ont obtenu leur entrée près de Lui. » *De imaginibus*, orat. III, c. XL-XLI, *P. G.*, t. XCIV, col. 1356-1357. Relatif en ce sens, le culte s'adresse pourtant aux saints eux-mêmes, parce qu'ils sont vivants au ciel et « sont les patrons du genre humain tout entier ».

6° *Les liturgies du IVe au VIIe siècle.* — Elles nous présentent une synthèse assez complète de la doctrine, en même temps que l'expression officielle de la prière. Des liturgies du IVe siècle nous n'avons pas beaucoup de textes, mais ils nous disent du moins la place qu'elles faisaient au culte des saints et le sens général de l'invocation.

1. *A la messe.* — En Orient, les plus archaïques de ces liturgies gardent encore, dans la prière aux martyrs, quelque réminiscence de l'anniversaire funèbre : ainsi dans le livre VIIIe des *Constitutions apostoliques*, dans la messe (dont on n'a pas encore retrouvé la source), on semble prier après l'anamnèse pour les martyrs : « Nous vous offrons pour tous les saints qui vous ont plu depuis l'origine, pour les patriarches, les prophètes, les justes, les apôtres, les martyrs, les confesseurs, les évêques, les prêtres, les diacres... les laïques et tous ceux dont vous savez les noms. » VIII, XII, 43. Cependant, à l'instant d'après, le diacre donne une formule plus nuancée dont la source doit être moins ancienne : « Prions pour cette Église et pour le peuple... Souvenons-nous des saints martyrs, pour que nous devenions dignes de participer à leur combat. » XIII, 4-6.

Voici les constitutions relatives au sanctoral : « Aux

jours des apôtres, que ce soit fête : car ils furent vos docteurs dans le Christ et ils vous ont donné le Saint-Esprit. Au jour d'Étienne, premier martyr, fête également, ainsi qu'aux jours des autres martyrs, qui ont préféré le Christ à leur propre vie. » C. XXXIII, 8, 9, dans Cabrol, *Mon. liturg.*, t. I *b*, p. CXVI-CXVII. Il prescrit de prier chaque jour « le Dieu des esprits », c. XXXVIII, 4, et « le Dieu de tous les saints », c. XL, 3; il fait demander à Dieu de « conduire les âmes des défunts dans la région des saints », « d'envoyer au-devant d'elles des anges favorables et de les placer dans le sein des patriarches, des prophètes et de tous les apôtres qui lui ont plu depuis le commencement ». C. XLI, 2, 5, *loc. cit.*, p. CXIX. Mais il ne prie pas les saints eux-mêmes. Cet amalgame liturgique répond bien à l'état transitoire que nous imaginons dans la liturgie antiochienne du IVe siècle.

Il y avait, dans de pareils services liturgiques, des flottements dont la piété des fidèles s'accommodait peut-être, mais dont les évêques soucieux de faire concorder leur prière à la doctrine désormais fixée ne pouvaient souffrir l'incohérence. Ainsi Sérapion, évêque de Thmuis, rédigea vers 350 un *euchologe* et en particulier une anaphore où la prière pour les saints est sans doute omise, mais tout autant l'invocation aux saints : reprenant après l'anamnèse, une commémoration analogue à celle des *Constitutions*, il ne parle plus que des défunts. Cf. H. Leclercq, *Monumenta eccl. liturgica*, t. I *b*, introd., p. CLXXVIII. Autant le souvenir des anges est accentué chez Sérapion, autant celui des martyrs y est discret, s'il s'y trouve.

Les autres anaphores égyptiennes du IVe siècle sont encore plus exubérantes pour les saints anges, *loc. cit.*, p. CLXIX et CCXXXIII sq., et Swainson, *Greek liturgies*, p. 48-49; mais elles font aussi une place d'honneur aux saints, qui sont nommés désormais à part des évêques et des empereurs. Bien que les liturgies usuelles de Syrie et d'Asie Mineure, et les liturgies byzantines de saint Basile et de saint Jean Chrysostome ne soient plus conservées dans leur texte primitif, on ne peut douter qu'à la fin du IVe siècle, elles ne fissent déjà la commémoration séparée des saints et des saintes. Cyrille de Jérusalem rappelait que, dans la liturgie, on faisait mémoire « d'abord des patriarches, des prophètes, des apôtres, des martyrs afin que Dieu par leurs prières et leurs bons offices accueille nos demandes ». *Cat. myst.*, V, 9, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1116.

Rien d'étonnant qu'ayant ainsi donné son tribut d'hommages aux saints dans sa propre liturgie, saint Basile trouvât celle de Grégoire le Thaumaturge († 270) « archaïque et inachevée : on n'a voulu rien ajouter, ni une pratique, ni une parole, ni un rite mystique à ceux qu'il avait laissés à son Église ». S. Basile, *De Spiritu Sancto*, c. XXIV, n. 74. Mais on était loin désormais de cette discrétion : une anaphore grecque du Ve siècle se reconnaît à la complication progressive des énumérations d'anges et de saints. Cf. l'anaphore de Timothée, *Revue bénédictine*, 1936, p. 182. Si le culte des saints ne devient pas plus fervent, l'expression devient plus verbeuse, en respectant néanmoins la subordination des saints à Dieu.

Pour l'Occident, nous n'avons aucune anaphore de cette époque reculée; mais on y trouve une autre manière d'honorer les saints. Saint Augustin est le témoin de la longue tradition africaine de nommer les martyrs à la messe : « Dans le sacrifice que nous offrons sur ces autels, leurs noms sont prononcés en leur lieu, comme étant ceux d'hommes de Dieu qui ont vaincu le monde en son nom. Mais ils ne sont pas invoqués par le prêtre qui offre le sacrifice (bien plutôt par le diacre qui lit les diptyques); car c'est à Dieu, non à eux qu'il l'offre; il est prêtre de Dieu, non des martyrs. Quant au sacrifice, comme c'est le corps même du Christ, il ne leur est point offert à eux, attendu qu'ils sont eux-mêmes ce corps. » *De civitate Dei*, l. XXII, c. X, *P. L.*, t. XLI, col. 764. Cette raison, qui n'est pas dans la liturgie, mais dans le système d'Augustin, devra être examinée bientôt. La liturgie romaine a aussi ses diptyques. Quelle que soit la place et donc le sens premier de ce mot *communicantes*, qui se rapporte peut-être — par delà le *Memento* des vivants d'insertion plus récente — aux personnes nommées encore à la fin de notre prière *Te igitur*, il est évident que les saints martyrs sont les seuls par qui le Canon romain se soit laissé pénétrer : il leur offre notre vénération : *Communicantes et memoriam venerantes imprimis gloriosæ semper virginis Mariæ... sed et beatorum apostolorum ac martyrum tuorum...* Au VIe siècle, une seule invocation ne suffira plus : c'est sans doute à cette époque que la liturgie accueillit notre seconde liste, celle qui suit le *Nobis quoque peccatoribus*, dont la série est beaucoup plus cosmopolite que la première et plus hétérogène, puisqu'elle admet les vierges martyres dont le formulaire est plus hiératique : *cum tuis sanctis apostolis et martyribus, cum Joanne, Stephano, Matthia, Barnaba, Ignatio...* Beaucoup de ces saints n'ayant pas même leur sanctuaire à Rome, on les a énumérés pour compléter la liste locale, qui semblait incomplète. Après le *Pater*, de même, saint Grégoire ajoutera le nom de son cher saint André à ceux des apôtres Pierre et Paul. Les liturgies gallicane, mozarabe et celtique avaient aussi, depuis le Ve siècle, leurs diptyques des saints martyrs et confesseurs, ceux-ci prenant une place jusque-là réservée à leurs aînés des persécutions.

Voici maintenant une autre marque de vénération moins austère : on chante les saints; ou plutôt, n'anticipons pas, on chante Dieu en ses saints, mais dans les alentours de l'acte sacrificiel : à l'avant-messe, dès le IVe siècle, la *schola cantorum* chante le graduel tiré des psaumes de David; au siècle suivant, à tous les moments où le sacrifice fait une pause, par suite des déplacements de l'assistance, à l'introït, à l'offertoire et à la communion, se chante quelque antienne empruntée à la sainte Écriture. Ces innovations se développent du Ve au VIe siècle. Au début, les chants de l'antiphonaire durent être peu variés et adressés exclusivement à Dieu; mais bientôt la gloire des saints y trouva son écho : *Te laudamus Domine... quem laudant prophetæ et apostoli*, chantaient les Milanais; en Sicile, c'est déjà un chant triomphal : *Gaudeamus omnes* (sainte Agathe); *Dilexisti justitiam* (sainte Lucie), etc... On n'a peut-être jamais fait remarquer que les anciennes messes stationales du carême ne font aucune allusion, dans leurs chants, aux saints dont on visite les églises; au contraire, parmi les six messes ajoutées par le pape Grégoire II (715-731), quatre au moins ont des chants en l'honneur des saints : saint Laurent, saints Côme et Damien, etc... De même, c'est une des messes complémentaires du Temporal, celle du samedi des Quatre-Temps de l'Avent, qui introduit dans l'antiphonaire la seule prière qui fût alors directement adressée à un saint : *Ave Maria*. Cette évolution des chants n'a rien que de très naturel, étant donnée l'évolution des idées : autrefois le sacramentaire léonien disait : *Tibi Domine festiva solemnitas agitur;* désormais on chante les saints triomphants, sans oublier le Dieu qui est en eux admirable.

A cette froide liste de noms et à ces chants presque impersonnels, on ajouta très vite, en certains pays, la lecture de leurs Actes au début de l'avant-messe : dès le IVe siècle, on le faisait en Afrique (S. Augustin, *Serm.*, XXXVII, n. 1; LI, n. 2; CCLXXVI, 1; CCCXV, n. 1, etc.), en Orient et dans les pays danubiens. Au Ve siècle, Rome adopta la même coutume (S. Léon, *Serm.*, *In Machabæos*, n. 1; *in S. Laurentium;* S. Gré-

goire, *Hom. in Evangel.*, III, 1; XI, 3; XXVIII, 3); mais on tint à écarter « les *Gesta martyrum* qui multipliaient les tourments et les confessions retentissantes, tels que ceux de saint Quiricus, de sainte Julitte et de saint Georges, qui ne sont pas lus dans l'Église romaine ». *Décret dit de Gélase.* En Gaule, à la fin du VIe siècle, Grégoire de Tours remarque que « les hommes frustes vénèrent avec plus d'attention les saints de Dieu dont on lit les combats ». *De gloria martyrum*, c. LXIV, *P. L.*, t. LXXI, col. 720. Beaucoup plus tardive fut l'introduction de ces lectures à l'office.

2. *Les parties variables de la messe.* — Quant aux collectes et aux préfaces latines des sacramentaires gallicans, wisigothiques et celtiques, du léonien et du gélasien, dont les embolismes parlaient des saints du jour, elles sont adressées au Père ou au Fils : la prière officielle se met ainsi en règle avec le plus essentiel caractère du culte des saints : en eux, elle honore Dieu. Toutes les préfaces, romaines, milanaises, gallicanes, wisigothiques, commencent par l'action de grâces à Dieu : *Vere dignum... Tuas enim Domine virtutes admiramur quotiens horum festa celebrantur. Sacram. léonien.* « Aucune de ces prières strictement liturgiques ne s'adresse à la sainte Vierge ni aux saints; il n'existe pas de messe de la sainte Vierge ou d'un saint dont la collecte, la préface ou la postcommunion constitue une seule exception à cette règle. Le culte des saints a pu prendre des proportions trop grandes qu'il a fallu restreindre; jamais la prière sacerdotale d'un office de saint n'a été adressée à l'autel au saint lui-même : elle s'adresse toujours à la sainte Trinité. » A. Molien, *La liturgie des saints*, p. 100. Pour l'intercession des saints, qui est formulée sans recherche théologique : *intercedente beato N., beati N. precibus, intercessionibus beatorum N. et N., eorum orationibus adjuvemur*, elle est subordonnée à la suprême intercession du Christ par la conclusion stéréotypée : *Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum*, et elle n'a qu'un but dernier, qui est de nous obtenir « l'indulgence de la bonté de Dieu » (postcom. des saints Félix et Simplicius), parce que Dieu est « apaisé par l'intercession des saints qui lui ont plu ». Dans les formules : *suffragantibus meritis* (S. Laurent, etc.), le mot *merita* n'a certainement pas le sens théologique que la scolastique lui a donné; de même le mot *patrocinium* a une acception quasi contraire à celle que lui donne volontiers la dévotion moderne; cf. les trois oraisons de la mémoire de saint Paul, au 22 février. Cependant l'intercession d'un saint caractérisé par certains mérites peut fort bien être invoquée pour des grâces appropriées. Enfin les exemples des saints sont proposés à l'imitation : *ut quorum gaudemus meritis, accendamur exemplis* : cette collecte à conclusion pratique des saints Gervais et Protais (19 juin) a été reprise plus tard pour le commun des martyrs, de même que celle de saint Eusèbe (14 août) pour le commun des confesseurs : *Deus qui nos... etiam actiones imitemur.* Les anciens sacramentaires cependant ne se sont pas mis en quête de précisions historiques : pour les saints de l'Évangile, comme saint Jean-Baptiste ou saint Jean l'Évangéliste, l'application morale était facile; pour d'autres, comme les saints Innocents et saint Laurent, l'austère sacramentaire grégorien glisse pour une fois dans le sens mystique; pour d'autres martyrs enfin, dont on ne connaissait pas encore les *Acta*, on s'est contenté du sens accommodatice, en jouant sur le nom des martyrs (saints Guy et Modeste, 15 juin). Se défiait-on de leurs actes? Du moins, même pour les plus connus, les missels romains se bornent à dire : *gloriosos martyres fortes in sua confessione cognovimus.* Ce n'est qu'à l'époque moderne que les collectes ont cherché à remplacer les leçons historiques, au grand détriment du style liturgique.

Les secrètes romaines des messes des saints apportent quelques nouveautés de doctrine, en même temps quelques difficultés, en mettant les saints en relation avec le sacrifice eucharistique ou plus simplement avec l'offrande des éléments du sacrifice. On peut interpréter dans ce dernier sens celles qui demandent que « les prières et oblations des fidèles deviennent agréables à Dieu à cause de la fête des saints » (saints Marius et Marthe, 19 janvier; cf. 22 février). Mais il faut bien appliquer à l'oblation eucharistique les expressions : *Hostias tibi, Domine, beati Lucii... dicatas meritis* (4 mars) qui peut s'entendre d'une suppléance de l'apport humain dans le sacrifice du Christ; et surtout celle-ci : *ut per hæc piæ placationis officia, et illum [sanctum Leonem] beata retributio comitetur* (11 avril). On a dit que cette messe de saint Léon, ajoutée aux sacramentaires du Ve siècle quelques années après la mort du grand pape, garderait une part des préoccupations qui inspiraient les messes des défunts. Ce n'est pas impossible. Voir une autre explication de dom Casel, *Mysterium und Martyrium*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. II, 1922.

3. *A l'office.* — En Orient, les fêtes des saints accueillirent très vite, dès le début du Ve siècle au moins, et avant les grands schismes, des pièces propres : les ménologes et les τυπικά de tropaires de l'office nocturne. Nous dirons un mot des plus anciens à propos de la prière aux saints; car ce sont les liturgies orientales qui ont fait la fortune de ce genre de prières, étranger aux liturgies latines jusqu'au VIIIe siècle.

Celles-ci connurent aussi des arrangements spéciaux de psaumes, puis des antiennes adaptées, enfin des répons et leçons propres aux saints dont on faisait la fête : on pense que ces parties propres étaient d'abord très courtes. Cf. *Regula S. Benedicti*, c. XIV : *In sanctorum festivitatibus qualiter vigiliæ agantur.* A Rome, les plus anciens de ces offices doivent être ceux des saints locaux : saint Pierre, saint Laurent, sainte Agnès. Mais à Milan, à Ravenne, à Arles et à Tolède cet *ordo officii* devait être bien différent et l'histoire ne peut même en être esquissée ici. En effet, non seulement l'office d'un saint était particulier à un diocèse; il était même spécial pour chaque église et les messes sanctorales pareillement étaient localisées. C'est ce qui explique que le sacramentaire léonien ait accumulé deux et quatre messes du même saint. Les messes d'un saint ne devinrent communes à une région qu'avec le sacramentaire de saint Grégoire au VIIe siècle, les offices encore plus tard : « Aux environs de 750, l'office des saints, maintenu jusqu'alors en dehors de l'office quotidien des basiliques urbaines, et fidèle en cela à sa tradition d'office cimitérial, s'est fait sa place dans l'office des basiliques. Cette place devait être d'abord petite à côté du grand office quotidien; plus tard il se fondit avec lui. » Batiffol, *Hist. du bréviaire romain*, p. 152.

En Occident, en effet, les offices propres que nous venons de mentionner, étaient encore excessivement discrets : les antiennes festivales étaient tirées des psaumes qu'elles annonçaient et quelques-unes seulement du IVe livre d'Esdras, de la *Revelatio Esdræ* ou d'autres Écritures apocryphes; et elles ont pu devenir sans changements nos communs des apôtres et des martyrs. Les répons de saint Pierre étaient empruntés tout simplement à l'Évangile; ceux de saint Étienne sont pris aux Actes des apôtres; ceux des martyrs romains sont extraits des plus belles pages de leurs actes. Seuls peut-être, à cette époque, les offices des vierges siciliennes, sainte Agathe et sainte Lucie, reproduisent des phases de leur martyre. En tout cela, ni titres excessifs, ni même invocations directes aux martyrs.

Il ne faut encore parler ni de litanies, ni d'hymnes

aux saints : jusqu'au VIIIe siècle, en effet, la *supplicatio litaniæ* dont parle saint Benoît est une liste d'intentions conclue par l'invocation *Kyrie eleison;* et les hymnaires de saint Césaire et d'Aurélien, comme celui de saint Benoît, ne contiennent qu'une douzaine d'hymnes « ambrosiennes » adressées à Dieu également. En Gaule et en Espagne, comme à Rome, les conciles et les papes interdisent de « chanter rien de poétique » dans les églises séculières (concile de Braga de 563). Ce n'est qu'au VIIe siècle que les hymnes sanctorales de Prudence et nos litanies des saints entreront, par les moines irlandais, dans l'usage liturgique de la Gaule et de la Germanie.

Mais au VIIIe siècle, on donna une place dans l'office de matines aux vies de saints et aux passions des martyrs. C'est sans doute à cette nouvelle discipline que se réfère le pape Hadrien, dans sa lettre de 794 à Charlemagne, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1284. Nous avons du reste une preuve directe de l'introduction des *passiones martyrum* dès le VIIIe siècle, dans l'*Ordo canonis decantandi in ecclesia sancti Petri*, où l'on prescrit : *tractatus, passiones martyrum et vitæ Patrum catholicorum leguntur*, ms. de Paris *3836* du VIIIe siècle. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. CI, n. 2. Quant aux leçons historiques, ce serait une erreur de croire que chaque fête de saints, aux Ve et VIe siècles, était comme aujourd'hui, accompagnée d'une légende de ce saint. D'aucuns prétendent même que « cette manie germa bien plus tard que le VIIIe siècle et ne s'épanouit qu'au XIIe et au XIIIe siècle ». Dom Chamard, *Les reliques de saint Benoît*, p. 64. Admettons que les passionnaires pléniers ne datent guère, en effet, que du XIIe siècle; mais, bien avant Charlemagne, on copiait pour l'office de nuit, et même, pour la messe, des séries aussi copieuses que possible d'*Acta* et de *Passiones* séparées. Le *Décret de Gélase*, pose des exclusions sévères contre certaines légendes apocryphes sur les apôtres et les martyrs : il y avait donc déjà l'usage et les abus. Cependant « les apôtres et saint Pierre lui-même n'ont eu pendant de longs siècles aucune légende liturgique. Quant aux saints confesseurs, une multitude innombrable ont reçu un culte public et parfois même assez étendu, avant qu'on ait songé à faire, pendant l'office divin, la lecture de leur *Vita* ». Dom Chamard, *ibid.*, p. 65.

7° *Objection : Les saints sont-ils les successeurs des dieux?* — C'est le titre d'un livre de P. Saintyves, [E. Nourry], 1907. L'auteur y dénonce le culte des saints comme une prolongation du paganisme idolâtrique. Cette objection n'aurait eu aucune vraisemblance à l'époque des persécution. A ses premières origines, la religion du Christ se garde pure de tout mélange et repousse tout ce qui eût pu obscurcir la notion du Dieu unique. « Mais, lorsque les fidèles cessèrent d'être une élite, l'Église dut se relâcher de sa sévérité, céder aux instincts de la multitude et accorder quelque chose aux idées polythéistes. Par l'introduction du culte des saints, elle ouvrit les barrières à un courant païen des mieux caractérisés. Il n'y a pas de différence essentielle, en effet, entre les saints de l'Église et les héros du polythéisme grec. Cf. Deubner, *De incubatione*, p. 57; Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien*, Berlin, 1896, p. 18; Maas, *Orpheus*, Munich, 1895, p. 244... Les héros, chez les Grecs, sont des mortels supérieurs au vulgaire par les dons qu'ils ont reçus des dieux... Ils disposent d'une partie de la puissance des immortels et il leur est donné d'intervenir efficacement dans les affaires humaines. » P. Saintyves, *op. cit.*

1. La première partie de cette thèse déborde le titre de cet article, puisqu'elle ne concerne pas tant le culte des saints que la personnalité et le rôle des saints dans le christianisme. Mais, comme cette question n'a pas trouvé place ailleurs, et qu'elle concerne en somme l'objet et la raison d'être de notre culte, on en dira ici quelques mots, d'autant que l'objection est tombée dans le grand public avec les grossissements d'usage. A propos de divers saints, « on s'est appliqué à montrer que tel saint célèbre n'est qu'un dieu déguisé, un échappé du Panthéon habillé d'une défroque chrétienne ». Ce n'est point faire tort à la nouvelle école que de se refuser à admettre les rapprochements futiles par quoi elle a réussi à retrouver Aphrodite dans sainte Pélagie, les Dioscures dans les saints Gervais et Protais, les saints Cosme et Damien, etc... Malgré ces applications, qu'on pourrait croire simplement malheureuses, examinons la théorie d'ensemble et distinguons : la personnalité des saints et leur légende.

Pour la personne des saints, l'ensemble de notre martyrologe échappe à toute confusion avec les dieux et les héros de la mythologie. Les martyrs locaux que les Églises honoraient au IVe siècle, puis les ascètes et les évêques étaient toujours des individualités bien déterminées, bien connues du milieu qui rendait témoignage de leur courage et de leur dévouement. Parmi les saints « trouvés » après un long oubli, il y avait aussi bien des noms célèbres. On sait qu'à Rome la nomenclature des richesses de l'Église en martyrs avait été dressée sous le pape Libère, dans le férial romain, qui réunissait deux catalogues, la *Depositio martyrum* et la *Depositio episcoporum*. On trouva alors que plusieurs de ces gloires manquaient à l'appel, soit que la haine vigilante des persécuteurs eût nivelé le tombeau du martyr, soit que les chrétiens, craignant les profanations, eussent pris des dispositions matérielles pour masquer la tombe, et l'eussent en somme fait oublier des pèlerins. Hors de l'Italie, telle invasion ou telle catastrophe avait pu aboutir au même résultat. Le pape Damase se mit en devoir de compléter l'inventaire : « C'est lui, dit le *Liber pontificalis*, qui chercha et retrouva nombre de corps saints et orna de vers leurs tombeaux. » Que les procédés d'invention de Damase, ou d'Ambroise qui opérait à la même époque, à Milan, donnent toujours pleine confiance, on ne saurait l'affirmer. Mais, quand le saint était connu par ailleurs, les seuls doutes qui puissent s'élever ont trait à l'authenticité des reliques retrouvées, et ceci est en dehors de notre sujet. « D'autres fois, il est vrai, ce sont des inconnus que l'on voit surgir, des noms nouveaux que l'on entend pour la première fois. Mais, parmi eux, on chercherait en vain un exemple qui donne quelque appui au système que nous combattons. Nulle part, avant le Moyen Age, parmi les saints « trouvés », on n'en signale dont le nom fasse songer à un dieu de l'Olympe; nulle circonstance n'invite à regarder de ce côté. » H. Delehaye, *Les origines...*, p. 465.

Mais l'Église ne s'est-elle pas servie du culte des saints comme d'un moyen de christianisation? Et l'une des méthodes employées n'était-elle pas de substituer à l'idole locale un saint dont le nom rappelait celui de la divinité? Ici encore, distinguons entre l'introduction officielle du nouveau culte et ses développements populaires. Pour enrayer une propagande païenne trop active, on élève autel contre autel; mais c'est là une arme loyale de la concurrence chrétienne; on prévient les populations. A Daphné, aux portes d'Antioche, le culte de saint Babylas fut introduit, sous le césar Gallus, pour contrebalancer le succès du sanctuaire d'Apollon; dans le Gévaudan, ce fut le culte de saint Hilaire qui eut raison de la superstition; à Menouthi, sous saint Cyrille d'Alexandrie, les martyrs Cyr et Jean achevèrent de faire oublier Isis et son temple. Mais Cyr n'était pas Isis; et, si l'évêque, par un innocent calembour, opposait Cyr, Κῦρος, à « madame » Isis, Κυρά, qui oserait dire qu'il eût compté sur la

vertu de ce jeu de mots pour convertir les gens de Menouthi? H. Delehaye, *op. cit.*, p. 467, 468.

Pour la légende subséquente, c'est autre chose : disons qu'il y a là dépendance littéraire, non point cultuelle. Du nouveau saint, on ne savait parfois rien que son nom, son titre de martyr et le jour de son anniversaire. Encore souvent, la translation des reliques ayant été faite au jour d'une fête païenne, la fête chrétienne se trouvait coïncider avec l'ancienne. Les membres éclairés de la communauté se contentaient de célébrer le martyr sur ces pauvres données; mais pour le populaire, ce n'était pas assez. « ... Pour lui faire écouter l'histoire d'un saint, il n'y avait qu'à multiplier les épisodes émouvants et les faits merveilleux. Cette psychologie a inspiré une foule d'Actes artificiels, composés de traits épars — la plupart du temps tout à fait étrangers à la légende du dieu que le martyr remplaçait — empruntés à des récits connus d'autres martyrs ou puisés au trésor des traditions populaires. » *Op. cit.*, p. 468-469. Mais ces légendes, attachées désormais à la personne du saint n'empêchent pas le saint d'avoir existé. « Reléguerons-nous saint Hippolyte dans le domaine de la mythologie pure, parce que les hagiographes lui ont infligé le supplice du fils de Thésée? » *Op. cit.*, p. 470. Si nous ne pouvons plus retrouver désormais, sous la légende à reflets païens, la vie authentique de saint Démétrius ou de saint Denys, c'est un malheur, ce n'est pas une idolâtrie.

2. Mais il est une seconde question qui concerne précisément le culte des saints; voici l'objection précise que nous oppose P. Saintyves : « N'est-ce pas à se demander ce que l'on peut exiger davantage, lorsque l'on a constaté, chez les Grecs, l'existence d'un culte qui, dans tous ses détails, rappelle celui des saints : culte local d'abord, qui s'étend aux villes voisines, avec ses reliques, ses translations, ses inventions miraculeuses, ses apparitions, ses reliques suspectes ou évidemment fausses? Faut-il d'autres rapprochements pour établir que le culte des saints n'est qu'une survivance païenne? » P. Saintyves, *op. cit.*

La thèse est séduisante. Et pourtant, dit le P. Delehaye, « elle ne résiste pas au contrôle de l'histoire. Le culte des saints est issu, non du culte des héros, mais du culte des martyrs; et les honneurs rendus à ceux-ci dès l'origine et par les premières générations chrétiennes, sont une conséquence directe de l'éminente dignité de témoins du Christ, proclamée par le Christ lui-même. » Ajoutons-leur les apôtres et la sainte Vierge, dont les louanges viennent aussi des évangiles et des premières générations chrétiennes. Cf. art. Marie, t. ix, col. 2447. « Du respect dont on entourait leur dépouille mortelle et de la confiance des chrétiens en leur intercession est sorti le culte des reliques, avec toutes ses manifestations, avec ses exagérations, hélas, trop naturelles. » H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, 1905, p. 226-232. Le même historien a repris cette question après l'apparition du livre de Saintyves, dans *Les origines du culte des martyrs*, p. 470-478, et distingue, comme nous l'avons fait en cet article, la doctrine sur le culte des saints et ses manifestations extérieures, dont nous traiterons aux pages suivantes.

Pour la doctrine, « les Pères de l'Église ont répondu, et sur un ton qui montrera qu'ils ne jugent [l'objection de polythéisme] ni sérieuse, ni redoutable. Aucun chrétien, même médiocrement instruit, n'a jamais hésité à mettre une distance infinie entre Dieu et les amis de Dieu ». H. Delehaye, *Les origines...*, p. 475. Mais une objection nouvelle se présente, celle de l'utilité des intermédiaires entre l'âme et Dieu, objection que l'on peut considérer sur le plan théologique ou sur le terrain historique. Au point de vue religieux de tous les temps « on dit que le culte des saints détourne les fidèles du grand précepte de l'adoration en esprit et en vérité, qu'il empêche l'âme de s'élever au-dessus de la créature et de monter jusqu'à l'Auteur de tout bien. Il est permis de ne point partager ces appréhensions. Le commerce familier avec les saints est, pour un grand nombre, le moyen le plus aisé de s'élever au-dessus des choses de ce monde, et ce besoin de se ménager, auprès du Christ lui-même, des médiateurs plus rapprochés de nous témoigne de l'idée transcendante que l'on a conçue de l'être divin. » *Op. cit.*, p. 176. Et puis c'est à toutes les générations chrétiennes que leurs chefs spirituels peuvent répéter : « Inspirez-vous de l'esprit de ce saint, pour parvenir par cette initiation à l'imitation de Jésus-Christ. » Pie XI aux pèlerins franciscains, 1er septembre 1937. Au point de vue historique, pour les chrétiens du ive siècle, le culte des saints avait, concédons-le, une utilité transitoire incontestable. Il a pu consoler les convertis de leurs fêtes païennes; mais c'était justement la lassitude et le vide de ces fêtes qui, au témoignage des docteurs chrétiens, avaient amené à l'Église beaucoup de ces païens. Disons plus : une fois les païens convertis, le culte des saints a dû leur plaire à cause de certaines analogies qu'il avait avec celui des héros, et l'analogie explique en partie la rapidité de son essor; mais ce culte existait avec ses rites et ses croyances essentiellement distincts. « Tout cela donc ne porte aucune atteinte à l'essence du culte des martyrs, tel que nous l'entrevoyons dans la poésie des origines. » *Op. cit.*, p. 478.

Pour les manifestations extérieures de notre culte, on peut concéder toutes les constatations des adversaires : « Pas un acte, pas un rite dont on ne retrouve au moins l'équivalent dans la religion antique : encens, cierges, fêtes, pèlerinages, ex-voto, formules d'invocation, saints patrons, patronages spécialisés, inventions de reliques, etc. Il n'y a donc pas lieu de nier les ressemblances de détail. » *Op. cit.*, p. 473. Ce n'était pas précisément des emprunts aux cérémonies païennes, mais « des produits naturels d'un même état d'âme dans des circonstances similaires ». H. Delehaye, *Légendes hagiographiques*, p. 189. Voilà pour les rites consacrés : quant aux manifestations extraordinaires, que la piété chrétienne imaginait sur le compte de ses martyrs, elle ne les a pas davantage empruntées à la civilisation hellénique, puisqu'on les retrouve identiques en dehors de l'Empire : « Des besoins spirituels identiques, le besoin de croire aux communications de l'au-delà, ont produit des effets analogues. » P. 475.

II. Manifestations du culte des saints. — Les pratiques du culte des martyrs demeurent substantiellement les mêmes qu'aux siècles de persécution, mais combien plus amples et plus triomphales! Comme ce culte se concentre autour des tombeaux, on en verra les principales manifestations décrites à l'art. Reliques, t. xiii, col. 2331-2338. En voici cependant quelques autres, qui débordent l'ambiance primitive : le culte se fait plus solennel, plus étendu et plus populaire.

1° *Solennité du culte.* — 1. L'anniversaire de la mort du martyr devient plus solennel. Au lieu de réunions funéraires, forcément restreintes, on institue des fêtes brillantes, avec panégyriques des saints, composés selon toutes les règles de la rhétorique de l'époque. Saint Basile, dans celui de saint Gordius, compare la foule accourue à un essaim d'abeilles : *In sanctum Gordium*, c. i, *P. G.*, t. xxxi, col. 489. A la fête des Quarante Martyrs, l'assemblée est si considérable que l'orateur renonce à se faire entendre. Grégoire de Nysse, *In sanctos XL martyres*, c. i, *P. G.*, t. xlv, col. 749. Sans même l'espoir d'un morceau d'éloquence, à Nole, la foule quotidienne est compacte au tombeau de saint Félix. Paulin de Nole, *Carmina*, xxvi, 387,

P. L., t. LXI, col. 647. Avec le temps, la fête devient assemblée populaire plus que solennité religieuse : beaucoup s'y rendent pour les foires, les marchés, etc...

2. Les lieux de réunion s'agrandissent à la demande de l'assemblée. On avait déjà commencé avant la fin des persécutions à élever des églises à côté ou au-dessus des tombeaux, qui restaient en place. Avec Constantin, des basiliques surgissent sur tous les points du monde romain, basiliques qui ne sont pas toujours des églises à reliques, mais qui ne laissent pas d'être dédiées à des saints : à la sainte Vierge, comme *Sancta Maria antiqua* construite sur le Forum peut-être sous saint Silvestre († 335), à saint Jean-Baptiste, ou à quelque patron de première grandeur. On pense aux riches basiliques de Ravenne du Ve et du VIe siècle, sur les murs desquelles se déroulent ces glorieuses processions de vierges et de martyrs, étincelantes d'or et ornées de solennelles inscriptions rappelant les dédicaces des églises.

La dévotion grandissante pour les saints trouvait austères les anciennes basiliques, même les sanctuaires constantiniens, et supprimait les inscriptions trop froidement historiques. Ainsi la basilique de Sainte-Agnès à Rome, construite sous le même pape Silvestre (314-335), avec une inscription dédicatoire acrostiche : CONSTANTINA DEO (la fondatrice dédiant son église à Dieu), fut reconstruite par Honorius Ier (625-638), mais avec une dédicace à la vierge romaine : *Virginis aula mical variis decorata metallis.* On peut encore juger de la magnificence de la basilique, « l'église actuelle ayant conservé la forme qu'elle avait au temps d'Honorius, et la mosaïque de l'abside ayant survécu ». L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 196.

Inutile de dire que, dans ces sanctuaires agrandis, le personnel ecclésiastique était nombreux, les revenus abondants et que le cérémonial en l'honneur des saints devenait, lui aussi, princier : la basilique des Saints-Apôtres à Constantinople, hérita de toutes les splendeurs de la cour du basileus. Ailleurs, on faisait large mesure aux réjouissances populaires : les nouveaux fidèles, mal convertis du paganisme, y pouvaient jouir légitimement d'une partie de ce qu'ils avaient quitté. Théodoret avait beau dire que tout s'y passait bien, moins mal en tous cas que dans les fêtes païennes, *Græc. affect. curat.*, l. VIII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1012, les abus étaient inévitables. L'anniversaire de saint Cyprien, les Κυπριανά, se célébrait avec une solennité et une allégresse d'où la piété était parfois absente, et saint Augustin, dans un de ses sermons prononcés à cette occasion, rappelait le temps où les lieux sanctifiés par le corps du martyr étaient profanés par les danses et les chansons. S. Augustin, *Serm.*, CCCX, 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1415. Grégoire le Thaumaturge, ou du moins son biographe, saint Grégoire de Nysse, justifiait cette tolérance. *Vita Gregorii Neoces, P. G.*, t. XLVI, col. 953. Saint Paulin de Nole était également indulgent, *Carmina*, IX, 567, *P. L.*, t. LXI, col. 661. Mais saint Augustin avait trouvé la note exacte : « Autre chose est ce que nous enseignons, autre chose ce que nous tolérons; il y a des choses que nous sommes obligés de tolérer, mais nous ne cessons de travailler à les amender jusqu'à ce que l'amendement s'ensuive. » *Cont. Faustum*, l. XX, c. XXI, *P. L.*, t. XLII, col. 381.

2° *Extension du culte des martyrs.* — Des saints qui recevaient chez eux de tels honneurs et mobilisaient de telles foules ne pouvaient rester cantonnés à leur tombeau ou à leur basilique : à partir de ces centres officiels, leur culte rayonne au loin, tout au cours des IVe et Ve siècles. Sans qu'on puisse marquer de dates à des manifestations parfois irrégulières et contemporaines, on peut surprendre des cas de cultes localisés au tombeau, étendus ensuite à tout un diocèse, avant de se répandre d'Orient en Occident. Le premier état est si normal qu'il n'a pas besoin d'exemple : « Tout martyr a, pour ainsi parler, son domicile déterminé; et, comme ce domicile de par la loi est inviolable, les honneurs qu'on lui rend sont forcément restreints par les limites d'un territoire. » H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, p. 18. Bien plus, un martyr d'une Église donnée reçoit les honneurs en un seul endroit de la ville, à son tombeau. Ainsi la plus ancienne liste des fêtes de martyrs, la *Depositio martyrum* romaine, ne se contente-t-elle pas de mentionner des dates; elle indique également le cimetière où repose le saint; c'est là que le peuple est convoqué. Nous savons par Prudence que deux fêtes, comme celle de saint Pierre au Vatican et celle de saint Paul à l'autre bout de Rome, pouvaient coïncider le même jour, sans mêler leurs fidèles. *Peristeph.*, XII, édit. Dressel, p. 452 sq.

Cependant plusieurs courants contribuèrent à rendre les fêtes moins locales : les pèlerinages, les translations ou distributions de reliques, les voyages de leurs zélateurs, la propre renommée des martyrs, les églises et les *Acta* qui leur sont dédiés.

1. Pouvons-nous faire état, en pleine Rome païenne, en 258, d'une fête *ad Catacumbas*, sur la voie Appienne, fête commune à saint Pierre et à saint Paul, qui n'y étaient pas ensevelis, mais passaient pour y avoir « habité »? Cf. H. Delehaye, *loc. cit.*, p. 307. Ce serait la première fête de martyrs loin de leurs tombes. Mais, en général, les martyrs voulaient être fêtés chez eux, c'étaient les fidèles des villes voisines qui venaient se joindre au jour de la fête aux heureux possesseurs des reliques. L'institution de ces pèlerinages cycliques remonterait, en certains pays tranquilles, jusqu'au IIIe siècle. Voir ce que dit Grégoire de Nysse sur ce qui se passait dans le Pont au temps de Grégoire le Thaumaturge. *Vita Gregorii, P. G.*, t. XLVI, col. 953. Du moins est-il certain que, dès le début du IVe siècle, ils étaient devenus coutumiers et en quelque façon obligatoires pour tous les évêques d'une région. « Nos saints martyrs [de Césarée], écrit saint Basile aux évêques du Pont, sont fêtés par notre ville et tout le voisinage; et notre Église vous avertit de reprendre l'ancienne coutume de les visiter. » *Epist.*, CCLII, *P. G.*, t. XXXII, col. 940. Ce fut assurément une première extension du culte, et qui en occasionna beaucoup d'autres.

2. Mais la cause la plus fréquente, c'était la translation des corps saints, la subdivision des reliques et le transfert des objets ayant touché les tombeaux. Cf. l'art. RELIQUES, t. XIII, col. 2334 sq. Concluons avec Mgr Duchesne, que dès lors, « par une sorte de fiction légale, un même saint pouvait avoir un grand nombre de tombeaux », *Origines du culte chrétien*, p. 409, et donc un grand nombre de lieux de culte, parfois plusieurs jours de fête dans la même année. Saint Paulin de Nole voit dans cette diffusion du culte des saints une inspiration providentielle. *Carmina*, XIX, 317-324.

3. Il y avait de surcroît d'autres raisons moins matérielles, si l'on peut dire, qu'une translation de reliques; il faut mettre en ligne de compte le transfert du personnel ecclésiastique, par exemple la nomination d'un prédicateur célèbre au siège de Nicomédie ou de Constantinople, les voyages des évêques en pays de mission, etc... A cette époque, en effet, l'Église prend conscience de son unité, et emporte partout où elle s'avance le culte de ses héros chrétiens. Et par exemple Grégoire de Nazianze prononce un panégyrique le jour de la fête de saint Cyprien, probablement à Constantinople, certainement ni à Carthage, ni à Antioche. Saint Ambroise, de même, s'explique et s'excuse presque devant les Milanais sur le devoir de dévotion qui le porte vers des saints des autres pays. *P. L.*, t. XVII, col. 739.

Arrivés à ce stade de célébrité — qui fut acquis par chaque personnage à des dates diverses — on procéda, non plus par prêt à petite distance ou par échange de martyrs entre métropoles, mais par un sentiment de catholicité : « Les gloires de chaque Église deviennent le bien et l'honneur de toutes. » En même temps, le culte de ces saints d'exportation universelle, continue de se disséminer, dans son lieu d'origine, en de multiples sanctuaires de la même ville. Si l'on voulait pousser à l'extrême ces différences, il faudrait distinguer : des extensions régionales par prêts de reliques ou d'anniversaires, des cas de diffusion universelle pour certains d'entre eux, la multiplication locale des églises mises sous le même vocable.

a) De la dissémination d'un culte par voie d'échange entre métropoles, nous avons des exemples certains dans la *Depositio martyrum* romaine de 354 et dans le calendrier des environs de 500 de l'Église de Carthage, publié par Mabillon. Rome accueille, le 7 mars, les grandes martyres africaines, Perpétue et Félicité, et le 14 septembre, l'évêque Cyprien de Carthage. De son côté, Carthage adopte plusieurs anniversaires romains : le 29 juin, les apôtres Pierre et Paul; le 6 août, le pape Sixte; le 10 août, le diacre Laurent; le 13, saint Hippolyte. Elle ne s'arrête pas là : au 19 juin, elle place les saints milanais Gervais et Protais; au 16 septembre, sainte Euphémie de Chalcédoine, qui avait fait parler d'elle lors du concile de 451, etc... Autant de saints que l'Afrique ne connaissait que de renom, mais qu'elle honorait grandement et qu'elle entendait glorifier le même jour que les Églises-sœurs.

b) Il y avait d'ailleurs, parmi ceux-là, des saints dont les reliques étaient réputées perdues, comme saint Jean-Baptiste, saint Étienne, les patriarches et prophètes de la Bible, les apôtres surtout qui étaient morts en pays barbares : n'étant point localisé par un tombeau, leur culte avait plus de chance d'être adopté, sans craindre de faire des jaloux, par des Églises riches ou pauvres en martyrs. Saint Cyrille de Jérusalem, en 348, fait mémoire des uns et des autres à la messe; Rome au ve siècle a sa basilique des XII Apôtres et le Sacramentaire léonien garde le souvenir *omnium apostolorum sub una celebritate.*

Dès la moitié du ive siècle, en Cappadoce, on honore après Noël, saint Étienne, saint Jean, saint Pierre et saint Paul, saint Jacques, etc... Grégoire de Nysse, *Oratio in Basilium*, I, *P. G.*, t. XLVI, col. 789. Ce sont ces grands noms qui parvinrent les premiers à un culte universel.

Joignons-y sans tarder celui de la vierge Marie. On ne peut plus dire avec Benoît XIV, *De festis*, II, 3, 17, que la première fête de la sainte Vierge soit d'origine apostolique, car les documents sur quoi il se fonde — des sermons attribués à Grégoire le Thaumaturge, ou à saint Athanase, ou à Anastase le Sinaïte — sont apocryphes. Cependant c'est avec les fêtes de la sainte Vierge en Orient et en Gaule au début du ve siècle, que l'on peut constater un culte universel. Il faudrait plutôt parler d'une fête unique et globale de Marie : « Il a existé, en Orient, antérieurement au concile d'Éphèse, une fête de la sainte Vierge, souvent désignée sous le nom de « mémoire de sainte Marie », et ayant pour objet la maternité divine en général et spécialement la conception virginale; cette fête a été très vraisemblablement l'unique fête mariale en Orient jusqu'à l'époque de Justinien. » M. Jugie, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, juillet 1925, p. 412. Celle qui se célébrait à Antioche aux environs de Noël remontait peut-être à la fin du ive siècle : Proclus y aurait fait allusion en 429, quand il parla devant Nestorius de « cette ἑόρτη qui doit procurer secours à ceux qui y assistent ». *Orat.*, XXXIX, *P. G.*, t. LXV, col. 679. La fête de Marie dans les Gaules, qui se faisait au mois de janvier et d'ordinaire au 18, remonte aussi loin que nos missels gaulois, et peut-être jusqu'à saint Césaire d'Arles († 543). On a même essayé de prouver que la partie ancienne du Missel de Bobbio, qui présente en Avent une messe *in sanctæ Mariæ solemnitate*, remonterait au commencement du ve siècle, avant le concile d'Éphèse. Dom Cagin, *Paléographie musicale*, t. V, p. 115, note. Du moins est-on sûr qu'en Espagne, on célébrait, au début du vi^e siècle, une fête de la Mère de Dieu; le concile de Tolède de 656 ne fit qu'en fixer la date uniforme au 18 décembre. A Rome même, il y avait, dans la vieille église *Maria antiqua*, une station au 1er janvier, destinée à faire pièce à la fête païenne du même jour; elle pourrait remonter aux années qui virent l'agonie du paganisme. Grisar, *Histoire de Rome et des papes*, t. I, p. 204. On peut donc dire qu'au ve siècle, toutes les Églises conspiraient à fêter la vierge Marie.

Certains martyrs, particulièrement bien placés ou bien patronnés en arrivèrent à imposer leur culte presque partout. « Quelle est aujourd'hui la région, dit saint Augustin, quelle est la province — aussi loin que s'étend l'Empire romain, ou le nom chrétien — qui ne se réjouisse de célébrer la fête de saint Vincent? » *Serm.*, CCLXXVI, 4, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1257. N'avait-il pas eu pour avocats saint Augustin, mais aussi saint Paulin de Nole (*Carm.*, XIX, 154), saint Avit de Vienne (*Epist.*, LXXVI, et LXXIX), Grégoire de Tours (*Hist. Franc.*, III, XXIX) et jusqu'aux chrétiens de la lointaine Dalmatie? Cf. H. Delehaye, *loc. cit.*, p. 418. Saint Cyprien de Carthage fut célébré, lui aussi, à Rome, à Constantinople et en Espagne. *Loc. cit.*, p. 433. Saint Étienne premier martyr vit son culte s'étendre dans tout l'Occident, même en Orient, où il était oublié, par suite de l'invention de ses reliques. *Loc. cit.*, p. 96 sq. et 215. « Peu de martyrs ont acquis plus rapidement que les saints guérisseurs Cosme et Damien une renommée universelle »; ils avaient leur basilique à Cyr, la ville épiscopale de Théodoret (*Epist.*, CXIV, éd. Schulze, t. V, p. 787); mais ils eurent leur oratoire à Rome sous le pape Symmaque (498-514), puis en Cappadoce, en Pamphylie, à Jérusalem, à Édesse; à Constantinople, ils ne possédèrent sous Justin (518-527) pas moins de quatre églises. *Op. cit.*, p. 221.

Cependant, sauf pour Marie et les apôtres, qui avaient pour eux le véhicule des saints Évangiles, les autres cultes se heurtèrent — saint Augustin vient de l'avouer — à ce qui faisait aussi obstacle aux rapports faciles entre les Églises, aux frontières mêmes de l'Empire romain. Ainsi les martyrs de Perse et de Babylonie, ceux même des provinces orientales de l'empire d'Orient, ne furent jamais l'objet d'un culte à Rome, ou en Afrique, et le Martyrologe hiéronymien, qui les accueillit au début du ve siècle, était sur ce point l'œuvre d'un érudit. On n'essaya guère de connaître que les rares martyrs dont les restes furent alors transférés de Palestine et de Syrie jusqu'en Gaule.

3. En conséquence de ces migrations de culte, on constate dans les grandes métropoles, au ve et au vi^e siècle, tout un essaim d'églises dédiées à tous les saints du monde chrétien. A Carthage déjà, saint Augustin connaissait trois sanctuaires en l'honneur de Cyprien « l'un à l'endroit de son martyre, la *mensa Cypriani*, l'autre à son tombeau, aux *Mappalia*, le dernier non loin du port, car l'évêque était cher aux marins qui l'invoquaient à l'équinoxe de septembre connue sous le nom de Κυπριανά ». *Op. cit.*, p. 433. A Constantinople, Procope cite dix-neuf basiliques élevées par Justinien à des saints étrangers à Byzance. Procope, *De ædificiis*, I, 3-9; et il faut ajouter à sa liste, pour la fin du vi^e siècle, au moins une douzaine d'autres. La réunion de cet aréopage donna l'idée d'instituer une fête commune de tous les martyrs; la fête

de tous les martyrs; la fête de la Toussaint instituée à Antioche au ve siècle, et à Rome en 608.

4. Voici maintenant des cas de dissémination de culte dans le lieu d'origine. Rome, qui, au ve siècle, accueillait des saints étrangers — ce furent même eux qui reçurent les premiers le patronage des sanctuaires *intra muros* — Rome ne pouvait oublier ses propres martyrs ensevelis et honorés à ses portes. A saint Laurent, par exemple, furent dédiés alors, à l'intérieur de la ville, deux anciennes paroisses, le *titulus Lucinæ* et le *titulus Damasi*, qui s'appelèrent désormais : Saint-Laurent *in Lucina* et Saint-Laurent *in Damaso*, et en plus l'église Saint-Laurent *in Panisperna*, élevée à l'endroit de son martyre, enfin un oratoire : Saint-Laurent *super Clementem :* cela demandait quatre ou cinq fêtes au lieu d'une, et à quatre jours différents.

Sans se préoccuper d'élever aux saints des sanctuaires, certaines églises adoptaient souvent les dates de fêtes des églises voisines. Dans la première rédaction latine du martyrologe hiéronymien, qui doit avoir été faite au début du ve siècle, dans la Haute-Italie, on relève plusieurs de ces emprunts : ainsi, au 27 janvier, *dedicatio basilicæ Sancti Victoris;* au 9 avril, *in Ravenna, dedicatio oratorii Sancti Poliucti;* au 2 novembre, la fête toute romaine *dedicatio basilicæ Sanctorum Sixti, Ippolyti et Laurenti :* ici, comme on le voit, les Églises italiennes ajoutent à leur calendrier une fête d'hiver de dédicace, qui fait double emploi avec les fêtes d'anniversaires des 6, 10 et 13 août que le martyrologe maintient.

5. Les saints deviennent, au cours des ve et vi^e siècles, titulaires d'églises qui n'ont pas été bâties pour eux. Saint Augustin répudiait bien, un peu hâtivement, le mot de *basilica martyrum :* « A nos martyrs, nous n'élevons pas d'autels, ni de temples. » *Serm.*, CCLXXIII, 7. C'est que l'usage, en Afrique, était de donner aux oratoires, aux *domus Dei*, le nom profane du lieu où elles étaient situées. A Milan, au IIIe siècle, la basilique, *domus Philippi*, avait pris le nom de la famille qui lui avait donné asile en son palais. A Rome également, au IVe siècle, on donnait aux églises le nom de leur fondateur : on parlait de la basilique constantinienne, de l'église de Pudens, connue dès le IIe siècle sous le nom de *titulus Pudentis*, ou encore sous celui de *titulus Pastoris*.

Mais la dévotion populaire fut la plus forte. Déjà Damase (366-384) sentait venir la vogue des vocables de saints, quand il dédiait sa propre maison : *Hæc Damasus tibi, Christe Deus, nova tecta dicavi, Laurenti sæptus martyris auxilio.* Sixte III en 432 y cédait, à Sainte-Marie Majeure : *Virgo Maria, tibi Sextus nova templa dicavi.*

Le *Liber diurnus* du ve siècle emploie de fait l'expression : « consacrer en l'honneur des saints »; et les exemples ne manquent pas de pareilles transformations. Le sénateur Pammachius, fils ou petit-fils de Byzantus, avait, après la mort de sa femme, en 396, transformé son habitation en basilique. Mais, dès le début du ve siècle, les martyrs Jean et Paul y étaient l'objet d'un culte. Qu'arriva-t-il? Une inscription du temps d'Innocent Ier (401-417) donne à cette église le nom de *titulus Byzanti*, le propriétaire vivait encore; le concile romain de 499 lui donne celui de *titulus Pammachii;* mais le *Liber pontificalis*, vers 530, l'appelle définitivement *Titulus Joannis et Pauli.*

« Nous avons, dans les signatures du concile romain de 499, une liste des titres presbytéraux, qu'il est intéressant de comparer à la série parallèle de 595. Dans la première, la très grande majorité des titres est désignée par le nom du fondateur et quelques-uns seulement sous le vocable d'un saint : *S. Clementis, S. Matthæi.* Mais, en 595, la transformation est accomplie : là toutes les églises ont un patron. Pour les unes, on voit paraître un vocable inconnu jusque-là : le *titulus Lucinæ* est devenu le titre de Saint-Laurent, etc...; mais pour d'autres, on voit reparaître le nom du fondateur, précédé du titre *sanctus : titulus sancti Eusebii.* Il est assez probable que la commémoraison solennelle du fondateur se fit dans chacune des Églises de Rome comme elle se faisait en Afrique. » H. Delehaye, *op. cit.*, p. 338-339. Ce qui s'observait à Rome au cours du ve siècle s'était pratiqué en Afrique dès le IVe et se trouvait implanté en Gaule au temps de Gennade, qui énumère vers 470, parmi les *Ecclesiastica dogmata : basilicas sanctorum nominibus appellatas, velut loca divino cultui mancipata, affectu piissimo et devotione fidelissima adeundas esse. Liber ecclesiasticorum dogmatum*, n. 40. *P. L.*, t. LVIII, col. 997.

On voit comment cette coutume des vocables des saints manifeste une extension de leur culte. Attaché quelque temps encore à une relique jalousement gardée, le moment arrive où le culte s'adressera au saint lui-même. La dévotion se spiritualise, si l'on peut dire et aussi la figure du martyr. Car on ne l'honore plus comme un compatriote, mais bien comme un héros de l'Église catholique. Mais quel est-il? Quels sont ses titres à venir demander ainsi des honneurs?

6. C'est l'occasion de signaler une conséquence inattendue de l'extension du culte des martyrs à de nouveaux pays ou de nouveaux édifices : la composition de certains *Gesta*, soit pour les faire connaître dans les régions où s'étendait leur culte, soit même pour revendiquer pour eux dans leur pays de nouveaux sanctuaires. Ainsi, « on écrit à Rome les légendes des saints orientaux inconnus. C'est là qu'ont été rédigés les gestes latins des trois apôtres grecs dont les corps reposent à Patras, à Éphèse, à Édesse. » Dufourcq, *Études sur les Gesta martyrum romains*, p. 345. On ne négligea pas la renommée des saints du terroir; pour chaque titre romain nouvellement baptisé, on eut soin de rédiger les *gesta* du saint protecteur : « Les *Gesta Eusebii* (*Acta sanctorum*, 14 août), sont au *titulus Eusebii* ce que les documents de Pastor et Timothée sont au *titulus Pudentianæ* et au *titulus Praxedis*, ce que la passion de sainte Suzanne et celle de sainte Cécile sont aux *tituli Suzannæ et Cæciliæ*... L'intention principale de ces récits est de glorifier les fondateurs de ces titres. » Il est très possible que ces saints personnages aient eu en effet des attaches historiques avec ces églises ou ces lieux de culte : « Sur ces choses-là, les légendes romaines sont toujours exactes... Ce qui est inacceptable, c'est le paysage historique des *Gesta.* » L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. CCXXIV.

Au reste, ce qui nous intéresse, pour la présente enquête, ce n'est pas l'historicité de ces plaidoyers, mais la date ancienne de leur publication et, par conséquent, des vocables qu'ils veulent justifier. Il est même possible de montrer par là que cette coutume, que l'on date habituellement du ve siècle, parce que l'on est alors assez bien documenté par les signatures du concile de 499, doit remonter, pour certaines églises, jusqu'à l'époque constantinienne. A Rome, du moins, le nom *ecclesia Pudentianæ* se lit dans une épitaphe de l'an 384; et, comme l'appellation dépend des *Acta S. Pudentianæ et S. Praxedis* (*Acta sanctorum*, mai. t. IV, p. 299), qui relatent aussi le titre de Praxède, il est à croire que ce second vocable était aussi du IVe siècle. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 133, qui cite encore d'autres cas aussi anciens. Quand le donateur, même saint et martyr, n'avait pas de légende, il devait immanquablement céder le titre. D'aucuns, sachant bien ce qui devait arriver, mettaient tout de suite leur église sous l'invocation de leur saint préféré. *Loc. cit.*, p. 236. Pour d'autres églises, au contraire, le nom du fondateur fit concurrence au nouveau titu-

laire, jusqu'à la fin du ve siècle. *Loc. cit.*, p. 112, p. 306.

3° *Popularité du culte.* — La dévotion, sous des formes nouvelles, ou du moins mal connues jusqu'ici, gagne le monde laïc, et pas seulement les milieux populaires. Sans revenir sur les pratiques privées de se faire ensevelir près des tombeaux des martyrs, cf. art. Reliques, col. 2330, de porter sur soi des reliques et de les faire déposer en son tombeau (Sozomène, *Hist. eccl.*, l. IX, c. II), il faut signaler, dans les cercles d'ascètes, l'usage des formules de prières aux saints et, un peu partout, celui de leurs images, et la diffusion des *Vitæ sanctorum.*

1. Les formules toutes faites sont en faveur croissante dans la dévotion privée et même dans l'usage liturgique. On connaît onze prières à la sainte Vierge attribuées à saint Éphrem († 373), qui y vante le pouvoir d'intercession de la Mère de Dieu en des termes dont on ne trouve l'équivalent en Occident qu'au XIIe siècle et dans notre *Memorare.* On ne pourrait pas affirmer que les antiennes : *O admirabile commercium... Dei genitrix, intercede pro nobis*, fussent déjà composées au Ve siècle; mais, de cette époque, on a des *theotokia* alexandrins et coptes. De même, pour les autres saints, une place leur était faite dans les offices byzantins, les Églises d'Orient avaient le souci d'adapter les antiphones aux fêtes, et, d'autre part, l'usage de « chanter en antiphone », dès le IVe siècle, fournissait un cadre aux louanges des saints. De fait nous possédons dans le papyrus de l'archiduc Régnier, retrouvé au Fayoum et daté du début du IVe siècle, un tout petit fragment d'antienne : louange, plutôt que prière à saint Jean-Baptiste pour le 5 janvier. H. Leclercq, *Monumenta eccl. liturgica*, t. II, *introd.*, p. CXLV. Parmi les *typica* égyptiens que l'on a depuis longtemps, plusieurs doivent être antérieurs au schisme monophysite, puisqu'ils se retrouvent identiques en grec et en copte. Mais, pour le rite byzantin, les plus anciens tropaires aux apôtres et aux martyrs sont ceux de Romanos, qui vint à Constantinople au début du VIe (ou du VIIIe) siècle. Voir son article, t. XIII, col. 2895, et *Mariologie de Romanos*, dans *Recherches de science relig.*, 1938, p. 69.

Nous avons bien des prières plus anciennes, mais prières privées, conservées sur des papyrus ou des *ostraka :* l'une, du Ve siècle, se termine par une invocation aux saints Phocas et Mercurios; une autre, du VIe siècle, d'allure passablement superstitieuse, au même saint Phocas, contre la morsure des serpents. H. Leclercq, *op. cit.*, n. 5 et 47, *introd.*, p. CXLIX et CCVI; cf. n. 27 et 73, p. CLXXXV et p. CCXL. Mais beaucoup plus intéressantes sont les deux variantes du *Te Deum* en grec, du VIe et du VIIe siècle, *loc. cit.*, n. 48 et 49, et surtout la paraphrase de l'*Ave Maria* à la Vierge Θεοδόχον, prière populaire peut-être d'origine nestorienne, griffonnée sur un *ostrakon* du VIe-VIIe siècle, *loc. cit.*, n. 52, p. CCXVI; cf. n. 64, p. CCXXXVI. « Si l'on compare ce texte aux invocations semblables de l'Évangile apocryphe, *De nativitate Mariæ*, c. IX, n. 1, de Théodote d'Ancyre, *In sanctam Deiparam*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1393, et du pseudo-Athanase, *In Annuntiationem Deiparæ*, *P. G.*, t. XXVIII, col. 910, du début du VIIe siècle, « on voit le goût régnant, auquel les prédicateurs ne se faisaient pas faute de céder. Il consistait à faire servir la salutation angélique de point de départ à un commentaire poétique. Ceux qui n'avaient pas le moyen de se procurer le texte de ces amplifications se contentaient de transcrire sur une poterie brisée quelque passage de ces louanges... Peut-être rapportaient-ils leur *ostrakon* au retour de la fête, afin de prendre part aux chants ». *Loc. cit.*, p. CCXVI.

2. Les origines populaires du culte des images ont été étudiées à l'article Images *(Culte des)*, t. VII, col. 767. Rappelons seulement qu'en sus des sujets symboliques, la sainte Vierge est fréquemment représentée dans les fresques des IIIe et IVe siècles aux catacombes romaines, sans qu'on puisse décider si elle y figure comme objet de culte ou comme acteur d'une scène biblique. Mais, à *Sancta Maria antiqua*, des peintures du VIe siècle la présentent certainement aux hommages des fidèles, de même qu'elles mettent en bonne place les Pères de l'Église d'Orient et d'Occident. Que faut-il penser des groupes d'apôtres peints dans un oratoire voisin de Sainte-Prisque et datés par certains du IVe siècle? Cf. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 517, n. 15. Même question de date pour les statuettes de Marie, en argile grise, découvertes en Afrique, à Damous-el-Karita, pour ces bulles en plomb et ces carreaux de terre cuite, les uns offrant l'image indubitable de la sainte Vierge, les autres portant l'invocation : *Sancta Maria, adjuva nos?* Plusieurs experts les datent de la fin du IVe siècle. Cf. A. Molien, *La vierge Marie*, p. 16. Imagine-t-on bien le caractère populaire de ces humbles pratiques? Eusèbe, qui ne les prisait guère, affirme avoir vu des images des saints Pierre et Paul peintes sur des tableaux. *Hist. eccl.*, l. VII, c. XVIII, *P. G.*, t. XX, col. 679.

c) Mais l'indice le plus palpable pour nous de la popularité des saints, ce sont les *Acta*, les *Gesta* et les *Passiones* et aussi les panégyriques solennels qui, en Orient et en Occident, leur furent consacrés du IVe au VIIe siècle. Il ne s'agit donc plus de ces Actes authentiques rédigés durant les persécutions par les greffiers des tribunaux, par des témoins oculaires, voire par les martyrs eux-mêmes, mais d'actes artificiels où le romanesque, voire l'invraisemblable, se mêle souvent à l'historique. Leur valeur documentaire ne tient pas uniquement à l'époque de leur composition : on trouve bien des romans pieux au IIe siècle et des perles de prix au VIe. La question a été singulièrement éclairée par le classement en genres historiques qu'a si bien réussi le P. H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921. Le classement a été appliqué avec circonspection par le même auteur aux *Acta sincera* de dom Ruinart, voir ci-dessus l'art. Ruinart, col. 160 sq. Une classification analogue a été tentée pour les *Gesta martyrum* de Rome et des pays latins par A. Dufourcq, qui a « constaté que les actes les plus authentiques paraissent assez nettement localisés en trois régions : Afrique, pays balkano-danubiens, Orient. Or c'est en ces trois régions qu'on incline à situer les Églises où se pratiquait la lecture liturgique de ces actes ». A. Dufourcq, art. *Acta martyrum*, du *Dict. hist. et géogr.*, t. I, col. 405.

Il est équitable de reconnaître, avec le P. Delehaye, un pouvoir conservateur aux habitudes rituelles; mais ce jugement de valeur intéresse plus l'historien que le théologien. Ce dernier doit se demander plutôt le motif qui fit rédiger ces *Gesta* et ces *Vitæ;* car ce geste de piété était lui-même un culte. Or, il faut dire que ce n'était plus, comme pour les *Acta* primitifs, la couronne tressée par telle chrétienté en l'honneur de ses ancêtres dans la foi, mais c'était le besoin qu'on avait désormais de renseigner les simples fidèles sur des martyrs anciens ou étrangers, dont ils ne savaient plus guère que les noms. De fait on constate que les Passions dont nous parlons campent devant les dévots, non pas tant le héros chrétien que l'homme vivant dans un milieu hostile et dans des circonstances dramatiques. A la différence des *Vitæ sanctorum* postérieures, on ne se met pas en peine de détailler ses vertus, mais plutôt les interventions célestes dont il est l'objet : on ne veut pas provoquer l'imitation, mais bien l'admiration; c'est bien aussi l'impression qui ressort des panégyriques de l'époque.

Il ne faut pas d'ailleurs exagérer la nocivité de ces pratiques, ni leur diffusion. Jamais les évêques n'ont obligé leurs fidèles à ajouter foi même aux grandes lignes de ces *Gesta martyrum*. Notre conviction personnelle est même que beaucoup de personnes d'éducation moyenne apercevaient la part de convention littéraire qui avait présidé à la rédaction de ces actes : c'étaient des romans pieux destinés à remplacer dans les bibliothèques des églises et des familles chrétiennes les élucubrations hérétiques ou immorales qui se publiaient au IVe et au Ve siècle.

4° *Élargissement du culte aux saints non-martyrs.* — Jusque vers la fin du IVe siècle, les martyrs seuls étaient admis aux honneurs du culte. Mais, l'âge des persécutions fini, on trouva dans la vie mortifiée des ascètes, des évêques et des vierges, l'équivalent d'une passion et on leur fit une place à côté des martyrs. Cet élargissement du culte se fit parallèlement sur le terrain doctrinal et sur celui de la pratique.

1. On se souvint, dans les commentaires de l'Évangile, que Jésus n'avait pas accordé ses béatitudes aux seuls martyrs, mais aux apôtres et aux persécutés, Matth., V, 10-12; que saint Paul se glorifiait de porter par ses souffrances « la mort de Jésus dans son corps ». II Cor., IV, 10; Col., I, 24; Rom., VIII, 35. Aussi, de même que Polycarpe avait été jadis égalé aux apôtres, Clément d'Alexandrie avait appelé martyr le gnostique qui renonçait à toutes les jouissances de ce monde. *Stromata*, l. IV, c. IV, *P. G.*, t. VIII, col 1225; cf. Méthode, *Convivium*, l. VII, c. III, *P. G.*, t. XVIII, col. 128-129. Au IVe siècle, cette idée se répète, et toujours sous la même forme : « Basile a été martyr sans verser son sang et couronné sans la torture. » Grégoire de Nazianze, *In S. Basilium*, c. 80. « La servitude sans tache d'une vie dévote n'est-elle pas un martyre quotidien? » S. Jérôme, *Vita Paulæ*, c. 31. Sulpice-Sévère estimait que saint Martin, « avait, sans répandre son sang, subi le martyre et que toutes ses privations, la faim, les veilles, la nudité, les jeûnes, étaient une vraie passion ». *Epist.*, II, *P. L.*, t. XX, col. 180 A. Cf. S. Ambroise, *De virginibus*, l. I, c. III; pseudo-Chrysostome, *Laudatio Theclæ*, *P. G.*, t. I, col. 45. Plus tard, saint Grégoire le Grand résumera la doctrine : « Bien que l'occasion de la persécution nous manque, la paix, elle aussi, a son martyre : nous ne portons pas notre tête sous le glaive, mais nous exterminons les désirs charnels par le glaive spirituel. » *Homil.*, III, *in Evang.*; cf. *Dialog.*, l. III, c. XXVI. *P. L.*, t. LXXVII, col. 281. On aperçoit les saints en compagnie des martyrs dans le ciel. S. Grégoire de Nazianze, *Orat. in S. Athanasium*, c. XXXVII, *P. G.*, t. XXXV, col. 1128; *Orat. in S. Basilium*, c. LXXX, t. XXXVI, col. 601.

2. Avant même que ces explications du martyre par équivalence, leur fussent données, et peut-être dès le milieu du IVe siècle, les populations d'Orient donnaient à leurs ascètes les honneurs réservés jusque-là aux martyrs. C'est pour essayer de s'y dérober que saint Antoine († 356) s'enfonça avant de mourir dans la montagne. *Vita Antonii*, 91, *P. G.*, t. XXVI, col. 972. Saint Hilarion eut les mêmes honneurs en Palestine peu après sa mort († 371) et il n'était pas le premier. Sozomène, *Hist. eccl.*, l. III, c. XIV. Voir d'autres exemples dans H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, p. 118-119. L'Occident suivit l'exemple de l'Orient, mais plutôt pour ses évêques : saint Martin de Tours († 397) n'est peut-être pas le premier confesseur qui jouit d'un culte officiel tout de suite après sa mort; saint Augustin († 430) était honoré d'un culte à Carthage avant 475.

3. Ce culte consistait, comme pour les martyrs, en anniversaires, panégyriques, *Vitæ*, patronages d'églises. L'anniversaire de saint Antoine se faisait avant 372. Le panégyrique de saint Éphrem fut prononcé par Grégoire de Nysse, ceux d'Athanase et de Basile par Grégoire de Nazianze, celui de saint Philastre par Gaudence de Brescia, etc... En Orient, on éleva très vite des oratoires en l'honneur des saints moines; mais à Rome, la première basilique élevée à des confesseurs, celle des Saints-Sylvestre et Martin ne date que du pontificat de Symmaque vers 500. La vie de saint Antoine fut composée par saint Athanase, celles de Paul et d'Hilarion et de plusieurs saintes femmes par Jérôme. Ce fut le début de ces merveilleuses *Vitæ Patrum*, que Palladius († 425) devait enrichir de son *Histoire lausiaque*, qui s'augmenta rapidement, tandis que Rufin mettait en latin d'autres récits analogues. Évagre du Pont († 393) avait déjà traduit en latin la *Vie de saint Antoine*. Ces additions et traductions montrent le succès de ces biographies de moines chez les chrétiens du Ve siècle. Bientôt, on fit des collections plus ou moins complètes de ces *Vitæ Patrum*, qui furent répandues dans toutes les langues de la chrétienté. Au VIe siècle, on y joignait des sentences : Apophtegmes des Pères, Paroles des vieillards, etc... L'Occident y collabora; car, que sont les Dialogues de saint Grégoire sinon des *Vitæ Patrum Italiæ?* On y adjoignait la vie de saint Martin et les livres de Cassien. C'était un livre d'enseignement et d'édification, beaucoup plus qu'une histoire.

Les martyrologes nous renseignent sur l'introduction du culte des confesseurs. A Rome et à Carthage au IVe siècle, la liste des évêques était encore distincte de celle des martyrs, ce qui « nous autorise à penser qu'il y avait entre la *Depositio martyrum* et la *Depositio confessorum* une différence analogue à celle que nous mettons, de nos jours, entre le martyrologe et l'obituaire ». H. Delehaye, *Le témoignage des martyrologes*, dans *Analecta bollandiana*, t. XXVI, p. 84. De fait, les primats d'Afrique, qui figurent au complet dans le martyrologe de Carthage des environs de 505, sont totalement absents du calendrier carthaginois du Ve siècle qui a servi au compilateur du martyrologe hiéronymien. L. Duchesne, *Les sources du martyrologe hiéronymien*, p. 144-149. Mais l'Orient grec avait déjà inséré à son martyrologe de la fin du IVe siècle au moins deux confesseurs, le moine Sérapion et Jacques, évêque de Nisibe, et le martyrologe syriaque de 411 est formé du mélange d'une liste d'évêques d'Antioche à celle des martyrs. Le martyrologe hiéronymien, vers le milieu du Ve siècle, recueille à travers l'Italie, non seulement les noms des martyrs locaux, mais ceux des papes et des évêques les plus célèbres du IVe siècle. L. Duchesne, *op. cit.*, p. 150. Le calendrier gaulois de Perpétue de Tours († 491) adjoint à saint Martin son prédécesseur Litorius († 371) et son successeur Brice († 444). « Jusqu'à la fin du VIe siècle, au moins, toute la liste épiscopale, exception faite des évêques notoirement indignes, forme en général partie intégrante du martyrologe. » H. Delehaye, *Les origines...*, p. 114. On y ajoutait encore les saints personnages du Nouveau et de l'Ancien Testament.

4. Cependant une discrimination ne tarda pas à se faire entre évêques et évêques : comme le caractère de la sainteté — ce que nous appelons l'héroïcité des vertus — était de discernement délicat, on commença par examiner l'orthodoxie des candidats. Le martyrologe d'Orient qui, d'après L. Duchesne, fut rédigé à Nicomédie entre 363 et 412, et qui paraît être de tendance arienne, n'a admis dans sa rédaction primitive aucun des évêques orthodoxes du IVe siècle, mais seulement Eusèbe de Césarée, prélat fort connu pour ses tendances ariennes. Voir L. Duchesne, *op. cit.*, p. 137. Quant au ménologe syriaque, résumé du précédent en 411, s'il est accueillant pour tous les évêques d'Antioche il est plus réservé pour ceux des autres sièges; et la

liste d'évêques de la Babylonie et de la Perse, qu'il présente dans sa seconde partie, témoigne d'un choix sévère des « confesseurs de l'Est ». Texte de ce ménologe dans *Acta sanctorum*, novembr. t. II, p. LIV-LXV.

Aux premières décades qui suivent leur mort, la béatification des évêques illustres marque comme un stade d'attente. C'est dans la série des oraisons *Super defunctos* que le sacramentaire léonien place la messe de saint Silvestre, pape : *Deus, confitentium te portio defunctorum, preces nostras, quas in famuli tui Silvestri episcopi depositione deferimus, propitiatus adsume, ut qui nomini tuo ministerium fidele dependit, perpetua sanctorum tuorum societate lætetur. P. L.*, t. LV, col. 137. A cette époque, en effet, les doutes de saint Augustin sur le sort actuel de certains justes non martyrs avait impressionné bien des esprits. *De cura pro mortuis gerenda*, c. III; *Tract. XLIX in Joannem; Retract.*, l. I, c. XIV; *Tract. in Ps. XLIX*, etc... Ils devaient être précisés par saint Grégoire, *Dial.*, l. IV, c. XXXIX. Cf. art. PURGATOIRE, t. XIII, col. 1222-1225. « Le culte des confesseurs mit d'ailleurs une certaine lenteur à s'établir et ses premières manifestations semblent avoir été d'abord assez discrètes, surtout en Occident. Dans son réquisitoire contre le culte des saints, Vigilance ne parle que des martyrs, et nulle part la gloire de ceux-ci n'a été éclipsée par celle de leurs émules. » H. Delehaye, *Sanctus*, p. 118. Les moines d'Égypte eux-mêmes, si fervents et si familiers avec les martyrs (*Histoire lausiaque*, LX, n. 2) ne marquent point de culte pour leurs ancêtres dans la vie monastique.

5° *Résumé dans les Itinéraires et les Martyrologes.* Les *Itinéraires* romains chrétiens dont nous parlons, ont été rédigés de bonne heure, du VIIe au Xe siècle, pour l'usage des nombreux pèlerins de Rome : c'étaient des listes des curiosités et des sanctuaires avec indications topographiques et historiques. On pourrait en inaugurer la série par l'itinéraire du prêtre Jean, transcrit sur papyrus et conservée en original au trésor de la cathédrale de Monza : il groupe les noms des martyrs et des saints devant la tombe desquels Jean avait recueilli pour la reine des Lombards, Théodelinde, de l'huile des lampes allumées en leur honneur. Mais c'est une simple liste de saints rangés par voies romaines. Les vrais itinéraires parvenus jusqu'à nous s'occupent surtout des catacombes et des inscriptions qui s'y lisaient. Deux d'entre eux sont antérieurs aux translations de reliques opérées par le pape Théodore vers 640. C'est d'abord la *Notitia ecclesiarum urbis Romæ*. Le plus important est intitulé : *De locis sanctis martyrum quæ sunt foris civitatem Romæ;* c'est l'œuvre d'un pèlerin allemand qui se promène, le crayon à la main; écrite sous Honorius Ier (625-638), elle semble avoir pour base une compilation plus ancienne qui remontait au moins à Pélage II (579-590). L'itinéraire d'Einsiedeln, de la seconde moitié du VIIIe siècle donne un grand nombre d'inscriptions. Mais tous ces vieux itinéraires se gardent bien des légendes qui rempliront au XIIe siècle les *Mirabilia urbis Romæ :* le culte des martyrs, encore local, peut fort bien s'en passer.

L'indice le plus significatif du culte des églises principales pour les saints apparentés à leur métropole c'est, au Ve siècle, la constitution des *martyrologes.* Dès le milieu du IIe siècle, mais sans avoir besoin de mémorial écrit, l'Église de Smyrne célébrait l'anniversaire des martyrs morts en 155. *Martyrium Polycarpi*, XVIII, 2. A une date à peine postérieure, l'Église d'Afrique, au témoignage de Tertullien, *De corona*, c. XIII, possédait des fastes martyrologiques, peut-être non écrits; mais, vers le milieu du IIIe siècle, saint Cyprien, évêque de Carthage, recommandait de noter par écrit, et de joindre aux martyrs morts dans les tourments, les confesseurs décédés dans les prisons, et cela au jour exact de leur mort. *Epist.*, XII, éd. Hartel, t. II, p. 503; cf. *ibid.*, p. 583. Ces martyrologes primitifs étaient de simples catalogues, fort semblables sans doute à la *Depositio martyrum* de l'Église romaine, dressée en 336 et publiée en 354 par Furius Dionysius Philocalus. Cf. *Dict. archéol. et liturg.*, art. *Filocalus*, t. V, col. 1594, et *Kalendaria*, t. VIII, col. 635. Nous avons d'ailleurs conservé le martyrologe de Carthage qui représente l'état du culte au commencement du VIe siècle. Mabillon, *Vetera analecta*, t. III, p. 398. Que, par la suite, on ait généralement transféré la fête de tel saint au jour même de sa translation, cela peut susciter des problèmes à l'historien de l'Église et de la liturgie; mais cela prouve simplement quel culte véritable, localisé et daté, les fidèles donnaient à leurs martyrs. Qu'on ait ajouté à ceux-ci, dès le IVe siècle, le nom des évêques éminents, comme saint Augustin, et celui des ascètes et des chefs de monastères, c'est la marque écrite de l'extension du culte des saints de tous ordres, les martyrs restant manifestement les coryphées et les confesseurs n'étant l'objet que d'une vénération d'ordre inférieur. Ces martyrologes locaux étaient certainement le rappel d'un culte à jour fixe dans telle église; mais les calendriers plus généraux qui furent compilés à l'époque suivante dans les grandes métropoles d'Antioche, de Carthage et de Rome, en étendant leurs énumérations à des martyrs lointains mentionnés en d'autres martyrologes ou en des auteurs hagiographiques, sont des témoignages d'un martyre, mais non pas nécessairement celui d'un culte; car le compilateur, qui a voulu être complet, ne s'est pas toujours renseigné sur place au sujet du souvenir liturgique que l'on y pouvait observer. On aboutit ainsi à ces martyrologes universels, qui prétendaient fournir aux fidèles des Vies des saints pour chaque jour de l'année. En l'absence de documents de cette sorte remontant au Ve siècle, c'est du moins l'idée qu'on peut s'en faire d'après la description, bien connue et datée de 541, de Cassiodore à ses moines de Vivarium : « C'est pourquoi, pensant à la félicité future, lisez assidument les *Vitæ Patrum*, les *confessiones fidelium*, les passions des martyrs..., qui ont fleuri par toute la terre, pour que, stimulés par cette sainte émulation, vous parveniez aux célestes royaumes. » Le docte fondateur renvoie ses disciples à une compilation qui se mettait sous le patronage de saint Jérôme : « Passions que vous trouverez sans difficulté entre autres — *inter alia* [opera] — dans la lettre adressée par saint Jérôme à Chromace et Héliodore. » *P. L.*, t. LXX, col. 1147. Comme cette lettre apocryphe, *P. L.*, t. XXX, col. 435, se lisait dès la fin du Ve siècle en tête de notre *Martyrologe hiéronymien*, L. Duchesne a pensé finalement que Cassiodore pouvait recommander ici la lecture de cet informe résumé. *Op. cit.*, p. 150.

Quoi qu'il en soit des plus antiques essais assez développés de martyrologes généraux, le plus ancien martyrologe occidental se présente désormais dans une rédaction résumée et c'est bien celle-là que le pape saint Grégoire utilisait à la fin du VIe siècle : « Pour nous, nous avons les noms de presque tous les martyrs, rassemblés en un seul livre, avec leurs passions affectées à chaque jour de l'année, et chaque jour en l'honneur des saints [du jour], nous célébrons la messe. Mais nous n'avons pas sous un seul volume le récit détaillé de leur martyre, *quis qualiter sit passus;* il y a simplement le nom, le lieu et le jour de leur passion. Ainsi, chaque jour, comme je viens de le dire, c'est une multitude de saints de tous pays et de toutes provinces qui nous sont proposés comme couronnés du martyre. » *Epist.*, l. VIII, ep. XXIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 931.

Il est très vraisemblable que le martyrologe oriental du IVe siècle, antérieur à 411, mais qui peut remonter avant 360, contenait, lui aussi, de petites notices his-

toriques sur les martyrs de l'empire d'Orient et de quelques provinces d'Occident. Mais dans la rédaction syriaque de l'année 411, il fut pareillement abrégé, et s'intitula avec vérité : « Les noms de nos seigneurs les confesseurs et vainqueurs et les jours auxquels ils ont gagné leurs couronnes. »

Quand, au VIIIe siècle, on sentit la nécessité d'expliquer cette série bariolée de noms inconnus et que, par exemple, à Constantinople on composa les ménologes et synaxaires et qu'en pays francs à partir du martyrologe hiéronymien, Bède, puis Florus et Adon, Raban Maur, Usuard, Notker et Wohlfard, composèrent les premiers martyrologes historiques, la valeur critique de ces documents tomba encore d'un degré. Mais ce souci témoignait du moins du désir qu'on avait de trouver, dans la vie et la mort des saints du calendrier, des modèles et des encouragements. En somme, les martyrologes occidentaux ont été d'abord des listes d'anniversaires d'une Église particulière, puis des martyrologes généraux, qui visaient à une énumération de tous les martyrs de la chrétienté, enfin un choix de notices plus circonstanciées sur leurs personnes et leurs mérites particuliers. Et le synaxaire des Orientaux connut à peu près et à des époques voisines les mêmes vicissitudes. Cette évolution générale indique comment les évêques et les fidèles envisagèrent successivement le culte des saints, comment ils passèrent du souvenir patriotique de leurs ancêtres à la vénération catholique de tous les saints du monde, puis à l'étude de leur vie et de leurs vertus. Nous avons, sur cette question, largement dépassé l'âge du triomphe de l'Église. Sur cette évolution des martyrologes, H. Quentin, *Les martyrologes historiques*, Paris, 1908.

Les martyrologes ont été aussi utilisés comme documents historiques. Ils avaient une valeur assez grande tant qu'ils restèrent l'attestation d'un culte dans une église donnée et étaient, à ce titre, d'un usage officiel. Pour les martyrologes généraux, œuvres d'un lettré studieux, ils ne pouvaient garder la même valeur historique ou canonique. A plus forte raison, quand Adon et Usuard y ajoutèrent des notices qui avaient tout au plus la valeur des actes utilisés. Pour en finir avec cette question, si intimement unie à celle du culte des saints, on sait qu'au lendemain des attaques protestantes, le pape Grégoire XIII († 1585) fit corriger les martyrologes en usage et Baronius composa en 1598 le martyrologe romain avec une érudition et une critique au-dessus de son temps; cependant, il accepta « l'héritage des précédents rédacteurs, bien ou mal; actuellement les additions qu'on y fait, celles des nouveaux saints canonisés et les modifications qui sont jugées nécessaires, ont infiniment plus de valeur, ne pouvant être faites que par l'autorisation du Saint-Siège. Cependant au sentiment de Benoît XIV (*De servorum Dei beatific.*, l. I, c. XLIII) les additions n'ont pas la valeur d'une canonisation; et surtout le vieux fond est loin d'avoir une autorité historique ou canonique indiscutable. Voir H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles, 1934, c. III : La critique des martyrologes.

6° *Universalité du culte dans les Églises dissidentes.* — Le culte des saints n'était pas l'apanage des catholiques; nous avons vu plus haut (col. 897) que les marcionites et les montanistes honoraient leurs martyrs particuliers, au IIIe siècle. Au siècle suivant, les ariens, s'ils excluaient de leurs martyrologes les grands évêques orthodoxes pour y substituer Eusèbe de Césarée et « Arius, prêtre d'Alexandrie », gardaient, plus fièrement que tous, le souvenir des saints antiques, ceux des premières persécutions et des saints plus récents, ceux des décrets de Dioclétien réunis dans la Συναγωγὴ τῶν ἀρχαίων μαρτυρίων, ouvrage perdu d'Eusèbe, qu'il compléta par le *De martyribus Palestinæ.* « Quelle que fût l'attitude de leurs évêques dans la question du consubstantiel, les Églises de tous les pays chrétiens, au IVe siècle, pratiquaient le culte des martyrs avec le même zèle et en vertu des mêmes traditions. Les martyrs des persécutions païennes étaient, au IVe siècle, communs à toutes les confessions. Aussi, le sentiment qui s'est exprimé dans le « martyrologe « d'Orient », rédigé peut-être à Nicomédie, au milieu des forteresses de l'arianisme, n'est pas un sentiment spécifiquement arien, mais un sentiment universel, celui qu'inspirait à tous les chrétiens, sans distinction de sectes, le souvenir des héros des persécutions passées. » L. Duchesne, *Les sources du martyrologe hiéronymien*, p. 137. Ce fut Constance, empereur arianisant, qui ordonna les solennelles translations des apôtres à Constantinople.

De même les donatistes africains du IVe siècle ne le cédaient pas aux catholiques en fait de zèle; ne se proclamaient-ils pas « l'Église des martyrs »? Ils honoraient non seulement saint Cyprien et les groupes ethniques de martyrs : *sanctorum Scillitanorum, sanctorum Tuburbitanorum, sanctorum Vagenlium*, etc..., antérieurs au schisme et dont ils gardaient les basiliques, mais aussi leurs propres martyrs, Donat de Bagaï, Marculus, Maximien et Isaac, etc. et leurs primats donatistes.

De toutes les Églises séparées du Ve siècle oriental, celle qu'on pourrait soupçonner le plus de tiédeur à l'égard des saints, l'Église persane, dite nestorienne, honorait cependant les saints martyrs et confesseurs, et les invoquait à l'envi de l'Église impériale. Elle avait cependant deux points de doctrine qui paraissaient s'opposer au culte et à l'invocation des saints : le ciel, pensait-on, ne s'ouvrait aux justes qu'au moment de la résurrection finale; et les théologiens expliquaient cette situation d'attente par l'état de vie spirituelle ralentie, l'espèce de sommeil où se maintenaient les âmes séparées de leurs corps. Malgré ces explications, plus archaïques qu'hérétiques, l'Église persane a continué à pratiquer le culte des saints, avec une discrétion à peine plus grande que l'Église byzantine : fêtes particulières des saints anciens et nestoriens, fête générale de tous les saints — notre Toussaint — le vendredi après l'Épiphanie.

Les monophysites ont plutôt péché par excès : non seulement la liturgie de leur messe ordinaire et leur calendrier ont fait une large place à la Vierge et aux saints, mais, héritiers des théories de la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys, ils invoquent les anges et les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse, les anges gardiens, etc..., avec une précision de détails qui dépasse ce que le commun des chrétiens peut trouver dans la sainte Écriture. Ils pensent aussi qu'en priant la Mère de Dieu et les martyrs, ils leur procurent un accroissement de béatitude. Renaudot, *Liturgia Orientalium*, t. II, p. 98. Photius signale au VIIe siècle des adversaires du culte des saints à Alexandrie et en Arménie, *Bibliotheca*, cod. 182.

L'ancienne Église byzantine, nous l'avons vu, a pratiqué avec ferveur le culte des saints. Les iconoclastes eux-mêmes n'y ont rien trouvé à reprendre, et ce n'est que dans un emportement de laïcisation forcenée que Constantin V s'est risqué à combattre, avec le culte des images et des reliques, l'invocation des saints au ciel, et même les pratiques pieuses en l'honneur de Marie, Mère de Dieu; mais c'était de sa part une phobie : il pourchassa le mot « saint » jusque dans les expressions topographiques. Cf. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, p. 258-259. D'ailleurs le concile de Hiéria, en 753, malgré ses déclarations iconoclastes, proclama les droits de ce qui avait toujours été l'orthodoxie. *Loc. cit.*, p. 370.

Naturellement ces Églises rivales, mais fidèles à des croyances et à des pratiques antérieures à leur sépara-

tion, étaient intransigeantes pour les saints des Églises adverses. Mais il ne faut rien exagérer. Un dernier détail cependant sur le ménologe de Rabban Sliba montrera que l'intransigeance des sectes orientales ne fut pas toujours aussi grande qu'on l'a dit, en matière de canonisation et d'hagiographie. L'auteur, qui vivait au XIIIe siècle, est un monophysite, disciple lointain de Jacques d'Édesse. Or « il a par devers lui une ou plusieurs recensions des ménées syriaques à l'usage des melkites, donc un synaxaire d'origine byzantine. Il biffe consciencieusement les saints qu'il reconnaît pour chalcédoniens. Parmi ceux qu'il ne soupçonne pas, il pratique une sélection capricieuse... Le paradis monophysite se meuble ainsi d'une pléiade de bienheureux inconnus dans cette Église. Ces emprunts donnent un démenti péremptoire au postulat plus ou moins avoué d'après lequel certains supposent parfois que les confessions hétérodoxes d'Orient n'ont rien emprunté à l'Église orthodoxe après leur séparation. » P. Peeters, *Le martyrologe de Rabban Sliba*, dans *Anal. boll.*, t. XXVII, 1908, p. 129-200.

Il n'y a qu'un mot à dire sur la fixité de l'usage dans l'Église orientale; nous le dirons tout de suite : pendant tout le Moyen Age, c'est à peine si l'on trouve un seul adversaire du culte des saints. L'Église russe, qui hérita sans la modifier, de la doctrine et de la pratique, excommunia, dans la seconde moitié du XIVe siècle, la secte des strigolniks qui semble avoir négligé le culte des saints et supprimé certains autres usages liturgiques. Au XVe siècle, on est assuré que certains groupes judaïsants le repoussaient nettement. Au XVIe siècle, au moment du mouvement occidental de la Réforme, Matthieu Backin et Théodose Kosor se firent les précurseurs du rationalisme russe de l'âge suivant. Mais l'ensemble de l'Église résista énergiquement : ce fut même le culte des saints et de la sainte Vierge qui fut l'un des obstacles les plus saillants aux tentatives d'union entre l'Église russe et les diverses sectes protestantes. Dans ses trois réponses aux théologiens luthériens, le patriarche Jérémie II défendit savamment l'invocation des saints, *Resp. II*, c. III et *Resp. III*, c. IV; au contraire, quand Cyrille Lucar, dans le VIIIe article de sa *Confessio fidei*, sembla nier indirectement ce pouvoir d'intercession : « Nous croyons que Jésus-Christ seul fait office de vrai médiateur », il fut condamné par plusieurs synodes, en particulier par ceux de Constantinople de 1638 et de 1672, et par la plupart des théologiens du XVIIe siècle. Les principaux défenseurs des positions orthodoxes furent Métrophanes Critopoulos, *Confessio fidei*, c. XVII, dans Kimmel, *Monum. fidei Ecclesiæ orient.*, t. II, p. 169, qui pourtant s'écarte du sentiment général des Grecs, en refusant aux saints le titre de médiateurs, qu'il remplace par ceux d'intercesseurs et d'envoyés; puis Mélèce Syrigus, Κατὰ τῶν Καλβινικῶν κεφαλαίων, Bucarest, 1690 et Dosithée, *Actes du concile de Jérusalem*, *Confessio fidei* et *Manuel*, publié à Bucarest, 1690, p. 10-12. Chez les Russes, le principal défenseur fut Pierre Moghila, *Confessio orthodoxa*, III, q. 52. Cf. Jugie, *Theolog. dogmat. christian. orientalium dissidentium*, t. II, p. 710 et t. V, p. 274 et 571.

IV. AU MOYEN AGE EN OCCIDENT. — *I. EXPRESSIONS DU CULTE DES SAINTS.* — 1° *Extension du culte.* — 1. *Dans le territoire.* — Les saints prennent possession des pays convertis et en deviennent les patrons ; parfois le lieu avait déjà un nom indigène qui disparaît; ailleurs le nom du saint est le premier que l'on connaisse; ailleurs enfin, deux saints se succèdent sur place. Les anciens évêchés, établis d'ordinaire aux chefs-lieux des cités et les anciennes abbayes gardèrent généralement le nom antique de la cité : Nantes, Angers... Mais ce ne fut pas toujours le cas. Centule, au diocèse d'Amiens, est devenu Saint-Riquier, et Elne, Saint-Amand. La petite ville de Briovère, camp retranché sur la Vire, se glorifiait d'avoir eu pour évêque au VIe siècle, saint Lô, dont elle gardait les reliques. Sous les Carolingiens, clergé et peuple voulurent que leur cité s'appelât Saint-Lô. Cf. H. Delehaye, *Loca sanctorum*, dans *Analecta bollandiana*, t. XLVIII, p. 23 sq. Dans les campagnes, où se fondent pour lors les paroisses rurales, le passage présumé d'un saint ou la venue de ses reliques, ou enfin le simple renom de celui-ci l'a fait adopter pour patron du lieu et de l'église neuve qu'on y a construite. Le nombre des communes qui, en France seulement, portent ainsi le nom d'un saint est considérable : il en existe 11 000 environ, à peu près 12 % du total des paroisses françaises, sans compter celles où le nom du saint est entré en composition, comme Remiremont, Domremy, Dammartin, etc... Bien mieux, ce sont parfois des villes populeuses qui surgissent autour d'un tombeau de saint : une basilique s'élève, puis une abbaye, puis une agglomération commerçante. C'est l'histoire de Saint-Denis près de Paris et de beaucoup d'autre villes.

Jusqu'ici les saints se sont installés par le droit du premier occupant. Mais il y a des cas de reprises assez curieux : un saint missionnaire a dédié dévotement ses églises à des patrons universels, comme saint Pierre ou la Mère de Dieu; or, sa propre renommée grandissant, sa sépulture dans un de ces sanctuaires lui imposera un beau jour de détrôner ses saints favoris : ainsi saint Germain de Paris, qui avait fondé son abbaye sous le nom de Saint-Vincent, le supplanta, sinon pour le patronage, du moins pour le vocable de Saint-Germain-des-Prés; et pareillement saint Merry pour l'église Saint-Pierre. Mais, aux XIIe et XIIIe siècles, les bénéficiaires de ces mutations sont plutôt des saints catholiques, dirait-on, comme saint Étienne, saint Pierre, saint Jean l'Évangéliste et surtout Notre-Dame, ou des saints populaires comme saint Nicolas. Il y eut en bien des villes Saint-Pierre-le-Vieux et Saint-Pierre-le-Neuf. La plupart des cathédrales de l'Est furent ainsi recédées au XIe siècle à saint Étienne, et la sainte Vierge reprit une trentaine de cathédrales de France. Saint Jean l'Évangéliste fut, au XIIIe siècle, adjoint, puis substitué souvent à saint Jean-Baptiste. Aux XIVe et XVe siècles, sainte Catherine fut, quasi d'office, donnée comme patronne aux chapelles des hôpitaux, et saint Georges aux chapelles des châteaux. Dans celles des cimetières, saint Michel fut détrôné par sainte Anne.

2. *Dans les églises.* — Non contents de donner leur nom aux pays et aux églises, les saints prennent dans les églises mêmes une place grandissante. Ces pratiques de culte furent développées par les moines irlandais, voire anglais, influencés eux-mêmes par les évêques d'origine orientale, et par de grands voyageurs comme Benoît Biscop, abbé de Wearmouth. A notre point de vue, cette influence se marqua par l'usage des images saintes, sous forme de peintures dans les églises : *quatenus intrantes Ecclesiam, omnes etiam litterarum ignari, quaquaversum intenderent, vel semper amabilem Christi sanctorumque ejus, quamvis in imagine, contemplarentur aspectum.* Bède, *Vita Benedicti Biscopi*, *Acta sanct. ord. S. Bened.*, sæc. II, p. 961. Cette introduction des peintures, des vitraux de couleur dans les fenêtres, *vitri ad cancellandas ecclesiæ fenestras (loc. cit.)*, étaient bien à l'honneur des saints; cependant il ne peut être question d'un culte de ces images, dont la disposition savante et adhérente aux murs du temple, marque plutôt une intention d'enseignement dogmatique. « Car l'histoire du Seigneur faisait tout le tour de l'église de la Mère de Dieu; et dans celle de saint Paul, on disposa tout un ensemble de peintures montrant la concordance de l'Ancien et du Nouveau Testament : par exemple Isaac portant le bois de son

sacrifice faisait face au Christ portant sa croix. » *Loc. cit.*, p. 966.

Cependant ces usages durent étonner les évêques francs ; la réaction du concile de Paris de 825 en fut la conséquence, et la prohibition des images dans les églises du continent dura jusqu'au XIe siècle. Voir l'art. IMAGES *(Culte des)*. Au début de la renaissance architecturale et, on peut dire, durant tout l'âge roman, la statuaire retrouvée se subordonne entièrement à l'architecture : telles les dix-neuf statues de patriarches de la façade romane de Chartres. A n'en pas douter, les saints ne sont là que pour monter la garde devant le temple de Dieu. A l'époque gothique, au XIVe siècle surtout, avec une liberté plus épanouie, les statues de saints s'adaptent encore partout aux formes de l'église, en accentuent l'expression de prière, et les vitraux historiés communiquent l'étincelle de la vie jusqu'aux parties hautes de l'édifice presque inaccessibles aux regards. Mais il ne viendra à la pensée de personne que ces figures des saints patrons fussent ainsi placées pour réclamer des hommages : elles ne faisaient que reposer l'œil et orner la demeure de l'Éternel. D'ailleurs, on devrait le remarquer, aucune statue de saints au-dessus de l'autel ou même près de l'autel : c'est la place du crucifix. Ce n'est guère qu'aux XIVe et XVe siècles que les cathédrales élargiront leurs flancs ou se créeront des annexes de plus en plus spacieuses pour donner asile aux statues et chapelles de Notre-Dame et des saints. Saint Michel protégera le porche et le clocher contre la foudre, et Marie trônera au XIVe siècle dans la chapelle absidale.

3. *Les translations.* — Ces prises de possession se faisaient souvent sans transfert de reliques; une décision épiscopale établissait le patron. Pourtant celui-ci se déplaçait parfois : la dévotion des clercs, les rapports fréquents des évêques et de Charlemagne avec Rome, furent l'occasion de nombreuses translations de corps saints. Cf. Éginhard, *Hist. translat. S. Marcellini*, *P. L.*, t. CX, col. 527-593. Les invasions normandes en occasionnèrent d'autres. Mabillon reporte à ce IXe siècle le nouveau mode de traiter les reliques qu'on a appelé l'élévation. Au VIIe et au VIIIe siècle, en effet, les chroniques spécifient bien qu'on plaçait les ossements dans un tombeau neuf à fleur de terre : *depositum est in fossam sibi præparatam...*, dit-on de saint Germain de Paris. Mais, au siècle suivant, « Lothaire prit l'urne du sépulcre de saint Amand de sous terre, où on l'avait posée (au VIIe siècle, lors d'une première translation) et la plaça en hauteur, de sorte qu'on pouvait en voir le fond et allumer des cierges au-dessous ». Cf. Walafrid Strabon, *De miraculis S. Galli*, c. II, *P. L.*, t. CXIV, col. 1008. Mabillon prétend, il est vrai, que « durant tout le IXe siècle, la plupart des corps saints reposaient encore sous la terre, et qu'on trouve des exemples de ces tumulations jusqu'au XIe siècle ». Cependant il ne faut pas oublier qu'on parle de reliquaires d'or et d'argent dès le temps de Louis le Pieux. Cf. Paschase Radbert cité plus loin, Mabillon, *Act. sanct. O. S. B.*, t. II, préf., p. XXV-XXVI. En somme, ce siècle de Charlemagne, qui fut une renaissance à tant de points de vue, fit aussi une révolution dans le culte des reliques, abandonnant toutes les sages réserves du passé romain.

2° *Popularité du culte.* — Ces saints migrateurs et conquérants devaient avoir leurs historiens. Une simple mention au martyrologe d'Adon ou d'Usuard ne suffisait pas. Il fallait pouvoir lire la vie du saint, entendre prêcher ses vertus, vivre enfin quotidiennement avec lui. Ainsi les manifestations littéraires du culte populaire furent les vies de saints et les panégyriques; les manifestations vivantes furent très variées.

1. *Les Vies de saints.* — Faites pour célébrer un patron, très souvent un saint des origines de l'Église, elles brodaient généreusement sur l'histoire et prenaient des libertés avec la géographie. Le mal datait de loin et il avait jadis trouvé quelques résistances. Grégoire de Tours raconte les déboires de ce clerc de l'oratoire dédié à un saint Patrocle, martyrisé à Troyes, qui, pour faire venir les gens, s'était procuré des Actes de son martyr et les présenta tout heureux à son évêque. Il en fut pour sa courte honte. *De gloria martyrum*, l. I, c. LXIV, *P. L.*, t. LXXI, col. 763. L'évêque de Troyes n'en fut pas moins contraint d'accepter plus tard cette Vie revenue d'Italie. Mais, au IXe siècle, les chefs d'Églises étaient bien gagnés à la cause des *Vitæ sanctorum*. Depuis un siècle au moins, « les Passions des apôtres et des martyrs se conservent et se chantent, comme tout le monde le sait », dans les églises d'Occident. Hilduin, *Epist. ad Ludov. pium*, *P. L.*, t. CVI, col. 17. Hilduin défendait, hélas, ses Actes de saint Denis l'Aréopagite. Mais il y en avait d'autres qui méritaient considération. Non content d'avoir lancé la mode des martyrologes historiques, Bède avait écrit la Vie de plusieurs moines anglais; Jonas de Bobbio avait fait revivre les grandes figures des fondateurs de Luxeuil; Flodoard consacrera aux martyrs un poème en dix-neuf livres; Paul Diacre s'était adonné aux Actes des saints d'Italie et de Metz, Alcuin († 804), à ceux de Belgique. Avec ce dernier, nous sommes déjà arrivés à la pléiade des hagiographes de l'époque carolingienne. Alcuin demandait des documents qu'il se contentait de remanier. Cf. *Vita S. Richarii*, *P. L.*, t. CI, col. 682. Assez souvent les documents existaient encore, et même les récits; mais ils ne répondaient plus aux exigences des lettrés. Il fallait retoucher le style barbare et la présentation misérable. Voir les principes exposés à ce sujet par Paschase Radbert, *Passio S. Rufini*, *P. L.*, t. CXX, col. 1490-1491.

Portées sur ce terrain, les anciennes Vies devaient succomber et disparaître devant des compositions dont la tenue littéraire ne compensait pas le caractère factice; car les Normands ravagèrent pendant une centaine d'années les églises et les abbayes, et incendièrent les bibliothèques. Nous avons dit comment Paschase Radbert s'en consolait : il avait entrepris une espèce d'anthologie des saints de la Neustrie, *Histoire littéraire*, t. VI, p. 274; bien plus, pour fournir à ses contemporains une vie et un éloge de Marie, qui fussent au diapason de leur piété, il n'hésita pas à mettre sous le nom de saint Jérôme son délicieux sermon *Cogitis me*, et à adapter l'*Évangile de la nativité de Marie*. Cf. dom Lambot, *Revue bénédictine*, 1934, p. 235. Il faut lui adjoindre Hucbald († 840) qui composa les vies des saints et des saintes de Belgique; Anastase le Bibliothécaire, qui traduisit les légendes des saints grecs; Raban Maur qui accueillit dans son martyrologe les légendes de sainte Madeleine et de sainte Catherine, etc... Tous ces auteurs cherchent l'élégance; un peu plus tard, Théofroy d'Epternach († 1110) arrive, à grand renfort d'hellénismes, à se faire prendre pour un auteur grec par le grave Cellier. « La masse des légendes du Xe et du XIe siècle est en une sorte de poésie rimée que l'on accommodait aux récitatifs du chœur. » Dom Pitra, *Études sur la collection des Actes des saints*, p. LXXXVII. Le même auteur, pourtant très indulgent, avoue que « pour rendre aux peuples une légende avec le corps d'un saint patron, il fallut s'en tenir quelquefois aux souvenirs des vieillards (!). Ces vieillards avaient connu d'autres fiertes de patron. Il en résulta des légendes mixtes, où les noms, les lieux, les époques se confondent dans un fourré inextricable ». *Loc. cit.*

Jusque-là les auteurs n'entreprenaient que quelques biographies de leur choix. Wolfhard, moine de Herrieden, au diocèse d'Eichstädt avait cependant rédigé la première *Année chrétienne* connue; et, au XIIe siècle (cf. *P. L.*, t. CXXIX, col. 893 sq.), beaucoup de grands

monastères firent récrire, voire même recomposer des passionnaires complets. Au XIIIe siècle, on trouve des légendaires rimés, analogues latins de nos chansons de gestes. L'origine des ordres mendiants, n'est-elle pas une merveilleuse épopée évangélique? Aussi fit-elle l'objet d'histoires moralisées comme les *Fioretti* et le *Livre des frères*, qui sont encore des recueils de *Vitæ Patrum*. Aux XIVe et XVe siècles, après les *Révélations* de sainte Gertrude, les *Vitæ* deviennent des études de l'âme sainte et des opérations les plus extraordinaires de la grâce. Signalons les encyclopédies de Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, et la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, où toutes les légendes viennent confluer.

Nous avons mentionné toutes ces productions non pas pour en approuver les affirmations, mais uniquement comme témoignage de la dévotion croissante des fidèles pour les saints de tous ordres. Ce qu'on peut tirer de plus solide, en effet, de beaucoup de ces Vies de saints, ce sont les preuves du culte constant qu'ils ont reçu dans tel sanctuaire; quant aux faits de leur vie qui ont suscité une telle admiration, il faut concéder à la critique que le départ des choses certaines est difficile. Des plus suspects cependant, on pourrait répéter ce que Bollandus, avec un peu d'optimisme, écrivait de la *Légende dorée :* « Certes je n'approuve pas tout ce qui est écrit en ce livre; je ne doute pas néanmoins qu'il ait suivi des monuments anciens... Que Jacques de Voragine ait eu un style incorrect, c'était le vice du temps. Mais il était docte et pieux... » *Acta sanct.*, préface générale, § IV, p. 10. Les hagiographes ont sur place trouvé bien plus qu'un nom, et « les saints qui n'ont pas existé » ne sont qu'une infime exception. Cf. H. Delehaye, *Sanctus*, p. 208.

Dans ces témoignages de la piété envers les saints, l'élément humain et populaire, c'était fatal, paraît plus contestable que la vie du saint lui-même. Les chroniqueurs se sont faits les échos de l'enthousiasme des foules et ils ont raconté, avec l'intention de les faire admirer de la postérité, les merveilles les plus invraisemblables accomplies sous leurs yeux ou rapportées par la tradition. Cependant la gloire en est rapportée à Dieu. Cf. Adrevald de Fleury, *De miraculis S. Benedicti*, dans *Act. sanct. O. S. B.*, t. II, p. 363, et *passim*. De plus, à côté des guérisons corporelles, ils ont fait une place aux conversions. Cependant ils imaginent des rivalités entre saints et tirent de tel miracle accompli chez eux des conclusions qui auraient laissé rêveur saint Augustin. *Loc. cit.* Ils approuvent même des façons de prier qui sont de vraies mises en demeure, *loc. cit.*, p. 366, sinon des menaces et des injures. *Loc. cit.*, p. XXVI. Que dire de tout cela, sinon que ces abus regrettables ne pouvaient être évités? Nous n'approuvons pas tout ce que nous tolérons, auraient pu dire, après saint Augustin, les plus sages des évêques de ces pays. « La religion de la multitude, a dit à ce sujet le cardinal Newman, a toujours un côté vulgaire; elle sera toujours empreinte de fanatisme et de superstition, tant que les hommes resteront ce qu'ils sont. La religion du peuple est toujours une religion altérée, en dépit des précautions que prend la sainte Église. » Newman, *Culte de la sainte Vierge*, p. 123. Au reste, le catholicisme lui-même avait l'antidote dans une dogmatique ferme qui remettait sans cesse les saints au-dessous du Christ et dans une morale qui était plus spirituelle que rituelle.

Il y a dans ces récits toute une part de merveilleux, dont l'authenticité n'est aucunement prouvée : miracles dont le caractère même indique la fausseté, révélations qui autorisent telle pratique de dévotion envers les saints. Admettons qu'il y ait une grande part de convention littéraire; mais on serait plus à l'aise aujourd'hui si elle n'avait pas existé. Cf. A. Molien, *Le culte des saints*, p. 141.

Quand ces faits merveilleux atteignaient la célébrité, l'Église universelle s'en faisait l'écho bienveillant : elle laissait passer dans les lectionnaires, puis insérait au bréviaire, les légendes concernant les fêtes de la Vierge (Notre-Dame des Neiges) et des saints : saint Sylvestre et les papes plus anciens héritèrent des légendes et des *Fausses décrétales*. Il y avait là une condescendance qui tenait au peu de cas qu'on faisait alors de l'histoire. Somme toute, Dieu n'a pas fait de miracles pour permettre à l'Église de séparer l'ivraie du bon grain; mais c'était tout de même de l'ivraie semée par le diable dans l'âme du peuple. Les biographes d'ailleurs ne font pas un secret de leur intention édifiante. Aussi le saint a-t-il toujours toutes les vertus : *castitate prædilus, caritate profusus, in vigiliis sedulus, in oratione devotus, in fide perfectus*, etc... Ces expressions reviennent en toutes les Vies. On les décrit en termes que l'on veut simples, mais qui ne sont pas toujours sans recherches verbales. On omet de nous dire les débuts, les échecs et les éclipses de cette sainteté, et, devant des gestes plus contestables, on prend le parti du silence ou de l'interprétation bénigne. La simple vérité aurait été assurément plus simple et plus loyale, et en somme plus édifiante.

Mais si les dieux n'ont pas revécu dans les saints, les légendes des dieux du moins n'ont-elles pas influé sur celles des saints du Moyen Age? Point ou très peu. Moins en tous cas que pour certains *Acta martyrum :* leurs faits et gestes ont parfois été modelés sur ceux de Notre-Seigneur et des apôtres : naissance miraculeuse, présages hâtifs de sagesse et de puissance, multiplication des pains, marche sur les eaux, punition des incrédules par le feu du ciel, résistance impavide à tous les tourments, etc... Et, naturellement, on fermait bientôt les Évangiles canoniques pour recourir aux Évangiles apocryphes; et l'on complétait tous ces thèmes par des emprunts aux éternels récits du folklore. Toutes les phases de la vie des saints, toutes les manifestations de leur culte portent, ici ou là, des enjolivements poussés sur cette racine vivace des traditions populaires. Le saint avait aimé les hommes, mais aussi les animaux et les plantes : cet arbre merveilleux avait été planté par lui, c'était son bâton qui avait fleuri. Il avait prêché aux bêtes sauvages, il en avait excommunié, il en avait guéri de leurs blessures et aujourd'hui encore, à son sanctuaire, il guérissait les chiens enragés, comme les fidèles affligés de certaines maladies, etc... Cette église qu'il protégeait, il en avait lui-même indiqué l'emplacement par une apparition ou l'invention de sa statue; il en avait enclos le terrain; il en avait bâti en une nuit ou rebâti les murs, s'opposant de mille façons à son déplacement, faisant sonner les cloches toutes seules à son passage, au moment de sa mort ou au jour de sa translation, etc... Sa châsse s'était arrêtée parfois inopinément à un endroit du chemin d'où ses reliques, devenues pesantes, ne pouvaient plus être enlevées; les sources y jaillissaient comme sous le bâton de Moïse, les arbres y fleurissaient en plein hiver, etc... En conséquence, on convoquait à ses fêtes les animaux domestiques, et les bêtes de la forêt s'y donnaient rendez-vous. Cf. P. Sébillot, *Le folklore de France*, *passim* et surtout t. III, p. 106-138, 137-145; t. IV, p. 111-124, 142-145, 214-216, 277, etc... Mais une chose que les hagiographes n'ont pas trouvé dans les traditions barbares, c'est la bonté des saints pour les pauvres et les pécheurs. Seulement, si l'on veut leur en faire un procès, il faudra bien le porter devant François d'Assise et Jésus de Nazareth.

2. *Dans les sermons* les saints paraissaient tels qu'ils étaient vus par les prédicateurs en leurs méditations : prêts à servir d'exemples aux fidèles. C'est

dire que, seuls les grands saints de l'Évangile et certains patrons universels avaient les honneurs d'un panégyrique particulier. Des autres saints on déclamait seulement des espèces de sermons *de communi*, dont les recueils avaient été faits au moyen des panégyriques des Pères latins, en en supprimant toutes les particularités historiques. Libre au prédicateur qui utilisait ces canevas de les compléter par quelques détails, sans date ni couleur locale. Cf. Lecoy de La Marche, *La chaire française au XIIIe siècle*, p. 273-277.

Haymon de Halberstadt († 853) a composé ou plutôt compilé une douzaine d'homélies *de sanctis, tum propriæ singulis, tum communes omnibus.* Mais toutes prennent texte de l'évangile ou de l'épître de la fête, et l'on imagine sous quels symboles apparaît l'Assomption de Marie retrouvée par Haymon dans la péricope Luc., x, 38-42, *P. L.*, t. CXVIII, col. 767. Raban Maur, a tout juste le même nombre d'homélies et sur les mêmes saints. *P. L.*, t. CX, col. 9-60. Mais il devait à sa réputation d'hagiographe de décrire la vie de ses héros : « Célébrons la fête de saint Martin pour suivre les exemples de Martin : ne soyons donc ni ivrognes, ni voleurs! » C'est de la catéchèse rudimentaire.

Saint Pierre Damien († 1072) a composé plusieurs vies des saints moines qu'il était censé connaître, et une cinquantaine de sermons sur des martyrs qu'il connaissait moins. Cependant ces derniers sont aussi en forme de biographies, car ils sont destinés à l'édification et à la réforme des mœurs. Comment le prédicateur construit-il ses panégyriques? Il prend d'abord « les très véridiques gestes du martyr », et puis ce qu'ils ne disent pas, il le suppose, par exemple la vie quotidienne du futur martyr : « Car, tant qu'il fut laissé en paix, il eut soin de garder en lui-même ses mérites, et il fallut la persécution pour lui faire répandre à la connaissance de tous l'odeur de son courage. C'est comme la moutarde dont parle l'Évangile : si l'on n'écrase pas le grain, il ne donne pas sa vertu. Il en est bien ainsi de tous les saints... Mais vous ne pouvez pas croire que saint Vital a commencé à vivre religieusement au jour de son martyre. » *De sancto Vitale, P. L.*, t. CXLIV, col. 386-387. Ces sermons sont donc à recommander, non à l'historien, mais au moraliste.

Le plus sage est encore saint Bernard : de la vie des saints, il ne prend guère que la note dominante, par exemple que « les apôtres ont pratiqué la prudence, les martyrs la force, les confesseurs la justice et les vierges la continence ». *Sermo de S. Benedicto*, n. 12. *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 382. Et, s'appuyant sur cette vertu fondamentale, il fait un petit traité de morale appliquée à ses auditeurs, en laissant de côté comme non pratique tout ce qui concerne les miracles du saint. *De S. Victore, ibid.*, col. 373.

Somme toute, il y avait là des cours supérieurs de perfection et de vie contemplative. La critique a beau jeu de détruire quelques fables, de montrer que les Actes de saint Théodore ou de saint Gilles sont apocryphes. Tout cela ne change rien à une vérité plus importante : ces récits ont fourni des modèles à des milliers d'âmes chrétiennes, et puis ils ne renfermaient rien qui ne fût une mise en valeur de l'Évangile. Enfin le culte allait aux saints eux-mêmes; car ces *Vitæ* avaient eu des originaux qui en étaient dignes : là non plus les saints ne sont pas les successeurs des dieux.

3. *Dans la vie quotidienne.* — Ainsi envahis de toutes manières par les récits et les sermons, sans parler des statues des églises, les fidèles vivaient familièrement avec les saints. Les saints tissaient l'année : leurs fêtes battaient la mesure du temps, dictaient au travail de sages conseils. Naturellement les saints rendaient des services plus palpables. « Tous avaient le merveilleux pouvoir de consoler, de soulager, de nous délivrer de nos maux. Ils étaient les Esculapes du Moyen Age. Mais chacun d'eux avait un peu son rayon » : saint Hubert guérissait la rage, cela par sa vocation manquée de chasseur; sainte Apolline, par le fait de son martyre, guérissait les maux de dents; sainte Lucie, pure question de nom, guérissait les maux d'yeux et ainsi de suite. Cf. L. Gillet, *La cathédrale vivante*, p. 204-208.

3° *Solennité du culte.* — 1. *La liturgie.* — Les liturgies celtique et mozarabe étaient alors en avance sur les liturgies gallicanes et surtout sur la liturgie romaine, pour l'expression de la prière aux saints : les longues litanies et les pieuses invocations du missel de Bobbio et du *Book of Cerne*, nous le font toucher du doigt. Alcuin s'en aperçut : il composa pour les moines et autres pieuses personnes des missels et, nous dirions, un bréviaire pour la semaine, qu'il appela *Liber sacramentorum* et *Officia per ferias*, *P. L.*, t. CI, col. 439-460 et col. 509-524. Cf. *Alcuini Epist.*, LI et CXLII, *ibid.*, col. 215 et 385. Nous n'avons pas à chercher les sources où il a puisé; mais il ne les a pas inventées, et les missels irlandais ou mozarabes, dont il ne disait pas grand bien pourtant, ont dû être mis à contribution. Ce qu'il faut y remarquer, c'est, d'une part, l'absence d'un cycle liturgique au profit des saints : dans le sacramentaire, sur vingt-cinq messes, il y en a dix *in veneratione sanctorum.* Le samedi était consacré à la sainte Vierge et le mardi aux saints anges. Ce qu'il faut noter surtout, c'est la forme, et le ton, assurément nouveau en Gaule, des prières aux saints : des litanies des saints interminables et variées, des invocations à tous les patriarches et prophètes : *Custodi me per orationes patriarcharum, per merita prophetarum... apostolorum, martyrum, confessorum, qui tibi placuerunt ab origine mundi usque ad consummationem sæculi. Oret pro me sanctus Abel... Roget pro me fidelis Abraham, qui primus credidit... Officia per ferias, oratio sancti Gregorii*, *P. L.*, t. CI, col. 590. *Oret pro me :* ce sont donc là des prières privées; ce sont aussi des prières facultatives : *Unusquisque enim in suo sensu abundet. P. L.*, t. C, col. 385. Mais elles ne tardèrent pas, quelques-unes du moins, à entrer dans les livres officiels. Car ce fut une véritable déception quand, vers 785, on prit connaissance des livres romains que Charlemagne imposait aux églises de l'empire. Là encore Alcuin joua son rôle : il supplémenta le sacramentaire envoyé par le pape Hadrien de toute une partie sanctorale, notre commun des saints, qui permettait aux prêtres de dire des messes de leurs saints préférés. Ainsi, grâce à son esprit d'initiative, sa mesure et son tact, sa compilation fit loi à Aix-la-Chapelle, dans l'empire et à Rome même à partir du Xe siècle : c'était vraiment un missel grégorien-gélasien *modernis temporibus ordinatus.* Cf. *Dictionn. de liturgie*, art. *Alcuin.*

Enfin la fête de la Toussaint fut instituée dans l'empire, non pas à la date du 13 mai, comme à Rome sous Boniface IV en 608, mais le 1er novembre. A cette date, les martyrologes irlandais du VIIe siècle, celui de Bède et une lettre d'Alcuin de 800 signalent bien, de ci de là, une *solemnitas sanctissima* en l'honneur « de la Trinité, de l'Unité, des anges et de tous les saints ». Alcuin, *Epist.*, XCI, t. C, col. 296. Mais c'est en 835 que Grégoire IV, voulant rendre universelle une fête dont l'idée était réalisée à Rome même depuis Grégoire III (731-741) et que célébraient au 1er novembre un grand nombre d'Églises d'Occident, engagea Louis le Pieux à décréter « que la fête de la Toussaint serait célébrée en Gaule et en Germanie au 1er novembre ». Sigebert de Gembloux, *Chronique*, *P. L.*, t. CLX, col. 159.

C'est aussi au milieu du IXe siècle que fut introduite à l'ordinaire de la messe la formule : *Suscipe sancta Trinitas... in honore beatæ Mariæ semper virginis... et omnium sanctorum, ut illis proficiat ad honorem...* Prière des assis-

tants d'abord, elle devint, au début du xe siècle, une prière du prêtre. La suite de la formule, dans un style rimé qui trahit son époque, exprime bien les avantages que l'Église espère du culte des saints, et spécialement de la messe célébrée au jour de leur fête : l'honneur des saints procuré par l'offrande du saint sacrifice d'abord : *ut illis proficiat* [*oblatio*] *ad honorem*, et secondairement par « la mémoire que nous faisons d'eux sur la terre » — c'est l'exégèse de Bellarmin, *Controv. de eucharistia*, c. VIII — le salut des chrétiens par l'intercession de ces saints au ciel, intercession implorée par notre prière terrestre. Cf. Lebrun, *Explication de la messe*, t. I, p. 319-321.

Dans le cycle liturgique, le sanctoral est très envahissant. Non seulement le calendrier se charge chaque jour de nouveaux saints, mais le missel s'enrichit de quelques messes propres, avec leur introït, leur graduel, etc. (messe *Salve sancta parens* du xe siècle, graduels des fêtes de la Visitation, *alleluia* de l'Assomption, de Saint-Pierre-aux-liens, etc.). Seuls le respect de l'antiphonaire de saint Grégoire et la difficulté de créer des mélodies nouvelles ont endigué l'invasion. Mais l'office canonial accueille des pièces propres bien plus nombreuses, en particulier les hymnes aux saints, communes à tous comme le *Placare Christe* du IXe siècle, l'*Iste confessor* et le *Sanctorum meritis*, d'autres particulières à l'un d'eux et retraçant ses vertus et quelquefois sa vie. Les oraisons s'encombrent également de détails historiques, pas toujours bien vérifiés (collectes de sainte Catherine, de saint Denis, etc.); les oraisons communes demandent le suffrage de tous les saints principaux : *A cunctis*. Les formules de confession, assez courtes jusqu'au XIIe siècle (celles qui ont été conservées par divers ordres religieux) s'allongent jusqu'à la formule de notre *Confiteor* actuel, qu'on date d'un concile de Ravenne de 1314.

Les litanies des saints ont bien conservé l'ancien cadre, où *miserere nobis* s'adresse à Dieu et *ora pro nobis* à la Vierge et aux saints; mais le nom des patrons locaux vint allonger démesurément la liste de chaque diocèse. On peut remarquer pourtant que les litanies officielles du samedi saint gardaient, sinon toujours la teneur romaine, du moins une brièveté antique. Avec les séquences et les proses de Notker et consorts, chantées à la messe, nous arrivons aux confins du culte public et du culte privé; car c'étaient des pièces excessivement populaires, dont les prêtres faisaient parfois le thème de leurs prédications et qui furent souvent traduites en langue vulgaire et transformées en cantiques extraliturgiques. Cf. *P. L.*, t. LXXXVII, col. 35. Cette popularité tenait justement à leurs accents de dévotion enthousiaste et même tapageuse pour les saints patrons des diocèses et des paroisses.

On pourra donc trouver que la part des saints devenait bien grande — elle l'était en effet — dans une liturgie qui était le culte de l'Église pour Dieu et le le Christ. Cependant, il faut distinguer dans cet apport ce qui constitue la prière sacerdotale, c'est-à-dire les formules de préface, le canon de la messe et ses oraisons : or, toutes ces prières sont constituées dans l'ancien moule : *Domine sancte, Pater omnipotens... per Dominum nostrum*, et les saints n'y jouent qu'un rôle secondaire d'intercesseurs. Les autres pièces, où ils prennent volontiers la grosse place « ont une portée préparatoire et dispositive relativement aux prières proprement liturgiques; elles fournissent aux fidèles le motif ou le thème spécial de ses adorations, elles réveillent notre foi, excitent notre amour, demandent la grâce. » D. Lambert Bauduin, *Essai de manuel de liturgie*, dans *Les questions liturgiques*, t. III, p. 273. La preuve en est qu'elles n'étaient pas même récitées autrefois par le célébrant, mais par la *schola* des chantres ou par le chœur des moines laïcs. « Bref, elles sont en fonction des prières sacerdotales; loin de nous détourner du terme unique de notre culte et de se substituer à lui, elles nous le font atteindre pleinement. » *Loc. cit.* On remarquera d'ailleurs que, parmi ces formules secondaires, celles qui ont été ajoutées au Moyen Age affectent volontiers la forme de prières formelles aux saints, que ne connaissait pas l'ancienne liturgie romaine : elle disait : *Mirabilis Deus in sanctis suis, Vultum tuum deprecabuntur;* les nouvelles formules disent maintenant : *Salve sancta Parens, Solve jubente Deo, Petre catenas.*

A ce propos, Suarez se préoccupe de réformer quelques formules liturgiques introduites au Moyen Age : « L'Église prie parfois les saints *ut ipsi faciant :* on dit dans le *Salve : Tuos misericordes oculos ad nos converte.* » A cela rien à dire, puisque l'explication vient tout de suite : *Et Jesum... nobis ostende.* Mais on prie les apôtres : *Nos a peccatis omnibus*||*solvite jussu quæsumus.*||*Quorum præcepto subditur*||*salus et languor omnium.* « Le culte, répond Suarez, ne tient pas surtout aux formules et aux signes extérieurs, mais bien plutôt à l'intention; souvent nous prions l'intercesseur dans les mêmes termes que l'auteur du bienfait, nous lui disons qu'il ait pitié de nous, qu'il nous accorde notre demande, et autres choses semblables; mais nous entendons toujours qu'il fasse cela en intercédant pour nous. C'est bien le sens de l'Église; aussi termine-t-elle toutes ses oraisons en attribuant tout à Dieu. D'ailleurs on peut parfois demander à un saint de coopérer avec Dieu pour nous procurer tel bienfait : on peut prier son ange gardien « de nous protéger, de nous « illuminer et de nous aider », et un saint, de nous guérir : saint Augustin disait dans ce sens : *Faciunt autem ista martyres, vel potius Deus, vel orantibus, aut cooperantibus eis. De civit. Dei*, l. XXII, c. X. » Suarez, *Opera omnia*, t. XIV, p. 37. D'ailleurs les prières aux saints et même l'*Ave Maria*, sont restés, au Moyen Age, des formules de surérogation que les fidèles n'étaient pas obligés de réciter, ni même de savoir, comme le *Pater* ou le *Credo*, seuls obligatoires. Ni les chartreux, ni les templiers, ni les carmes, ni les frères mineurs, ni les frères lais dominicains ne devaient réciter l'*Ave Maria;* c'est chez les cisterciens, où le culte de la Vierge prit de très bonne heure un grand développement, et encore pas dans les us de Cîteaux, mais dans le Grand Exorde, au l. IV, c. XIII, que l'on voit la Salutation angélique apprise de tous, puis imposée. Mais, au XIIIe siècle, l'*Ave Maria* se généralisa comme prière de dévotion, bien que la formule n'en fût pas encore fixée.

On peut rattacher sans crainte à la liturgie les arts liturgiques. Sans doute « dans la constitution du programme iconographique des églises, à côté de la littérature religieuse et de l'inspiration des docteurs, force est de faire une part à la tradition artistique » et aux circonstances de lieux. Cependant, les règles générales reflètent bien la doctrine catholique : « La place d'honneur est pour la statue du Christ : elle occupe le trumeau de la porte centrale; à ses côtés, aux piédroits, sont figurés les apôtres... A l'une des portes secondaires de la façade préside la statue de la Vierge, à l'autre la statue du saint patron du diocèse ou de l'église, avec des faits de la légende du saint, ou d'autres figures de saints choisis en raison des rapports de dévotion qu'entretient avec eux l'église en particulier (pèlerinages, possession de reliques, souvenirs historiques). » L. Lefrançois, *Les maîtres de l'art, Les sculpteurs français*, p. 31-34. L'intercession des saints était traduite d'une façon singulièrement frappante par le grand Christ de la nef, au pied duquel étaient agenouillés la Vierge et saint Jean, priant pour la terre.

2. *Les règlements.* — Ils existaient, comme on le voit, même pour les laïcs qui ornaient un porche d'église et pour une caravane de pèlerins qui devaient

passer de tel tombeau à tel hospice et à telle fête populaire, pour le clergé surtout dont le missel endiguait les imaginations. Pourtant bien des points du culte restaient encore libres. Mais la diminution du sens chrétien amena l'Église à légiférer sur la matière.

La première réglementation officielle devait concerner précisément le droit aux honneurs des saints, la canonisation. Sur les origines et les modalités successives de l'usage, voir l'art. Canonisation, t. ii, col. 1626 sq. Citons ici le premier décret solennel, celui du concile romain de 993 pour saint Ulrich d'Augsbourg, mort en 973. *Communi consilio decrevimus memoriam illius... affectu piissimo, devotione fidelissima venerandam : quoniam sic adoramus et colimus reliquias martyrum et confessorum ut eum cujus martyres sunt adoremus; honoramus servos ut honor redundet in dominum, qui dixit : Qui vos recipit me recipit. Ac proinde nos, qui fiduciam nostræ justitiæ non habemus, illorum precibus et meritis apud clementissimum Deum jugiter adjuvemur.* Mansi, *Concil.*, t. xix, col. 170. Dans ces considérants du décret, on voit combien le culte des saints était lié au culte de leurs reliques. La nature du culte est expliquée par une citation exacte de la lettre de Jérôme à Riparius; mais on ne saurait dire si celui-ci aurait laissé passer l'expression : *adoramus et colimus reliquias*, même avec la précision qui suit. L'intercession des saints est exposée au moyen d'une oraison du missel romain. Le dispositif du décret de canonisation dans une langue embarrassée, donne comme motif de cette déclaration assez insolite « le désir de toutes les Églises et l'administration du Siège apostolique : *quia divina saluberrima præcepta, et sanctorum canonum ac venerabilium Patrum instabant efficaciter documenta, omnium ecclesiarum pio considerationis intuitu, immo apostolici moderaminis anisu, utilitatum commoditatem atque firmitatis perficere integritatem, quatenus memoria Udalrici... divino cultui dicata exsistat...* Texte dans Denz.-Bannw., n. 342.

Se bornant à stigmatiser l'esprit d'hérésie (*De hæres.*, c. ii) et le défaut de mission en quelques prédicateurs, qui sont les vaudois, mais qu'il ne nomme pas, le IVe concile du Latran (1215) condamne en bloc les erreurs d'un certain Amaury, natif de Chartres, qui avait fait des adeptes forcenés à Paris mais se convertit lui-même et mourut de chagrin : « Nous réprouvons et condamnons l'enseignement pervers d'Amaury... dont la doctrine ne doit pas être taxée tellement d'hérésie, mais plutôt de démence. » Denz.-Bannw., n. 433. Or quand on cherche le précis de ces erreurs dans les auteurs contemporains, on ne sait si, pour le culte des saints, Amaury aurait vraiment prétendu « qu'il ne faut pas encenser les autels dédiés aux saints et leurs images, et que les invocations des saints sont une idolâtrie », comme le note Dupréau, ou s'il s'élevait simplement, comme le pense Sander, contre l'usage de l'encens. Mansi, *Concilia*, t. xxii, col. 1080 CD.

La plupart des décisions conciliaires du Moyen Age visent des excès et superstitions dans le culte : ainsi le canon 17 du concile d'Avignon de 1209 prescrit : « Aux vigiles des fêtes des saints, on ne tolérera dans les églises ni danses théâtrales — *histrionicæ*, et non *historicæ* — ni des courses ou des jeux déplacés, ni des chansons érotiques. » Mansi, t. xxii, col. 784. Le IVe concile du Latran (1215) réglemente l'exposition des reliques anciennes, et soumet la vénération des nouvelles à l'approbation du pape, puis s'élève contre « les prélats qui permettent qu'on trompe les pèlerins par des documents vains ou faux, comme on est accoutumé de le faire en bien des endroits pour y trouver une occasion de lucre ». Plus loin, « les discours des quêteurs, *nonnullas abusiones mentiendo,* » pourraient bien concerner aussi certains panégyriques légendaires. Can. 61, *loc. cit.*, col. 1050. Du moins le synode de Mayence de 1233 parle de « collecteurs d'aumônes qui prêchent dans les églises et exhibent des reliques ». Can. 30, dans Hefele, *Hist. des conciles*, t. v, p. 1549.

II. La doctrine. — Le document le plus éloquent et le plus complet est sans doute celui que l'Église romaine fait lire au bréviaire, durant l'octave de la fête de la Toussaint : il reste attribué à Bède et il était présenté jadis sous le nom de saint Augustin; les citations de l'un et l'autre docteurs y sont en effet fréquentes. Mais c'est en réalité un centon de l'époque carolingienne. *P. L.*, t. xciv, col. 450-453. Cette homélie célèbre les mérites et la gloire des saints de divers ordres; elle engage à les suivre au ciel, à les imiter, mais ne parle pas de les invoquer. Une autre pièce, qu'on a prêtée aussi à Bède, répare cet oubli. *Loc. cit.*, col. 455. Au reste, en prêtant ces homélies au vénérable Bède, on prêtait à un riche; cf. *In Cantica*, l. III, *P. L.*, t. xci, col. 1112 : « Envolons-nous dans le trou du rocher d'un vol rapide, c'est-à-dire cherchons les fréquentes intercessions des anges et des saints pour nous, près de la miséricorde de notre doux Créateur. » Et ce mouvement n'est pas furtif : dans ses expositions, le sens anagogique fait vivre Bède avec les saints. Agobard le citera en faveur du culte des images, et il l'aurait trouvé à toutes les avenues de la dévotion nouvelle : martyrologes, Vies de saints, translations de reliques, offices liturgiques. Pourtant sa situation et ses goûts ne lui donnèrent qu'une influence théorique. L'Anglo-Saxon qui fut le véritable apôtre du culte nouveau sur le continent, ce fut Alcuin, l'homme de confiance de Charlemagne. Moins soucieux que Bède et que saint Grégoire des formes traditionnelles, il fait passer son enthousiasme dans de petits livres de dévotion privée, dont nous avons parlé plus haut et dont on ne saurait exagérer l'influence. Il prêche d'exemple : dévot de saint Martin, il conseille à ses amis, « si l'occasion s'en présente, le pèlerinage au tombeau de l'apôtre des Gaules, *non inane iter*, pour recommander leur vie à ses saintes prières ». *Epist.*, cviii, *P. L.*, t. c, col. 327. Il signale bien « chez quelques-uns un doute qu'ils tiennent secret : est-ce que les âmes des saints apôtres et martyrs et des autres saints sont reçues dans le royaume du ciel avant le jour du jugement? Mais ce sont là de ces menus traits qui sortent, à mon sens, de carquois perfides, et qui servent à certaines gens pour essayer de blesser l'unité de l'Église sainte et catholique ». *Epist.*, cxiii, col. 342. Ces gens niaient-ils pour cela l'invocation des saints? Alcuin ne le dit pas; mais il soupçonne, a-t-on dit, les Espagnols de cette nouvelle hérésie; nous verrons les soupçons se confirmer au sujet d'un évêque goth, Claude de Turin. Mais il peut faire allusion à des compilateurs comme Haymon de Halberstadt qui, dans son *De varietate librorum*, avait admis quelques textes peu clairs de Prosper d'Aquitaine et de saint Grégoire.

Mais, sauf ces exceptions, qui sont elles-mêmes contestables, on ne peut guère au Moyen Age soupçonner d'opposants. Tous les docteurs sont fidèles au culte des saints. Ce qu'on peut remarquer tout au plus, c'est que, au ixe siècle, plusieurs mettent encore une certaine circonspection à approuver les manifestations qui s'accentuent, tandis qu'aux siècles suivants les prédicateurs se montrent plus enthousiastes. Ainsi nous suivrons le développement de la doctrine au Moyen Age sous ces trois rubriques : les modérés, les fervents, les défenseurs.

1° *Les modérés.* — Le courant nouveau ne trouva pas que des partisans dans l'Empire carolingien. La querelle des images, en particulier amena plusieurs de ces évêques à marquer leur position, même sur la question plus générale du culte et de l'invocation des saints.

Agobard de Lyon était un esprit conservateur : il devait donc se défier du culte des images et en même

temps garder le culte des corps saints, celui des saints du ciel et l'usage de les prier. C'est en effet ce qu'on trouve dans son *Liber de sanctorum imaginibus*, *P. L.*, t. CIV, col. 199-228, qui n'est guère qu'un tissu de citations. Mais, puisqu'il s'y réfère au *Martyrium Polycarpi*, *loc. cit.*, col. 213-214, il ne doit pas être un adversaire du culte des reliques; puisqu'il cite la *Cité de Dieu*, l. X, c. I, IV, XV, XIX-XX, il est bien d'avis d'honorer les saints. Ce qu'il ne peut admettre, c'est qu'on leur donne les honneurs divins, les considérant comme d'autres Christs, comme d'autres médiateurs. *Loc. cit.*, col. 202-204 et surtout c. XXXV, col. 226. Mais il croit à l'intercession des saints : « Car lorsque les anges nous exaucent, c'est Dieu lui-même qui exauce, qui écoute nos prières dans son vrai temple non fait de main d'homme; il nous exauce également en tous ses saints. » *Loc. cit.*, col. 210.

Plus que modéré, indifférent fut Claude, évêque de Turin. D'origine espagnole, de caractère violent, il partit en guerre en son diocèse contre les croix et les images des saints. Mais nous le connaissons mal; et ce n'est guère que par les citations de ses contradicteurs, Jonas d'Orléans et Dungal le Reclus que nous connaissons l'*Apologeticum* où il défendait ses idées. Or, malgré des assertions gouailleuses sur le culte des images, les pèlerinages à Rome, etc..., on ne trouve contre l'intercession des saints, que cette réflexion assurément insidieuse : « Qu'est-ce que veut dire l'Écriture : *Si fuerint in medio ejus Noe et Daniel et Job*, c'est-à-dire des hommes aussi saints et aussi justes que ceux-là et d'autant de mérite, *non liberabunt filium neque filiam*... Ceci soit dit pour que personne ne se fie au mérite et à l'intercession des saints. » Cité par Dungal, *P. L.*, t. CV, col. 464. Mais, à vrai dire, le procès serait à reprendre à l'aide des inédits de Claude, particulièrement le commentaire *In Leviticum*, ms. de Reims *26-59*, dont Mabillon n'a publié que l'introduction. On y lit que Jésus « par sa mort et dans sa mort nous a unis plus véritablement tous », fol. 7 r°, et que « son sang a pacifié le ciel et la terre, *ut cælestibus terrena sociaret. Quomodo non et cum sanctis, non solum qui in terra sunt, sed et qui in cælis?* », fol. 27 v° : voilà bien la communion des saints qui fonde notre culte des saints. Aussi, déjà avec les saints de la terre, « dans le sacrifice de la pénitence, il est permis d'user du secours d'autrui, comme l'atteste l'apôtre saint Jacques. Priez les uns pour les autres pour être sauvés. *Sed multo magis justorum utamur adjutorio; ipse enim subdidit : multum valet oratio justi assidua* » (Jac., V, 16), fol. 18 r°. Cette prière est la fonction du prêtre : *Recte sacerdos dimittit et deprecatur : misericors est enim et fidelis sacerdos ad Dominum, qui exorat pro peccatis populi.* Fol. 22 v°. Mais les justes du ciel ne prient-ils pas aussi pour nous? Claude est excessivement réticent sur ce point crucial de son enseignement. Voici cependant quelques bonnes paroles : *Qui etiam sint isti qui vendunt arieles, nisi prophetæ et apostoli, qui mihi cum peccavero ostendunt et consilium dant quomodo debeam corrigere errores meos et emendare peccata mea?* Fol. 28 r°. Mais on n'achète point ce secours par des prières aux saints apôtres : *Quid autem pretii comparantibus sumant? Illud opinor : legis studium, vigilias audiendi verbi Dei; sed super omnia dignissimum pretium obedientiam puto. Loc. cit.* C'est sans doute que les saints brûlent déjà de charité pour nous : *Omnia sacrificia... vel passione Domini, vel devotione ejus sanctorum flammam caritatis ardentem figurate denuntiant.* Fol. 28 v°. Pour entretenir ce même feu dans l'âme de tous les chrétiens, l'exemple des saints est un feu ardent : *Ligna subjiciat, id est fidelis quisque, ne in eo caritatis flamma deficiat, in corde suo tam exempla Patrum quam sanctæ Scripturæ testimonia congerere non desinat... Ignis est iste perpetuus qui nunquam deficit de altare, quia etiam post hanc vitam eorum mentibus fervor caritatis ardescit.* Fol. 29 v°.

Il est assez vraisemblable que d'autres œuvres inédites de Claude, et surtout son fougueux *Apologeticum*, si nous le retrouvions entier, nous mettraient devant certaines négations manifestes. Mais les citations faites par Dungal ne contiennent rien de bien virulent contre le culte des reliques. Sans doute Jonas d'Orléans, une dizaine d'années plus tard, essayait bien d'interpréter dans ce sens un de ces extraits, les seuls documents qu'il eût à sa disposition, *De cultu imaginum*, l. I, *P. L.*, t. CVI, col. 329; mais bien plus probablement, Claude s'exprimait contre les saintes images. Au reste Jonas lui-même est à classer parmi les partisans modérés du culte des saints, mais l'argument dont il se sert est assez neuf : « Le salut de notre âme, nous croyons qu'il faut l'attendre de Dieu seul; mais, puisque, par la faute de nos méfaits, nous ne méritons pas de l'obtenir de lui, nous recourons aux suffrages des créatures célestes ou spirituelles, pensant ainsi l'obtenir; et, en ce faisant, nous ne faisons pas, comme tu l'écris, acte de service à la créature, mais bien au Créateur. Et puis si les suffrages des saints ne nous obtiennent pas le salut de nos âmes, pourquoi demande-t-on leur intercession près de la majesté divine dans la liturgie de la messe et dans d'autres humbles supplications (litanies)?... » *Op. cit.*, *P. L.*, t. CVI, col. 330.

Paschase Radbert se montra théologien avisé et pondéré sur la question : il mit en circulation en latin l'expression de *dulie* pour marquer le culte dû aux saints, bien différent du « culte de latrie dû à Dieu seul. Or, ce service qui marque une soumission commune, est plus particulièrement appelé en grec dulie... Aussi il faut bien se garder, soit de diminuer celui-là, soit... d'exagérer plus qu'il ne convient ce commun service [de dulie] qu'est la vénération due aux anges et aux hommes. Mais il faut prier Dieu pour lui-même, et le servir comme le Créateur; au contraire, il faut vénérer l'ange et l'homme, comme il convient, non pour eux-mêmes, mais pour Dieu, de façon à vénérer en eux le Dieu par qui nous croyons qu'ils sont devenus vénérables. D'ailleurs il ne faut point du tout les adorer, puisqu'ils ne sont pas de véritables dieux. Il faut recourir à eux par les prières, mais non les honorer comme Dieu... Simplement il faut aimer Dieu en eux, puisque c'est à cause de Dieu qu'ils sont aimés de nous et vénérés dévotement. Si quelqu'un s'écarte de cette règle catholique d'un côté ou de l'autre, soit en méprisant les saints, en leur refusant la vénération qui leur est due, soit en les mettant pour son compte au rang de Dieu, alors qu'ils ne le sont pas, celui-là est bien loin de la religion de la vraie foi ». *Expositio in Matthæum*, l. III, c. IV, *P. L.*, t. CXX, col. 199-200; cf. *De passione SS. Rufini et Valerii*, *loc. cit.*, col. 1491.

2° *Les fervents.* — Ils sont innombrables parmi les sermonnaires et les commentateurs du XIe au XIIe siècle; mais les considérations qu'ils développent ne sont pas neuves ou bien elles ne prouvent rien. Ainsi Rathier, évêque de Vérone, interprète ainsi l'épisode très historique de la Chananéenne : « Que l'assemblée de tous les saints s'écrie comme cette sainte : *Miserere mei, Jesu, fili David : filia mea male a dæmonio vexatur.* La fille en question, c'est ton âme, pécheur... Jusqu'à l'importunité, elle demandera la même chose aux prières des familiers du Christ, jusqu'à ce qu'elle obtienne par ses clameurs, du Christ à qui rien n'est impossible, ce qui paraît impossible à ses mérites et aux tiens. » *Dialogus*, n. 10, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 438-439. Le prédicateur rappelle les exemples des saints dans l'Évangile; celui de Pierre, par exemple, nous convertira. *Loc. cit.*, col. 734. Mais, plus volontiers, il recourt aux modernes formules de dévotion, telle « une petite prière que j'ai trouvée dans certains psautiers et qui est ainsi conçue :

Sauvez-nous, Dieu tout-puissant, par les mérites de Marie, Mère de Dieu et de tous les saints ». *Loc. cit.*, col. 598. Sa condescendance se scandalise pourtant de pratiques nettement superstitieuses : « Certains disent que chaque lundi l'archange Michel célèbre la messe. Quelle aveugle folie! Où sont, au paradis, nos jours et nos semaines? Qu'est-ce que la bouche d'un ange et où a-t-il son missel? » Col. 708-711. Réflexions bien puériles, qui voudraient être plaisantes! N'empêche que ce sermon, ou plutôt ce mandement de carême, fit scandale dans son milieu et qu'un de ses contemporains crut devoir en prendre la défense dans une apologie : « Rathier n'a pas dit que celui-là faisait mal, qui entend la messe de saint Michel, mais il a dit que c'est mensonge de dire qu'il vaut mieux le faire le lundi qu'un autre jour. » *Loc. cit.*, col. 713.

Saint Pierre Damien aime à comparer les saints entre eux et à justifier les préférences de ses auditeurs en montrant que celui dont il parle est bien le plus grand du paradis. « Jean-Baptiste, révérence gardée pour le Rédempteur, a reçu une annonciation plus glorieuse que le Christ lui-même », *P. L.*, t. CXLIV, col. 627, et, pour dix raisons, il est à mettre au-dessus de tous; « l'église de l'évêque de Rome, empourprée du sang de Pierre et de Paul, est dédiée à saint Jean-Baptiste, » col. 637. « Saint Jean l'Évangéliste ne fut-il pas l'avocat des autres apôtres » à la Cène? Col. 865. Saint Georges, son nom l'indique est le céleste agriculteur, col. 570, et saint Christophe, faute de mieux, est transfiguré en Séon l'Amorrhéen. Col. 682. Mais, cette concession faite à l'imagination des gens, il établit théologiquement la dignité des saints et nos devoirs à leur endroit. « Qu'est-ce qu'ils ne peuvent pas, eux qui sont un avec celui qui préside à l'univers? Vers cette sublimité, hâtez-vous chaque jour par les vertus des saints... » *P. L.*, t. CXLIV, col. 534. « Ils sont nos avocats près du Juge : ceux pour qui ils intercèdent n'ont pas à craindre la sentence capitale. Recourons à leurs suffrages; et n'en soyons pas détournés par l'énormité de nos péchés : leur bonté est plus grande encore ! » *Loc. cit.*, col. 815. En quels termes ne célèbre-t-il pas la puissance de Marie : « Rien ne t'est impossible, à toi qui peux ramener les désespérés à l'espérance de la béatitude. Comment la puissance divine pourrait-elle faire échec à la tienne, puisque Jésus a pris naissance de ta chair? Tu approches de cet autel d'or de la réconciliation humaine, non seulement en priant, mais en commandant, en maîtresse, non en servante », *Serm.*, XLIV, *De nativitate b. Virginis, loc. cit.*, col. 740.

Saint Anselme dira la même chose de tous les saints : « Les bienheureux seront tout-puissants de leur volonté, tout comme Dieu de la sienne. » *Prostogion*, c. XXV, *P. L.*, t. CLVIII, col. 240 C. Toutes ces affirmations, qui sont autre chose que de la rhétorique, mais ne sont pas assez précises, devront être expliquées par les théologiens du XIIIe siècle. A celle de saint Anselme, saint Bonaventure répondra catégoriquement : « Les saints peuvent tout ce qu'ils veulent : cela peut s'entendre de deux façons : Je veux faire cela, ou je veux qu'un autre fasse cela. Quand saint Anselme dit que les saints sont tout-puissants, cela s'entend vis-à-vis de leur acte propre, la prière (?); mais la prière, la demande de notre salut, se contente de demander à Dieu de sauver et cela dépend de Dieu. » *In IVum Sent.*, dist. XLV, art. 3, q. I, ad 1um, éd. Vivès, t. VI, p. 519. En réalité, Anselme disait seulement que les saints n'ont que des désirs conformes à la volonté de Dieu et ne demandent dans leurs prières que ce que Dieu veut donner. Il célébrait d'ailleurs la charité qui préside à l'intervention des saints : « Si tu aimes un autre comme toi-même et qu'à cet autre soit dévolu le même bonheur qu'à toi-même, alors tu es doublement heureux, car tu te réjouiras autant de son bonheur que du tien propre. Et plus grand est le nombre de ceux que tu aimes de telle façon, plus se multiplie ton bonheur. Ainsi, dans cet amour parfait où se complaît la foule des anges et des élus, chacun se réjouira du bonheur de l'autre comme si c'était le sien propre. » *Prostogion, loc. cit.* C'est bien la meilleure idée que la piété chrétienne puisse se faire des saints du ciel, qui sont tout le contraire des oisifs, des égoïstes ou des simples distributeurs de faveurs qu'on veut y voir parfois.

Parmi les fervents du culte des saints, en pays rhénans, il faut mentionner Théofroy, abbé d'Epternach († 1110). Dans son livre qu'il intitula : *Florum epitaphii sanctorum* (*P. L.*, t. CLVII, col. 297-404), il donne comme point de départ de sa dévotion la vision de son prédécesseur Reginbert, qui aboutit à l'institution à Epternach, d'une fête des saintes reliques au 17 novembre 1059. Il parle surtout des reliques, dont il décrit les miracles les plus connus, d'après les actes de saint Étienne, de saint Nicolas, etc... : « La chair des saints *non olet, sed redolet, non aerem inficit, sed paradisiaci odoris suavitate nares et pectora fidelium afficit.* *Loc. cit.*, col. 328. Quant aux âmes mêmes des saints, il en célèbre la gloire sur le mode lyrique. On y découvre bien quelque exagération et le parallélisme que l'auteur institue à divers endroits entre l'action des saints et celle des sacrements, cf. *loc. cit.*, col. 332, 368, est vraiment insoutenable.

Geoffroy, abbé de Vendôme († 1132), théologien et canoniste, a déjà toute la ferveur du XIIe siècle français pour les saintes patronnes de son pays. Mais il garde la dévotion des moines pour les martyrs de Rome et les vieux saints du calendrier liturgique. *Epist.*, l. I, VII, *P. L.*, t. CLVII, col. 43. L'auteur admet les légendes des saints, celle du martyre de saint Paul, comme celle du voyage de sainte Madeleine. Mais de quel accent ne parle-t-il pas de la conversion de celle-ci! *Loc. cit.*, col. 273 : « Madeleine, elle connaît l'humaine faiblesse et prie pour nous incessamment la bonté divine. Implorons-la tout spécialement, après Notre-Seigneur et sa très sainte Mère, l'admirable et incomparable Vierge. »

Le nom de Marie appelle celui de saint Bernard, pour clore cette revue des théologiens du Moyen Age. Ce dernier excelle à résumer le culte des saints sous trois chefs : « Il y a une triple utilité d'en parler : 1° connaissant mieux la récompense des saints, nous serons plus soigneux de suivre leurs traces; 2° d'un désir plus fervent, nous soupirerons après leur communion; 3° nous aurons soin de mettre une dévotion plus agissante à nous recommander à leur intercession.. La solennité de notre culte nous commande une imitation fidèle; leur béatitude nous engage à désirer le ciel; leurs panégyriques nous portent à chercher leur protection... Leur intercession aide notre faiblesse, la pensée de leur bonheur excite notre négligence; leurs exemples intruisent notre ignorance. » *Serm. II in festo omnium sanctorum*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 462. On sait que c'est dans ce sermon et les deux suivants que saint Bernard a donné « son sentiment personnel » sur la béatitude des saints avant la résurrection. Cf. art. BENOIT XII et BERNARD *(Saint)*, t. II, col. 690 et 782.

Au premier examen de ses œuvres didactiques et oratoires, on voit bien que cette restriction apparente à la béatitude des saints durant la vie de l'Église, n'empêche point Bernard de croire avec tous les chrétiens aux prières des bienheureux. L'attention même particulière à nos besoins pourrait entrer dans ces paisibles retours sur la vie terrestre qui les occupent encore, dit-il, avant la résurrection de leurs corps. *Serm. III in festo omnium sanctor.*, n. 3, *ibid.*, col. 470. D'une façon générale, ils sont nos frères et « connaissent nos détresses » . Mais connaissent-ils « plus spécialement »

nos prières particulières? Saint Bernard le dit aux pèlerins de Saint-Victor, mais avec une certaine gêne : *Securus quidem sibi, sed nostri sollicitus.* En laissant sa chair à la pourriture, il n'a pas déposé en même temps les *viscera pietatis;* en revêtant le vêtement de gloire, il ne s'est pas dépouillé du même coup et de notre misère et de sa propre miséricorde. Ce n'est pas une terre d'oubli, celle où Victor est entré... Est-ce que voir la face du Père supprime, chez les anges, le ministère de piété?... Victor est ministre du Christ, il suit le Christ; le Christ, lui, n'a pas oublié sa promesse, et au larron qui a partagé sa passion, il n'a pas refusé de partager son royaume. Le disciple, Victor, n'est pas contre le maître. » *Sermo de S. Victore*, n. 3, *ibid.*, col. 375. Cette citation montre bien ce qui faisait difficulté pour saint Bernard. Il continue d'ailleurs : « Maintenant il voit vraiment à découvert la gloire de Dieu, absorbé sans doute, mais non oublieux de la clameur du pauvre, *absorptus quidem, sed non oblitus clamorem pauperum.* » *Ibid.*, col. 376. Dans cette péroraison, il y a plus de précision qu'on ne pourrait le croire d'abord : les anges et les saints ne sont pas si absorbés par la vision de Dieu qu'ils ne puissent voir nos besoins et entendre nos prières, si Dieu ou Notre-Seigneur les leur révèlent; cf. *loc. cit.*, col. 780. Ils y répondent à l'exemple du Christ en fléchissant la colère de Dieu. Cette légation, saint Bernard la reconnaît aussi à son ami, saint Malachie, près des autres saints, *legatione fungens, corda nobis concilians beatorum. Loc. cit.*, col. 188. Jamais le saint docteur ne dit que les martyrs fassent des miracles ou des conversions, mais « par eux, que le Seigneur soit propice à notre salut ». Col. 776. Nous pensons même, sauf meilleur informé, que c'est pour s'expliquer leurs suffrages qu'il a inventé sa théorie de la béatitude inachevée.

3° *Les défenseurs.* — Il s'en est levé deux, Hildebert, évêque du Mans († 1134) et Pierre le Vénérable, abbé de Cluny († 1152) : ces deux moines clunistes s'opposèrent peut-être au même adversaire, lui-même bénédictin, Henri, disciple de Pierre de Bruys. Celui-ci est mal connu. Cf. Vacandard, *Les origines de l'hérésie albigeoise*, dans *Revue des questions historiques*, t. LV, 1894, p. 67-71. Henri de Cluny, venu de Lausanne en France et au Mans, s'attaqua d'abord aux mœurs du clergé; expulsé du Mans, il partit pour le Périgord où il fit des adeptes (*P. L.*, t. CLXXXI, col.1721) et dans le midi de la France où il partagea les erreurs de Pierre de Bruys, *cujus doctrinam non quidem emendavit sed immutavit*, dit Pierre le Vénérable, qui avait par devers lui un recueil de ses élucubrations. On pourrait donc croire qu'Henri a ajouté aux négations de son maître sur l'efficacité des suffrages pour les morts, la négation parallèle des suffrages des saints : ce serait pour cela que Pierre de Cluny aurait élargi la discussion dans son traité contre les pétrobrusiens que nous allons voir. Ce serait Henri le destinataire d'une lettre d'Hildebert contre « un hérétique qui reprend les erreurs de Vigilance ». *P. L.*, t. CLXXI, col. 237-242. L'éditeur, dom Beaugendre, croit qu'il ne peut s'agir que d'Henri de Cluny; et, il faut bien dire que le ton de la lettre, qui parle d'un entretien que l'évêque aurait eu avec le destinataire, qu'il qualifie de frère et de *socius*, pourrait bien s'appliquer à ce moine auquel il avait imprudemment confié la chaire de sa cathédrale. Seulement il le connaissait encore mal quand il lui reproche son erreur et le regarde comme un petit saint. *Loc. cit.*, col. 242. Au reste l'erreur en question n'est pas absolument la négation du secours des saints; c'est d'une part « que les âmes des saints ignorent ce qui se passe sur la terre et que, d'autre part, les litanies des saints, *quibus oramus ut orent pro nobis*, sont inutiles, puisqu'ils ne les entendent pas et qu'ils ne savent ce qui se fait chez nous ». *Ibid.*, col. 238. C'est donc une pratique particulière du culte et un côté très obscur de la doctrine qui sont en question.

Hildebert y répond en trois points d'une dissertation déjà scolastique : *cui resistere constat Ecclesiæ consuetudinem, refragari auctoritatem, deesse rationem.* Col. 239. Il commence par l'argument de tradition : « Toute l'Église [d'Occident] pratique avec instance les litanies : *Sancta Maria, ora pro nobis.* Ce n'est pas là une de ces coutumes contre quoi prévaut la raison, parce que l'autorité de saint Grégoire nous dit — et Hildebert passe ainsi au second point de sa réfutation — « les morts ne savent pas ce qui se passe après eux, parce que la vie des esprits est bien différente de la vie de la chair... Mais les bienheureux voient l'essence de Dieu et n'ignorent rien ». Pour qu'il en soit autrement, il faudrait dire que les saints sont restés dans la mort, contre quoi s'élève l'autorité de saint Jérôme dans son livre contre Vigilance. Concluons donc que les âmes des saints savent ce qui se passe chez les vivants et qu'elles prient pour eux quand il est utile. Un troisième point qui est résolu par le raisonnement est celui-là même qui consolait jadis saint Augustin : pourquoi les saints prient-ils pour nous? « Parce que la charité est la plus grande des vertus et qu'elle ne s'éteint pas au ciel. » *Loc. cit.*, col. 241. On remarquera que ces réflexions se retrouvent dans les mêmes termes à la fin du sermon de saint Bernard sur saint Victor.

Le cas de saint Bernard, inquiet lui aussi d'expliquer la connaissance que les saints peuvent avoir de nos prières terrestres, rend moins invraisemblable l'accusation portée contre Hildebert d'avoir partagé les doutes de son interlocuteur. *Ibid.*, col. 238. Rien n'en paraît dans ses sermons, qui se terminent presque tous par une prière aux saints : *Pensate, fideles, sanctos Dei intercessores habere*, col. 752; *Hos habemus fidelissimos intercessores. Sed si pro omnibus preces Domino fundunt... tamen pro vobis propensius intercedunt*, col. 662. *Ad ipsos vota et orationes convertamur.* Col. 708.

Parmi les théologiens du XIIe siècle, nous aimons à citer Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, dont la manière est si caractéristique de la scolastique balbutiante. Il réfutait Pierre de Bruys, qui niait seulement l'usage des donations pour les morts, *vivorum beneficia dicit nihil prodesse defunctis, Contra Petrobrusianos*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 819. Mais le dialecticien élargit la question : « Avec de très larges exemples tirés de l'Écriture, on verra que non seulement les biens des vivants servent aux morts, mais que les biens des morts servent aux vivants, et les biens des vivants à d'autres vivants, et les biens des morts à d'autres morts. » Col. 821. Pierre de Cluny ne craint pas, pour équilibrer son raisonnement, de ranger parmi les morts Notre-Seigneur lui-même, et puis les saints. « En effet, la prière des saints vivants est utile aux vivants; pourquoi la prière de ceux-là et de leurs semblables, après leur mort, ne pourra-t-elle plus être utile aux morts?... Est-ce qu'ils étaient donc d'une plus grande dignité et grâce, dans leur chair mortelle, et qu'ils déchoient maintenant qu'ils ont dépouillé la mortalité? Cela, non, la raison et la justice s'y opposent! C'est quand ils doivent être le plus puissants qu'ils deviendraient plus faibles, quand leur gloire augmente que leur grâce diminuerait! » Col. 825. Cette discussion animée et rigoureuse donne une idée de la méthode dialectique de Pierre. Mais il n'omet pas les preuves positives : il recourt à la pratique de cette Église qui prie les martyrs et les prie pour ses défunts, *perfectiores mortuos pro imperfectioribus* : « De cette coutume ecclésiastique, aucun catholique n'a jamais douté, aucun hérétique ne s'est porté contre elle (?). » Que si l'on objecte : « Le ciel n'est plus le lieu de mériter »: Pierre répond, que « les morts plus parfaits prient

pour les imparfaits, non pas comme en cette vie, par des gémissements misérables, mais bien par de saintes affections ». Col. 827. « J'arrive ainsi, continue-t-il, à la dernière partie de ma division : les biens des morts peuvent aider les vivants. Quel exemple plus clair que l'apparition du prophète Jérémie (II Mach., xv, 14)? Ces justes déjà morts prient Dieu pour les Juifs encore vivants, et on ne croirait pas que les prières des saints peuvent nous servir?... C'est un songe évidemment; mais tous les songes notés dans l'Écriture sont vrais, et celui-ci a été suivi d'une victoire le lendemain. Autre témoignage, celui de l'Apocalypse, VI. Les morts ici se plaignent des vivants; et ils ne pourraient pas, s'ils le veulent, prier pour eux? Cette liberté de demander ce qui est juste, l'auraient-ils perdue, les saints du ciel, alors que le mauvais riche l'a gardée dans l'enfer? Abraham n'a pas exaucé sa prière, mais il l'a repoussée par la raison, non pas impérativement, pour indiquer que parfois les morts peuvent être écoutés. Je n'oublie pas que la situation des saints est différente sur la terre et dans le ciel; ici, leur prière est un mélange de piété et de misère, là-haut, c'est une miséricorde qui n'enlève rien à leur gloire... Il ne leur est plus nécessaire de fléchir les genoux, de pleurer, de se fatiguer par de nombreuses paroles; ce sont de pieux désirs qui sont connus de Dieu; ils n'ont qu'à se présenter pour aider, Dieu les exauçant, ceux qui en sont dignes. L'Église le comprend bien ainsi, qui multiplie les prières, les litanies, non seulement à Dieu, mais aux saints. » *Ibid.*, col. 842-844. Ces pages pleines de logique et de bon sens sont peut-être la meilleure démonstration que le Moyen Age ait fournie de l'intercession des saints. On verra une marque de la discrétion théologique de l'abbé de Cluny dans le soin qu'il prend de n'apporter que comme une confirmation (col. 845-846) les arguments d'Écriture qui demandent leur efficacité à un raisonnement humain. La sainte Église comprend, *Christo suo docente*, que ces morts qu'elle supplie vivent en Dieu (Luc., xx, 49); elle se rappelle aussi que les saints antiques demandaient miséricorde à Dieu par les mérites des patriarches défunts, dont les mérites survivaient (Ex., XXXII, 13; II Reg., XI, 13; Dan., III, 35; II Mach., I, 2); toutes ces prières reviennent à ceci : « Pour que Dieu vous soit favorable, qu'il se souvienne de ces saints d'autrefois, et qu'il vous accorde ses bienfaits, tant à cause de son alliance avec eux que des mérites de ces justes. » Col. 846.

Dans un autre passage, l'abbé de Cluny essaie, avec le même bonheur, de définir le culte dû aux saints : « Il y a un honneur qu'on peut donner à la créature, et un honneur qui n'est dû qu'au Créateur seulement. Entre hommes on se rend un honneur; de Dieu, l'Écriture dit : *Dominum tuum adorabis;* elle dit aussi : *Honora Dominum de tua substantia.* Pour exprimer plus clairement la distinction, selon saint Augustin, on dit en grec latrie et en latin culte divin. A ce culte-là répondent les sacrifices de l'ancienne et de la nouvelle Loi et aussi le mot adoration, qui, au sens propre, s'adresse à Dieu comme auteur et maître de tout. Dieu n'en a accordé le privilège ni aux esprits célestes, ni à aucun homme, ni à la plus haute des créatures, à la vierge Marie : il était dans l'ordre que son excellence parût dans un mot. » *Ibid.*, col. 784. Mais, faute d'un mot approprié, il ne distingue pas assez nettement l'honneur qu'on donne aux saints de celui que l'on rend aux parents, aux chefs... Pourquoi rendre aux saints ce culte d'honneur? « C'est qu'il se rapporte à la gloire de Dieu, dont le jugement guide en toutes choses son Église : elle a soin d'honorer de multiples façons sur la terre, ceux qu'elle croit honorés d'une manière ineffable par Dieu dans le ciel. » *Serm.*, IV, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1001.

Si l'on voulait porter un jugement d'ensemble sur la doctrine des auteurs de cette époque, exception honorable étant faite pour saint Bernard et Pierre le Vénérable, il faudrait constater qu'elle manque de profondeur et d'envergure. Au lieu de considérer cette dévotion aux saints, pourtant si vigoureuse dans l'Église d'Occident à cette époque, dans ses rapports avec Notre-Seigneur et l'Église, c'est-à-dire dans la communion des saints, ils l'envisagent dans la prière des chrétiens et dans la béatitude des saints, au risque d'exagérer son efficacité *quoad nos* et d'opposer dans les saints la vision de Dieu à la connaissance des prières de la terre. Au reste, on ne trouve dans les sermons et les Vies de saints, aucune vue vraiment neuve, bien que les accents des prédicateurs se fassent de plus en plus pressants, admiratifs, et parfois excessifs, depuis l'âge de Charlemagne jusqu'à celui de Grégoire VII. On remarquera, avec infiniment plus de modération dans le ton, le même éparpillement et le même piétinement de la spéculation dans l'enseignement des premiers scolastiques.

V. DANS L'ENSEIGNEMENT SCOLASTIQUE. — Nous réunissons sous cette commune rubrique les sommistes et sententiaires des XII[e] et XIII[e] siècles avec les commentateurs des deux siècles suivants, et même avec les théologiens d'après la Réforme, parce que les questions qu'ils traitent à propos du culte des saints sont très particulières, et assez étrangères au vif du débat du XVI[e] siècle pour n'avoir pas influé sur lui, ni reçu de lui d'élargissement substantiel. Cela tient à la nature de la question, qui se fonde sur la tradition ecclésiastique et sur le sens chrétien, beaucoup plus que sur la froide raison et l'Écriture sainte. Cela tient aussi à la façon tout à fait indirecte dont le culte et l'invocation des saints fut envisagé par le Maître des Sentences et d'abord par Hugues de Saint-Victor : au lieu de traiter la question dans toute l'ampleur que la croyance et la pratique commune suggéraient, ils n'étudièrent, d'après saint Augustin et saint Grégoire, que le problème de la connaissance des saints et des limites de leur pouvoir.

I. LES PRÉSCOLASTIQUES. — 1° *Hugues de Saint-Victor* touche, à propos du purgatoire, la question de l'invocation et de l'intercession. « Les chrétiens ont accoutumé de dire, lorsqu'ils se recommandent humblement à un saint : *Memor esto mei;* et ils obtiennent que le saint se souvienne d'eux *promerendo.* » *De sacramentis*, l. II, part. II, c. VII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 594. Ce mot « mérite » lui était suggéré, dit-il, par un vers de Virgile, mais sans doute aussi par certaines oraisons du missel, où il n'avait pas un sens technique : il ne signifiait certainement pas cette intervention pénible que relevait contre Hugues Pierre le Vénérable, cité plus haut. Mais comment est assurée cette intervention paisible des saints? Hugues répond qu'elle est conditionnée par l'état « véniel » de l'âme du priant, *nunc vero dum venialis iniquitatis ignoratur modus;* qu'elle s'obtient « par la prière, la prière instante et les aumônes, par quoi l'on se fait des saints des amis ». *Loc. cit.* Mais elle a une limite : « Elle fait seulement que l'on ne tombe pas en enfer, mais elle ne peut retirer une âme, après n'importe quel temps, du feu éternel. » *Loc. cit.* Le problème de la connaissance des prières est traité ensuite en une forme presque scolastique : « Quelques-uns demandent si les âmes séparées de leurs corps connaissent ce qui se passe en cette vie, principalement les âmes des saints qui sont dans la joie de leur Seigneur. » *Loc. cit.*, c. XI, col. 596. Voici la thèse et les deux objections : « Il est difficile de porter un jugement en cette matière. Il n'y a qu'une chose certaine; c'est que les âmes des saints, dans le secret de la contemplation de Dieu, savent, des choses du dehors, juste ce qui importe à leur joie et à notre secours. Nous

cherchons des intercesseurs près de Dieu? Que voulez-vous de plus? » Quant à leur bonne volonté, elle est entière, dit-il : « Vous craignez qu'ils ne prient pas, eux qui prient continuellement? Pourquoi ne prieraient-ils pas quand vous priez, puisqu'ils le font quand vous ne priez pas? » Une première objection, toute dans les mots : « Mais ils n'entendent pas, dites-vous. A cela deux réponses au choix : Ils n'entendent pas les paroles des solliciteurs, mais cela n'importe pas à leur béatitude. Donc ils n'entendent pas? Est-ce que Dieu, lui, n'entend pas?... Dieu voit bien votre humilité, et il récompensera votre dévotion. Mais, au fond, entendre pour les saints, c'est savoir... » Deuxième objection : « On trouve quelques Pères qui ont dit — c'est saint Grégoire mal compris — qu'il n'y a rien dans la création que les saints ne voient en Dieu. » Réponse : « Je n'ose décider plus que je n'ai dit : ils ne voient que ce qu'il plaît à Dieu. » *Loc. cit.* Sur l'imitation des saints, cf. *De institutione novitiorum*, c. VII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 933.

2° *Pierre Lombard* revient sur la question au l. IV, dist. XLV des *Sentences;* il reprend la solution *quia est* d'Hugues de Saint-Victor, mais avec une nuance d'affirmation qui étonne : *Non est incredibile animas sanctorum... ea quæ foris aguntur intelligere, quantum vel illis ad gaudium, vel nobis ad auxilium pertinet.* C'est sans doute que la discussion du Victorin ne lui avait pas parue convaincante; par malheur, celle qu'il apporte lui-même ne l'est pas davantage : il cite saint Augustin, *Epist.*, CXX et CXXX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 568 et 501, et *De Trinit.*, l. XV, c. XIII, trois textes pris à une chaîne, mais tous orientés à dire que Dieu n'a pas besoin des anges pour connaître nos prières. Il conclut cependant : *Sicut angelis, ita et sanctis qui Deo assistunt, petitiones nostræ innotescunt in Verbo Dei quod contemplantur.* Le moyen de connaissance était ainsi indiqué. On se rendra compte, par cet exemple, de la situation défavorable des maîtres qui devront, pour exprimer leur doctrine sur les saints, commenter les Sentences; et on comprendra que plusieurs ne tarderont pas à s'en plaindre. Avant d'aborder ces sententiaires, signalons un ouvrage original de Guillaume d'Auvergne, *Rhetorica divina*, qui donne un traité de la prière chrétienne calqué sur l'*oratio* des rhéteurs classiques : or, dans ce schéma, l'intercession des saints et de la Vierge a une place très marquée, bien que la prière de Guillaume soit essentiellement christocentrique.

II. LES SENTENTIAIRES. — Avec les sententiaires de génie qui vont être étudiés, la discussion tourne autour de deux difficultés presque indéchiffrables : moyen de connaissance des saints au ciel, et moyen d'assistance. Pierre Lombard, sur ce dernier point, se bornait à reproduire Hugues : *intercedunt merito et affectu, loc. cit.*, et par *affectus*, il désignait les prières : *dum vota nostra cupiunt impleri.* Mais cette distinction n'était pas expliquée : ce fut encore la source de belles passes d'armes.

1° *Intercession des saints.* — Saint Bonaventure en traite surtout *Sentent.*, l. IV, dist. XLV, a. 3, q. II, éd. Vivès, t. VI, p. 520 : « Il s'agit du mérite précédent, de leur service de Dieu (sur la terre), qui leur a valu une telle place dans le ciel, qu'ils ont obtenu non seulement la béatitude et la gloire pour eux, mais le pouvoir de secourir les autres. » « Ils ne sont pas au ciel en état de mériter — c'était l'objection d'Hugues de Saint-Victor — mais ils sont écoutés à cause du mérite qu'ils ont acquis précédemment; ils ont mérité de nous obtenir cette grâce, non pas absolument, mais à condition que nous demanderions leur secours et qu'ils intercéderaient. » Ad 1um et 2um. Cette condition amène saint Bonaventure à dire que les saints offrent aussi leurs prières; mais il le fait par un long détour, à cause du texte du Lombard.

Saint Thomas prend plus de liberté avec la lettre du Maître, *In IV^um Sent.*, dist. XLV, q. III, art. 3, éd. Vivès, t. XI, p. 382. D'abord il complète heureusement l'essentiel de la preuve positive par un texte d'Écriture, II Mach., XV, 14, et deux de tradition : saint Jérôme, *Contra Vigilantium*, et surtout « la coutume de l'Église, qui prie fréquemment pour être aidée par les prières des saints ». Les passages de l'Écriture qui semblent dire que les saints ne sont pas écoutés, Apoc., VI, 11; Jer., XV, 1; Dan., X, 12, sont examinés ad 1um, 2um, 3um. L'ad 4um ramène l'objection courante : les saints ne sont pas en état de mériter : « de mériter pour soi, non; mais bien de mériter pour autrui. » C'était, semble-t-il, la première réponse de saint Thomas; il l'a complétée, peut-être dans la seconde édition que nous possédons seule, par la distinction de saint Bonaventure : *vel potius ex merito præcedenti alios juvandi :* ils ont mérité que leurs prières fussent exaucées après la mort. La même question, saint Thomas l'a disposée d'une façon bien plus claire, encore qu'avec les mêmes matériaux, dans la *Somme théologique*, II^a-$II^æ$, q. LXXXIII, a. 11 : « Plus les saints ont une charité parfaite, plus ils prient pour nous; plus ils sont proches de Dieu, plus leur prière est efficace : ainsi se réalise l'ordre divin qui fait refluer le bien des supérieurs sur les inférieurs. »

Mais on a vu que la lettre du Maître posait ces questions bien théoriques : les saints sont-ils toujours écoutés de Dieu? Comment connaissent-ils les prières des hommes? La distinction que saint Thomas institue entre prières formelles et prières interprétatives, lui permet de dire, avec son auteur, que les prières formelles des saints sont toujours exaucées, *quia non volunt nisi quod Deus vult.* Quant au moyen par quoi ils connaissent nos prières, *Sent., loc. cit.*, a. 1, saint Thomas reproduit les réponses de Pierre Lombard, c'est-à-dire de saint Grégoire, en y mettant de l'ordre et des nuances : « Chaque saint doit voir dans l'essence divine autant qu'il est nécessaire pour sa béatitude. » Par le même principe, saint Thomas, dépassant saint Augustin et suivant la piété de son temps, enseigne qu' « il convient à la gloire des saints d'apporter secours à ceux qui en ont besoin; ainsi deviennent-ils coopérateurs de Dieu, *quo nihil est divinius, ut dicit Dionysius, Cælest. hierarch.*, c. III, 2 ». Naturellement, tous les textes de l'Écriture et des Pères sont ramenés à cette notion. Une objection philosophique, a. 1, ad 5um, vient de ce que « Dieu seul voit par lui-même les pensées et donc les prières; mais les saints peuvent les atteindre *quatenus eis revelatur, vel per visionem Verbi, vel quocumque alio modo* ». Ainsi ils voient nos prières en Dieu et sans pour cela se distraire de leur contemplation, ce qui répondait à la difficulté de saint Bernard.

Albert le Grand, bien que premier maître de saint Thomas, rédigea son commentaire des *Sentences* bien après lui, vers 1272 : il laissa de côté toute la documentation théologique, pour ne s'intéresser qu'au côté philosophique de la connaissance naturelle des saints dans le ciel, où leur mémoire était abolie, prétend-il, et leur intellect actif paralysé. *In IV^um Sent.*, dist. XLV, a. 12, ad 2um. Et Albert suppose que dans cet état, les âmes séparées retrouvent la connaissance originelle des purs esprits. Tout cela est loin du texte du Lombard, comme il le remarque, et loin des préoccupations des chrétiens, ajouterons-nous.

2° *Invocation des saints.* — Après l'intercession des saints, les sententiaires étudient l'invocation des saints. Leur grande preuve, ici encore, c'est la tradition de l'Église « qui ne peut errer ». Mais saint Bonaventure, *loc. cit.*, q. III, considère les dispositions des acteurs : notre indigence pour mériter les grâces et pour contempler le bien à faire, la gloire des saints,

grands et moins grands, la grandeur de Dieu, *quasi non audeat peccator Deum in propria persona adire;* et saint Thomas, *loc. cit.*, q. III, a. 2, réunit les trois raisons dans la notion d'ordre providentiel, qui veut que les derniers soient ramenés à Dieu par des intermédiaires plus proches de lui.

Saint Thomas essaie d'expliquer le patronage particulier de certains saints; mais, au lieu de prendre la question *ex parte Dei*, parce qu'alors il aurait dû en revenir à l'aveu de saint Augustin : *Ita Deus voluit, qui dividit propria unicuique prout vult, Epist.*, LXXVIII, n. 3, le théologien, contre son habitude, la prend d'abord *ex parte hominis* : « Il est utile cependant de s'adresser de temps en temps à des saints moindres pour cinq raisons : 1° parce que quelqu'un a parfois plus de dévotion (on remarquera les nuances de cette observation) pour tel saint que pour tel autre; 2° pour dissiper la monotonie et exciter une nouvelle ferveur; 3° parce qu'il a été donné [par Dieu] à certains saints de patronner surtout certaines choses...; 4° pour que tous les saints reçoivent ainsi de nous l'honneur qui leur est dû; 5° parce que la prière de plusieurs peut obtenir quelquefois ce que ne peut la prière d'un seul. » *Loc. cit.*, ad 2um, ou *Suppl.*, q. LXXII, a. 2, ad 2um. On voit que les raisons données sont de valeur fort inégale. Saint Thomas a repris la question et l'a simplifiée dans la *Somme théologique*, à propos de la vertu de religion et de la prière, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 4 : *Utrum solus Deus debeat orari :* la prière ne s'adresse pas aux saints comme aux auteurs de nos biens, mais comme à des intermédiaires qui les obtiennent; elle n'est donc pas un acte de la vertu de religion proprement dite, qui ne concerne que le culte de Dieu. C'est le côté moral de la question.

3° *Culte des saints.* — Cette dernière question, qui fait un chapitre spécial de nos théologies modernes, n'est jamais examinée à part par les scolastiques anciens. Saint Thomas, quand il en parle incidemment, lui donne la même solution qu'à la précédente : *Servimus sanctis non quasi obnoxii eis, sed virtute reverentiæ, quia sunt nostri doctores, administratores, intercessores et exemplum. In IIIum Sent.*, dist. IX, q. II, a. 3, ad 7um. Cette révérence se ramène à la vertu « de dulie: vertu différente de la latrie qui honore le souverain domaine de Dieu, celle-ci est une espèce de l'*observantia*, ou révérence dont nous honorons toute personne constituée en dignité » (même en dignité civile, IIa-IIæ, q. CIII, a. 3); et, comme la dulie a elle-même plusieurs espèces, il semble à saint Thomas que l'ensemble des saints mérite de quelque façon l'hyperdulie : « L'hyperdulie semble un milieu entre la latrie et la (simple) dulie; on la donne aux créatures qui ont une spéciale affinité avec Dieu, comme à la bienheureuse Vierge, en tant que mère de Dieu. » *Loc. cit.*, a. 4, ad 2um. Cependant l'usage a plutôt réservé le mot de dulie à cette révérence *maxima* due aux saints, et l'hyperdulie à la très sainte Vierge; saint Bonaventure s'est toujours conformé à l'usage. Ailleurs saint Thomas rapproche le culte des saints de celui de Dieu sous le don de piété, « qui rend ses hommages, non seulement à Dieu, mais encore à tous les hommes, en tant qu'ils se rapportent à Dieu; et, à cause de cela, il appartient au don de piété d'honorer les saints... Enfin c'est par ce don que maintenant, avant le jugement, ces saints ont pitié de ceux qui vivent dans notre état de misère ». IIa-IIæ, q. CXXI, a. 1, ad 3um. Saint Thomas ne sépare jamais les saints, et à juste raison, ni de Dieu ni du Christ, IIIa, q. XXV, a. 6; cf. art. RELIQUES, t. XIII, col. 1361.

Cette piété interchangée n'est que l'exercice de la communion des saints. Saint Thomas, cependant, quoi qu'on en ait dit (*Dictionn. apologétique*, au mot *Saints*), n'entend pas le mot *sanctorum* au masculin, mais bien au neutre, de tous les *bona* qui circulent « dans l'Église », entre les membres visés expressément par saint Paul, mais, logiquement, d'abord entre le Christ et les fidèles. Il n'inclut donc pas dans la signification première de cet article du symbole, la communion avec les saints, comme nous l'entendons maintenant; mais il est loin de l'exclure, puisque les saints, il l'a dit plus haut, sont les premiers « à avoir pitié des humains ». Opuscul. VII, *In Symbol. apostol.*, a. 10; cf. *In IIIum Sent.*, dist. XXV, q. I, a. 1, qu. 2, et IIa-IIæ, q. I, a. 9. Voir ici l'art. COMMUNION DES SAINTS, t. III, col. 446. Saint Bonaventure est plus proche de nous sur ce point : « Les fidèles sont mystiquement unis entre eux dans le corps social du Christ, unis comme sont unies les personnes divines, comme est un le corps eucharistique avant sa fraction en trois parties. Entre les trois catégories d'une même Église universelle, qui comprend tous les temps et se continue jusqu'au ciel, règne une étroite connexion, comme entre les organes du corps naturel. Tous les fidèles dépendent les uns des autres, le bien de chacun est le bien de tous. L'Église, par les satisfactions surérogatoires des saints et par leurs mérites, acquitte une partie de notre dette pénitentielle envers Dieu. » Ainsi parle saint Bonaventure en différents endroits de ses œuvres; cités dans l'article susdit, col. 446. Si l'on y ajoute les passages indiqués plus haut sur l'intercession des saints, on conclura « que personne n'a mieux parlé de la communion des saints, au Moyen Age, que le Docteur séraphique ». P. Bernard, *loc. cit.*

Voilà un résumé de l'enseignement des scolastiques du XIIe au XVe siècle : il a mis en sûreté les grandes lignes dogmatiques de l'invocation des saints, qui ne doivent pas être priés comme Dieu, etc...; il a mis en lumière plusieurs façons de concevoir l'intercession des bienheureux dans la gloire; mais on retiendra la réserve de saint Thomas sur ce point où l'unanimité des Pères n'avait pu se faire et où la raison était assez balbutiante : *per visionem Verbi, vel quocumque alio modo.* Tout cela était fort bien; mais on ne peut se défendre de regretter que leur méthode les ait amenés tous, après Pierre Lombard, à diviser la question du culte des saints entre deux ou trois traités, au lieu de la mettre dans la lumière chaude de la communion des saints, formulée désormais dans le *Credo* populaire.

VI. ATTAQUE ET DÉFENSE DE LA DOCTRINE AU XVIe SIÈCLE. — *I. LES ADVERSAIRES.* — 1° *Les prédécesseurs de la Réforme.* — Le mouvement protestant contre la dévotion aux saints, a cherché des ancêtres dans les cathares; assez mal connus, ceux-ci rejetaient les images des saints comme une invention démoniaque et donnaient aux fêtes des saints qu'ils conservaient, un sens très différent de celui de l'Église : c'étaient les fils spirituels des bogomiles de Bulgarie. Les vaudois, supprimèrent les fêtes et les statues des saints et même les chapelles. Mais il est vraisemblable que ces négations ne leur vinrent qu'après le mouvement de mauvaise humeur qui les faisait déserter les églises; et finalement ils refusaient l'obéissance à leurs prêtres et évêques, en s'autorisant des abus qu'ils voyaient autour d'eux dans le culte des saints. « Ils se moquent de nous, disait déjà saint Bernard des apostoliques du midi de la France, quand nous baptisons les enfants et que nous demandons les suffrages des saints. » S. Bernard, *Sup. Cantica*, hom. LXVI, n. 9, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1098.

Évidemment ils refusaient leurs enfants et leurs honoraires de messes. Les vaudois, eux, refusaient même « de visiter les *loca sancta et sanctorum miracula* ». Évrard, *Contra Valdenses*, c. XII, dans *Bibl. Patrum*, édit. 1644, t. IV, p. 1131. Ensuite ils firent passer leurs pratiques en maximes : « Les vaudois, écrivait Ermengaud, disent que les saints et leurs prières ne servent

point aux vivants qui combattent dans le monde pour le Christ. » *Contra Valdenses*, c. XVII, *loc. cit.*, p. 1258. On catalogua ces dures paroles parmi leurs hérésies : « Ils disent, notait le carme Guy, que les saints n'entendent pas nos prières et ne prient pas pour nous, qu'il ne faut donc pas les invoquer. » *De Valdensium hæresi*, c. XVI, cité par Thomas Walden, tit. XII, c. CVIII. Entre temps, les vaudois avaient, en effet, mis en syllogismes leurs déclamations : « Ils disent que Dieu seul doit être loué, honoré, invoqué et servi, que les saints ne prient pas pour nous à cause de la plénitude de leurs joies, que Dieu seul nous a rachetés et peut nous venir en aide; quant aux saints, ils ont mérité pour eux-mêmes, non pour nous; Dieu sait bien nos besoins lui-même et n'a pas besoin d'être ému par les prières des saints, qui d'ailleurs veulent tous ce que Dieu veut. Donc il ne faut pas invoquer les saints, mais Dieu tout seul. » Pilichdorsius, t. IV, c. XX et XXX, *Bibliotheca Patrum*, 1644, t. IV, 2e part., p. 790 et 799. Dans les mêmes errements, g'issa un certain Amaury, qui fut condamné au IVe concile du Latran de 1215 comme fou, plutôt que comme hérétique. Ci-dessus, col. 949. On pourrait sans doute trouver, tout au long des derniers siècles du Moyen Age, un assez grand nombre d'opposants au culte des saints, mais sans lien entre eux et sans doctrine bien définie, passant sans s'en apercevoir de la lutte contre les abus à des assertions malsonnantes et impies.

Pour Wicleff et Jean Hus, la même incertitude continue à régner parmi les historiens de la pensée chrétienne de cette époque bouillonnante. Wicleff n'était pas très fixé sur le cas à faire de dévotions en fait bien différentes : « tantôt il maintient l'intercession et l'invocation des saints, et les approuve de son exemple, tantôt il les poursuit et les condamne ». Thomas Walden, *Sacramentalia*, tit. XII, c. CVII. En fait, il a parfois d'excellents conseils : « Il conviendrait de ne pas trop disserter des anges, puisque nous les adorons — *illos adoramus* — et que nous croyons qu'ils sont les plus dignes de toutes les créatures de Dieu », Wicleff, *Dialogi*, l. II, c. II, fol. 34; cf. un autre texte sur les oraisons du sanctoral, cité par les frères Walemburg, *De unitate Ecclesiæ*, c. III, n. 9, p. 666, Cologne, 1670. D'autres fois, il fait des départs tout à fait insolites entre les saints « que Notre-Seigneur et l'Écriture ont canonisés et ceux qui restent douteux, pour lesquels *videtur derelinquendum ambiguum* ».

Jean Hus probablement ne serait plus à mettre au rang des adversaires déclarés. On l'a soupçonné sans doute de tiédeur envers les reliques et les saintes images, et la bulle de Martin V qui condamne ses erreurs ordonne d'interroger tout suspect *utrum credat et asserat licitum esse sanctorum reliquias et imagines a Christi fidelibus venerari*, interr. XXIX, Denz.-Bannw., n. 679; certainement beaucoup de ses adeptes et les réformés de Bohême eurent des paroles malsonnantes à l'endroit des pèlerinages et autres marques de dévotion, mais ils maintenaient les fêtes et les chants, *Confess. Bohem.*, art. XVII, dans E.-F. Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, p. 491 sq. Sur le point précis de l'invocation des saints et du culte d'honneur à leur rendre, rien n'obligeait Jean Hus à être aussi exprès qu'il le fut dans son livre *De adoratione* : « Je prie pour mes accusateurs la Vierge très chaste, mère du Sauveur, réparatrice du genre humain... »

2° *Les réformateurs.* — On a de quoi s'étonner de voir les hésitations de Luther au sujet des saints. Cassander et Canisius ont relevé bien des passages de ses commentaires et manifestes où il semble en approuver le culte. Cf. Trombelli, *De cultu sanctorum*, t. I, p. 65. De fait, parmi les 41 thèses de Luther condamnées par la bulle *Exsurge Domine* (15 juin 1520), aucune ne vise l'invocation des saints et la 17e concernant les indulgences, semble supposer l'intercession des saints : *Thesauri Ecclesiæ, unde papa dat indulgentias, non sunt merita Christi et sanctorum.* Denz., n. 758. Mais, entre 1524 et 1544, Hoogstraten, Eck, Cochlée, Faber, Canisius, etc..., signalent que les adeptes du mouvement, en Allemagne, en France, faisaient déjà des ravages dans les églises et les usages, ce contre quoi protestait Clichtove, *De veneratione sanctorum*, 1523. Dans la confession d'Augsbourg (1530) approuvée par Luther, Mélanchthon édictait : « Article XXI : Ils enseignent, touchant le culte des saints, que le souvenir des saints peut être proposé, pour qu'on imite leur foi et, selon sa vocation, leurs bonnes œuvres... Mais l'Écriture n'enseigne pas d'invoquer les saints, ni de demander leur secours, parce qu'elle nous propose le seul Christ pour médiateur, propitiateur, pontife et intercesseur. » J.-T. Müller, *Die symbolischen Bücher der ev.-luth. Kirche*, 11e édit., 1912, p. 47. Cette négation venait donc du mépris de la tradition ecclésiastique et apostolique. Le concile de Sens de 1528 avait frappé à faux quand il renvoyait les protestants à saint Grégoire et au raisonnement, can. 13 et 14. Mais Eck était plus à leur portée quand il stigmatisait le rôle odieux donné aux saints : « S'ils ne prient pas pour nous, comme les vivants, c'est indigne d'eux. » *Enchiridion controvers.*, c. XIV. De ces attaques et d'une étude plus calme de l'Écriture, l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* (1530) en arriva à ce moyen terme : « Nous accordons encore ceci, que les anges prient pour nous. Pour les saints, nous concédons que, de même que les vivants prient pour l'Église en général, ainsi au ciel ils prient pour l'Église en général. Mais comme les saints prient beaucoup pour l'Église, il ne s'ensuit pas qu'il faille les invoquer. » *Apologia*, ad art. XXI, c. 3, *loc. cit.*, p. 224. Tout se passait comme si les religionnaires n'en voulaient pas aux saints, mais aux prières qu'on leur adressait, c'est-à-dire au fond aux abus du culte des saints. En Suisse, Zwingle fit admettre, à la dispute de Berne de 1528, un article 6 : « Le Christ seul étant mort pour nous, est aussi l'unique médiateur qu'on doive invoquer », à l'exclusion de tout autre intercesseur. Zwingle, *Werke*, t. II, Zurich, 1830, p. 77. Eck fit plusieurs remarques sur les considérants exégétiques dont il appuyait cette thèse; mais il n'eut aucun succès. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VIII, p. 1099. Ce furent Luther et Mélanchthon qui obtinrent du réformateur suisse un peu plus de modération. Cf. *Confessio helvetica prior*, n. 5; *posterior*, n. 5, dans E.-F. Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, p. 101, 175.

En France et aux Pays-Bas, Calvin enseignait que « tout ce que les hommes ont imaginé sur l'intercession des saints morts, n'est rien que fraude et tromperies de Satan pour détourner les hommes de la vraie forme de la prière ». *Confessio gallicana*, art. 24, *ibid.*, p. 227. On peut croire, en effet, que beaucoup de protestants, parmi les meilleurs, avaient souci de sauvegarder la prière chrétienne; mais ils auraient dû s'associer à l'effort de réforme des abus que le concile de Trente et le pape avaient entrepris. Calvin était encore détourné d'admettre l'invocation des saints parce qu'il ne concevait pas comment les prières peuvent leur être connues; c'est aussi le fondement de la répugnance de Vossius pour ce culte.

Grotius répondait que cela était aisé à admettre : « Les prophètes, tandis qu'ils étaient sur la terre, ont connu ce qui se passait dans les lieux où ils n'étaient pas... Les anges sont présents à nos assemblées et s'emploient pour rendre nos prières agréables à Dieu : c'est ainsi que, non seulement les chrétiens, mais aussi les juifs, l'ont cru dans tous les temps. Après ces

exemples, un lecteur non prévenu doit croire qu'il est bien plus raisonnable d'admettre dans les martyrs une connaissance des prières que nous leur adressons, que non pas de la leur refuser. » Grotius, *Votum pro pace*. Cependant, après le concile de Trente, Chemnitz maintint les anathèmes contre toute prière aux bienheureux. « On sait assez, écrit Mœhler, l'incohérence et la contradiction de l'enseignement protestant. Les saints anges prient, mais les saints ne prient pas selon Zwingle; ils prient pour l'Église, mais non pour les particuliers (Luther). S'ils prient pour nous, Dieu voit cette prière d'un œil de complaisance; elle ne porte aucun préjudice à l'œuvre de la rédemption. Et cependant, chose étrange! nous ne pouvons réclamer leurs suffrages sans provoquer la colère céleste, sans injurier notre divin Sauveur... Puis l'idée de leur intercession (générale et constante) n'éveille-t-elle point en nous la piété, l'espérance, la gratitude, sentiments qui, si nous les analysons, renferment déjà le vœu de ces suffrages? Enfin toute société repose sur un commerce réciproque de pensée et d'action. » Mœhler, *Symbolique*, l. I, c. vi, n. 53.

Leibnitz admettait l'intercession des saints et leur invocation : « Comme les esprits bienheureux sont présents à nos affaires maintenant bien plus que quand ils vivaient sur la terre..., et que leur charité et désir de nous secourir est bien plus vif, comme enfin leurs prières sont bien plus efficaces désormais; comme nous voyons d'un autre côté tout ce que Dieu accordait aux intercessions des saints vivants et donc l'utilité d'adjoindre les prières de nos frères aux nôtres, je ne vois pas pourquoi on pourrait faire un crime d'invoquer une âme bienheureuse ou un ange saint. » *Systema theolog.* Il souhaite seulement que « les hommes pieux et prudents aient soin de distinguer de toutes façons, et même dans les signes extérieurs de culte, entre l'honneur infini de Dieu et la dulie due aux saints ».

II. LA DÉFENSE. — 1° *Les conciles.* — La première réaction de l'Église fut la condamnation des erreurs. Mais, comme les protagonistes avaient souvent varié dans leurs opinions, les conciles ne condamnent presque jamais des hérétiques ou un système bien défini. Sauf pour le pauvre Amaury de Chartres, le IV[e] concile du Latran (1215) n'a procédé que par des généralités contre les vaudois. Pareillement le concile de Constance (1414-1418) n'osa rien formuler sur les erreurs probables de Wicleff et de Jean Hus relatives à l'intercession des saints, l'interrogation rappelée plus haut, col. 963, se rapporte à la vénération des reliques et des images.

La tactique du concile de Trente fut la même : on n'y trouve aucun exposé des doctrines adverses, ni même par conséquent les détails de la doctrine catholique, mais seulement les chefs de preuves et le simple énoncé des dogmes à croire. C'est dans sa xxv[e] session, tenue le 3 et le 4 décembre 1563, que le concile, prêt à se séparer, put enfin se prononcer sur la matière. Encore ses décisions ne prirent-elles pas le caractère solennel des autres définitions dogmatiques! Le concile se contente de recommander aux évêques de rappeler aux fidèles l'enseignement courant de l'Église. Denz.-Bannw., n. 984 sq. « Le saint concile leur mande que, selon l'usage de l'Église catholique et apostolique, reçu depuis les premiers temps de la religion chrétienne, selon le consentement des saints Pères et les décrets des sacrés conciles » — voilà les trois chefs de preuves, où l'Écriture ne figure pas comme argument positif — « au sujet surtout de l'intercession et de l'invocation des saints, de l'honneur des reliques et du légitime usage des images, ils instruisent les fidèles » — ce sont les quatre points de doctrine, dont les deux premiers seuls nous intéressent dans cet article. 1. *Sur l'intercession :* « Qu'ils leur enseignent que les saints qui règnent avec le Christ offrent à Dieu leurs prières pour les hommes »; et pour préciser quelque peu, mais par mode de condamnation, l'objet de cette intercession, le même décret dit un peu plus loin : « Ceux qui nient que les saints qui jouissent dans le ciel de l'éternelle félicité ne prient pas pour les hommes, ou que leur invocation, pour qu'ils prient même pour chacun de nous, est une idolâtrie, sont dans des sentiments impies. » 2. *Sur l'invocation par nous :* « Qu'ils enseignent qu'il est bon et utile de les invoquer avec supplication, *suppliciter* », ceci marque le mode général, le ton des invocations aux saints; cette invocation est donnée comme « bonne et utile, *bonum atque utile* », donc comme irréprochable, permise et conseillée, non pas comme nécessaire à tous. Voici l'explication dogmatique de cette prière des saints et de ce recours aux saints : « Qu'ils enseignent aux fidèles de recourir à leurs prières, leur soutien et leur secours, pour obtenir des bienfaits de Dieu par son Fils Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui est seul notre rédempteur et sauveur. » L'objection générale, commune à tous les réformés, (Luther, Zwingle et Calvin) était ainsi réfutée par un déclaration aussi générale, puis par une condamnation et une protestation de fidélité au bon sens, à la vraie religion et à la sainte Écriture : « Ceux qui disent que l'invocation des saints est une idolâtrie ou qu'elle est contraire à la parole de Dieu, ou qu'elle s'oppose à l'honneur du seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ (I Tim., ii, 5), ou enfin qu'il est insensé de prier vocalement ou mentalement des saints qui règnent dans le ciel, ceux-là sont impies dans leurs sentiments. » Après cette déclaration de principe, vient dans le même décret la déclaration purement disciplinaire correspondante, sur laquelle, comme d'ordinaire, on passe un peu rapidement. « En ces saintes et salutaires observances, si quelques abus se sont glissés, le saint concile désire vivement les voir disparaître, de façon que l'on n'établisse pas des images d'une portée dogmatique fausse et capables de tromper dangereusement les simples. » Denz., n. 988. La prohibition des images de saints trompeuses, n'était qu'un exemple entre mille.

Il faut juger de la portée de cette double déclaration d'après l'intention du concile, qui était de mettre en sûreté une pratique traditionnelle : l'invocation des saints, et une doctrine traditionnelle aussi : que les saints prient pour nous, même pour chacun de nous. Mais le premier point étant le plus urgent à défendre et supposant le second, les Pères ont été assez formels sur l'usage même de l'invocation, qu'ils ont déclaré bon et utile, condamnant comme impie l'opinion contraire. Était-il aussi dans leur intention de déclarer impie l'opinion des protestants interdisant l'invocation comme contraire à l'Écriture? Oui, sans doute, mais sans en faire une définition solennelle; le concile ne dit pas d'ailleurs que cette dévotion soit recommandée par la sainte Écriture, mais par la pratique de l'Église apostolique, des Pères et des conciles. Sur la pratique de cette invocation, il s'en rapporte « à la diligence » et au sens catholique des évêques. Il est encore beaucoup moins formel sur le thème plus théologique de l'action des saints au ciel : « Ils prient, ils offrent leurs prières »; ces mots de sens commun, pour marquer l'intercession des saints, montrent bien que le concile de Trente ne voulait rien définir en ces matières spéculatives. Tous ces décrets, d'ailleurs, se ressentent de la hâte que l'on avait d'en finir.

Signalons, en 1687 et 1690, deux condamnations contre les mystiques ou les moralistes disant que « la dévotion à Marie ou aux saints est trop sensible pour les âmes parfaites » et que la dévotion à Marie, *ut Mariæ*, est vaine. Denz., n. 1255 et 1316.

2° *La théologie et la controverse.* — Contre les réformés, l'Église procéda sagement d'abord par une explication des positions dogmatiques en la matière, ce fut l'œuvre de saint Canisius, puis par des études de détail. Le premier controversiste un peu marquant, ce fut l'autre docteur de l'Église du XVIe siècle, Bellarmin; il fut aussi de tous le plus bref et le plus complet, menant de front l'enquête positive et les recherches spéculatives, mais sans apparat scolastique. Par contre, Suarez, moins préoccupé d'histoire, élucida à l'aide des anciens sententiaires les notions de culte et d'invocation des saints, tandis que Noël Alexandre se chargeait, dans un des nombreux appendices de son *Historia ecclesiastica*, d'assembler les témoignages des cinq premiers siècles chrétiens. L'œuvre de critique historique fut entreprise par Rosweyd et Bolland. Et puis ces premiers champions des martyrs eurent leurs continuateurs en de Lugo, Billuart, les mauristes, etc..., qui avaient bien leurs vues personnelles. Cependant, pour éviter trop de redites, nous étudierons dans un même paragraphe les auteurs anciens et nouveaux. On remarquera que les thèses concernant notre sujet se trouvent trop longtemps encore disloquées entre les traités de l'incarnation, de la religion, de la prière. De Lugo réunit tout ce qu'il avait à dire *de cultu sanctorum* en ses disputes sur la prière; mais c'est parce qu'il laissait aux controversistes ce qui concerne l'invocation. Billuart traita le sujet entier en appendice à l'article unique de la Somme où saint Thomas étudie la prière à Dieu et aux saints : *Utrum solus Deus sit orandus*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 4; on ne pouvait se décider à sortir de la routine. Il faudra attendre le XIXe siècle pour voir le traité rattaché à celui de l'incarnation et de la communion des saints.

1. *Saint Canisius.* — Il connaissait mieux que personne les tergiversations et les plaisanteries de Luther sur l'invocation des saints, *De corruptelis verbi Dei*, l. III, c. X, Paris, 1584, p. 399, et aussi les ravages qu'elles faisaient dans les Églises d'Allemagne. Aussi donnait-il, en 1564, une consigne fort judicieuse, qu'il faut citer dans son texte mêlé de latin et d'allemand : *Quando credebant homines sine contradictione quicquid credit Ecclesia, non erant... iconomachi, Mariæ müssgüner, und der heiligen feindt, etc. Igitur nunc opus est catechismos scribere, discere, docere et legere. Opus est diligentius scribere et prædicare de verbo Dei et ejus intellectu. Opus est quærere testimonia conciliorum et Patrum antiquorum. P. Canisii epistulæ*, édit. O. Braunsberger, t. IV, p. 853. Lui-même n'eut pas le temps de fouiller, comme il l'aurait voulu, la tradition sur le sujet; mais il corrigea et approuva le livre du P. Coster, *De invocatione sanctorum, loc. cit.*, p. 241; et il définit, dans son petit catéchisme, la doctrine de la communion des saints, avec une ampleur qu'on n'était plus habitué à trouver dans de tels manuels : « La communion des saints existe, non seulement entre les fidèles qui vivent exilés sur la terre, mais encore entre les vivants et ceux qui règnent dans les cieux... Tous, comme membres d'un même corps, se communiquent mutuellement le fruit de leurs mérites et de leurs prières, et participent à la vertu du saint sacrifice de la messe et des sacrements de l'Église. »

2. *Saint Bellarmin.* — Plusieurs controversistes de second ordre continuèrent l'œuvre de défense d'Eck et de Canisius : Cajétan, dans ses *Opuscula*, Catharin, dans son *Apologia*, Cochlée dans ses *Philippicæ*, Jean Faber dans ses *Opuscula*, etc. L'heure était venue de faire, parmi les matériaux accumulés depuis soixante ans, un choix et une mise en ordre. Ce fut l'œuvre de Bellarmin, qui publia en 1588 le t. II des *Controverses* où se trouve abordé le sujet *De Ecclesia triumphanti;* il faut encore consulter le *De sacramento eucharistiæ*, pour la messe des saints, et un opuscule de 1596, sur le culte des saints, publié au t. VIII de ses *Opera omnia*, Paris, 1869. Bellarmin cherche avant tout à bien établir la doctrine catholique : s'il isole les assertions de Luther et de Calvin, sans essayer de les intégrer dans leurs systèmes, il construit clairement son traité des saints, en deux parties : le culte et l'invocation, qui suppose l'intercession. Après la thèse catholique, viennent les preuves d'Écriture et de tradition, l'argument de raison ne venant que comme confirmation. Les deux thèses actuelles, il les explique par des distinctions plus claires encore que celles des scolastiques. Pour le culte, il distingue le culte de latrie, par lequel on honore la seule excellence divine, le culte civil (la dulie de saint Thomas), par lequel on honore l'excellence naturelle, le culte de dulie (que saint Thomas appelait hyperdulie) « par lequel on honore une excellence qui tient le milieu entre la divine et l'humaine, à raison de dons surnaturels tels que la grâce et la gloire des saints. Un culte spécial d'hyperdulie est dû aux créatures qui ont eu une union plus intime avec le Verbe de Dieu, c'est-à-dire l'humanité du Christ, si on la considère en elle-même et la Vierge, Mère de Dieu. » *Loc. cit.*, c. XII, p. 168. On voit déjà combien notre théologie actuelle doit de clarté à Bellarmin. Pareillement pour l'invocation : « Les saints, dit-il, ne sont pas nos intercesseurs immédiats; mais tout ce qu'ils nous obtiennent de Dieu, c'est par le Christ qu'ils l'obtiennent. » C. XVII. p. 179. Les saints entendent-ils nos prières? Il fallait bien répondre à cette difficulté de Calvin et de Mélanchthon. Mais les divers moyens enseignés par les métaphysiciens du Moyen Age laissent Bellarmin assez indifférent : *vel quocumque alio modo*, dirait-il volontiers avec Thomas d'Aquin. Avec plus d'insistance, il développe les conséquences de la communion des saints, et l'enseignement de saint Paul sur le corps mystique du Christ. C. XVIII, p. 180. Ce sont les Pères surtout qui ont montré que les saints s'intéressent à nos besoins particuliers. *Ibid.*, p. 181. Il y a bien là quelques faits d'apparitions, p. 182, qui devraient être surveillés de plus près, des commentaires de l'Écriture qui ne portent pas preuve, c. XIII, p. 171, et des textes de Pères qui devraient être revus sur le grec ou remis dans leur contexte. Mais l'ensemble est solide et clair.

3. *Suarez.* — *a) Nature de ce culte.* — Suarez se trouvait devant deux axiomes de l'ancienne scolastique : ce culte est relatif et pourtant religieux au premier chef. « Il n'est pas vrai que le culte des saints soit proprement et formellement relatif, comme est le culte des images et des choses saintes; il ne peut être dit *respectivus* que virtuellement et d'une façon large, parce qu'en effet celui qui vénère les saints honore virtuellement Dieu, qui se réjouit de l'honneur de ses saints, et qui nous recommande ce culte. La grâce créée (qui motive ce culte de dulie) n'est pas telle qu'on ne puisse l'honorer qu'en relation avec l'excellence infinie de Dieu; mais, en elle-même, c'est une excellence absolue, qui rend formellement digne d'honneur et de culte la personne qui la possède, tout comme la nature intelligente, bien que créée, rend la personne honorable. » Suarez, *De religione*, l. I, c. V, n. 6, éd. Vivès, t. XIII, p. 55. L'honneur dû à la raison ne peut pas être appellé relatif du fait que cette nature est à l'image de Dieu, qu'elle est une participation de l'intelligence divine... Et de même pour la vénération plus haute qui se fonde sur l'excellence de la grâce créée : « Bien que celle-ci soit une participation de la nature divine, et une ressemblance à la divinité plus parfaite que la simple raison, cependant elle a son être absolu et son excellence intrinsèque, qui est le fondement de l'honneur qui lui est dû. »

Or, « tout culte qui est fondé sur une excellence finie, n'appartient pas à la religion, mais réclame un nou-

veau genre de vertu morale. Et le culte de dulie, qui est donné aux saints, ne se fonde pas immédiatement sur l'excellence de Dieu, mais bien sur cette excellence créée, qui leur est communiquée. » *Loc. cit.*, n. 5.

Le culte donné aux saints est distinct du culte religieux de Dieu. « Cette raison est tirée *ex diversa ratione debiti »;* c'est le point de vue formel, que saint Thomas maintient toujours, par exemple IIª-IIæ, q. LXXXV, a. 1; q. CIII, a. 3. Les théologiens moins philosophes ont tenté de distinguer les deux cultes par leurs actes propres. Mais ici Suarez prévient qu'il faut discerner dans les actes des deux cultes « surtout les actes internes et les intentions qui les dirigent. Car, dans les actes externes, il se trouve souvent des ressemblances et des points de rapprochement. Le culte de Dieu et celui des saints se marque donc dans leurs actes primaires et les affections intimes qui les commandent ». *Loc. cit.*, n. 4, p. 54. La religion nous incline *per se sola et immediate* vers la majesté divine, mais non vers les saints, en tant qu'ils ont leur propre excellence; ceci est la charge d'une autre vertu, celle de dulie. [De Lugo fait pourtant à ce sujet deux remarques d'ordre pratique : « D'abord le culte des saints est sacré et religieux : car, bien qu'il ne procède pas de la vertu spéciale de religion, il a cependant un rapport étroit avec le culte divin, *quatenus ex hoc sanctorum cultu arguitive colligitur cultus ipsius Dei.* Ensuite le culte des saints a les mêmes manières de s'exprimer que le culte de Dieu, à savoir les prières, les lumières, l'encens, etc.... » Lugo, *De mysterio incarnationis*, disp. XXXV, n. 1, éd. Vivès, t. III, p. 140. Mais Lugo voit si bien que ce culte a un autre motif que celui de latrie qu'il apporte cette supposition assurément étonnante : « Comme il ne semble pas impossible que quelqu'un soit aimé, parce qu'ami du roi, alors que le roi serait détesté..., ainsi pourquoi ne pourrai-je pas honorer un saint sans pour cela honorer Dieu ? Car Dieu n'est pas la raison formelle immédiate du culte des saints. » *Loc. cit.*, p. 136.]

Ainsi le culte dû aux saints est, pour Suarez, un culte absolu, inférieur au culte de latrie dû à Dieu; pourtant la prière aux saints s'adresse en somme à Dieu? Dans un souci apologétique, Suarez distingue péniblement « l'intention de la demande et l'intention du culte : celui qui prie le saint doit nécessairement avoir l'intention de lui demander à lui immédiatement, pour qu'il obtienne de Dieu; mais il ne semble pas nécessaire qu'il veuille par cette prière [de demande] honorer immédiatement le saint lui-même à cause de sa sainteté créée, mais il peut vouloir par cela honorer principalement Dieu. Manière de prier spéculativement non impossible, mais qui n'est ni facile ni pratique, ni à conseiller! » *Loc. cit.*, n. 9. Aussi, au traité de la vertu de religion, *Op. omnia*, l. III, *De sacrilegio*, éd. Vivès, t. XIII, p. 616, il revient sur sa distinction : « La personne sainte peut être considérée comme excellente en elle-même, d'une certaine sainteté absolue, ou être envisagée selon sa sainteté relative, *secundum sanctitatem respectivam pertinentem speciali modo ad cultum Dei.* Si on voulait parler des saints du premier point de vue, il est bien vrai que, les saints étant honorés pour eux-mêmes à cause de leur sainteté créée, leur culte se réfère non à la vertu de religion, mais à la « dulie »; et l'irrévérence à leur égard, l'irrévérence envers des hommes excellents, n'est pas un sacrilège contre la religion, comme l'a bien fait observer Grégoire de Valence, *In IIIam*, disp. I, q. XIV, p. 2. Mais, si les saints sont considérés comme des amis de Dieu, et si c'est Dieu qui est honoré en eux, et eux par rapport à Dieu, ainsi le culte des saints revient à la religion de Dieu et l'irrévérence à leur égard est un sacrilège... Or, pour adorer ainsi les saints, il faut y ordonner spécialement son intention, tandis que pour manquer à cette vertu, il suffit que la malice se trouve dans l'objet, comme l'injure retombe sur le prince malgré l'absence d'intention. »

b) Invocation des saints. — Suarez étudie la question aux deux endroits de la *Somme* qui les concernent, c'est-à-dire au traité de la religion en général et à celui de la prière; de là quelques redites quand il passe à ce second point. « C'est un point de doctrine vrai et de foi certaine, que les saints, tant les bienheureux que les anges, sont priés par nous utilement et saintement, si cette prière est faite avec l'intention et en la manière voulue, comme elle se fait par l'Église et ses membres en droite foi. La démonstration en sera brève, d'autant plus... que l'usage de l'Église, qui est la colonne et le fondement de la vérité, suffirait à rendre certaine cette thèse. » Cette vérité a son fondement dans l'Écriture. Suarez, sagement, ne cite que le Nouveau Testament : Apoc., VIII, 3-4 et XXI; Matth., XXII, 32; Luc., XX, 36-37; et l'Ancien Testament seulement Tob., XII, 12. Il s'explique la pauvreté des autres livres de la Bible juive, « parce que, au temps de la Loi ancienne, les hommes justes n'étaient pas admis à la béatitude avant la mort du Christ, c'est pour cela que, dans l'Ancien Testament, nous ne voyons pas qu'il fût accoutumé de prier les saints en ces temps-là, bien que nous y lisions que quelques fidèles fussent habitués à demander les prières des vivants... Mais, maintenant, nous tenons pour certain que les hommes justes après leur mort sont élevés à la béatitude, immédiatement et parfaitement purifiés; et nous avons de ce fait un excellent argument pour prouver que les saints défunts, eux aussi, peuvent être priés par nous licitement et avec fruit ». Suarez, *De oratione in communi*, c. X, n. 3, *Opera omnia*, éd. Vivès, t. XIV, p. 36-37.

Suarez prévoit surtout deux objections : la prière aux saints fait injure à Dieu; elle fait injure à la médiation du Christ. « Les protestants disent que l'invocation des saints n'est ni utile, ni efficace : Dieu est en effet plus prêt à nous exaucer que n'importe quel bienheureux; il vaut donc mieux avoir affaire à Dieu qu'à ses saints. Mais alors il faudrait aussi négliger les prières des vivants, ce qui va contre la sainte Écriture. Cela irait même contre toute prière : puisque Dieu désire plus notre salut que nous-mêmes, laissons-le l'opérer pour nous. Donc, Dieu a bien la volonté préparée à donner, mais il veut donner *ordinato modo* selon la disposition de sa providence; ainsi, certaines choses, il les donnera sans être prié; d'autres, grâce à nos propres prières; d'autres enfin, grâce à nos prières unies à celles des autres, vivants ou morts dans la gloire. En priant les saints, nous ne doutons pas de la bonté de Dieu, mais nous accomplissons l'ordre de sa providence; puisque aussi bien nous ne savons pas comment il a disposé de nous accorder cette chose, nous employons plusieurs intercesseurs. La prière est soumise à des conditions multiples, qui peuvent se trouver réunies avec l'appoint de la prière des saints et qui resteraient incomplètes *propter defectum nostrum.* » *Loc. cit.*, n. 21, p. 42.

La deuxième objection est que l'invocation des saints fait injure à notre unique médiateur. Le Christ est médiateur entre Dieu et nous de deux manières : *vel per modum advocati et orantis, vel per modum merentis nobis aut satisfacientis pro nobis.* Ces deux dernières manières, mérite et satisfaction, bien que légèrement différentes, sont à rapprocher, parce que ni l'une ni l'autre ne s'exercent dans la béatitude, et que le Christ a fait ce double office durant sa vie terrestre; il ne peut plus maintenant que présenter ses mérites et satisfactions à son Père. Au contraire, la médiation par mode de demande, d'impétration, peut s'exercer encore dans le ciel. Ainsi 1. nous demandons au Christ de présenter ses mérites quand nous disons : *Per Christum Dominum nostrum.* Mais jamais nous ne recourons aux

saints de cette manière, qui est propre au Christ, l'essentiel de sa médiation étant de s'être donné en rédemption pour nous. Ainsi 2. quand nous prions les saints, nous n'en faisons pas des médiateurs ou rédempteurs, mais seulement des avocats pour que, par leurs prières, ils présentent pour nous à Dieu les mérites du Christ... Cependant nous prions aussi Dieu, et c'est un usage très répandu dans l'Église, que par les mérites des saints, il nous accorde la grâce; nous faisons donc des saints des médiateurs par leurs mérites et leurs satisfactions : cette manière est encore juste et sainte : Ex., XXXII, et les autres passages classiques. *Loc. cit.*, n. 10, p. 39.

c) Intercession des saints. — Pour qu'elle soit efficace, il faut que les saints connaissent nos prières et qu'ils puissent y subvenir. Or les bienheureux connaissent nos prières, cela est très certain; l'usage de l'Église le prouverait *a posteriori*, car l'Église ne peut se tromper en priant les saints et, par cette prière, elle suppose que les saints connaissent ce qu'elle demande. Sur la manière dont les saints connaissent nos prières, il y a discussion entre les scolastiques : les voient-ils formellement dans le Verbe de Dieu? ou seulement *causaliter*, par de nouvelles révélations qu'ils reçoivent en raison de leur béatitude? Mais il y a une raison à donner : « Cette béatitude comble les désirs des saints; or, ceux-ci désirent à juste titre connaître ce qui se fait sur la terre, dès là que cela les concerne, et donc au premier chef les prières faites à leur adresse et en leur honneur. » [Nous mettons en parallèle avec ces positions de Suarez cette ligne de repli préparée par Noël Alexandre (*Historia eccl.*, t. IX, dissert. XXV) : « Bien que ce soit une opinion reçue en théologie que les saints connaissent dans le Verbe les prières qui leur sont adressées, ce n'est cependant point un dogme de foi qu'ils les connaissent de cette manière. L'académie de Douai a rendu un jugement dans ce sens le 12 mai 1635. Il faut aller plus loin et dire qu'il n'est pas nécessaire pour croire et pratiquer l'invocation des saints d'admettre qu'ils connaissent nos prières; même si nous ne savions pas si les saints les connaissent en particulier, il suffirait de croire qu'ils prient d'une façon générale pour les besoins de leurs fidèles. » *Propositio I, in fine*, t. IX, p. 697.]

Une dernière subtilité est suggérée à Suarez par les deux expressions que le concile de Trente avait, sans intention bien nette, employées pour désigner la prière céleste. « Que faut-il entendre quand on dit qu'un saint présente nos prières à Dieu? C'est le mot de l'Apocalypse, V, 8. Ce n'est pas, semble-t-il, tout à fait la même chose que de dire que les saints prient pour nous; puisque l'Écriture emploie aussi cette expression avec une nuance de sens, et puisque, parmi les hommes, celui qui présente une demande pour un autre ne demande pas pour lui. Et pourtant, dans le ciel, devant Dieu qui connaît aussitôt par lui-même nos prières, que peut bien représenter l'offrande de nos prières, sinon l'intercession? Alexandre de Halès, q. XXVI, memb. 3, a. 4, § 2, résout la question d'une façon très obscure; au bout de l'exposé, il semble dire que cette offrande de nos prières est une sorte de congratulation de voir notre prière acceptée par Dieu. Mais ceci ne me satisfait pas : la congratulation suppose la prière exaucée, tandis que l'offrande est ordonnée à l'acceptation par Dieu. Et puis, qui dit congratulation considère le saint, tandis que la présentation se rapporte à Dieu. Je dis donc que présenter nos prières n'est pas autre chose pour un saint que d'exposer devant Dieu ce que l'homme sur la terre désire ou demande. Ceci encore peut s'entendre de plusieurs manières : ou bien le saint expose la demande à lui faite, puis prie Dieu dans le sens de cette demande, présentant sa propre prière comme un titre de plus; ou bien, si l'homme n'a pas osé approcher de Dieu par lui-même, et qu'il ait prié le saint, alors le saint se met en devoir de proposer lui-même la demande que l'homme en signe de dévotion et d'humilité a confiée à ses soins. » Suarez, *Opera omnia*, t. XI, p. 47.

« Quant à l'efficacité de cette prière des saints pour nous, c'est un cas particulier à examiner ailleurs, de l'efficacité de la prière de l'un pour l'autre, qui se réalise aussi pour la prière des vivants entre eux. Or, il est certain qu'une telle prière est utile, qu'elle soit absolument efficace ou non. D'ailleurs la prière des saints n'est pas absolument celle de quelqu'un pour un autre; car, lorsque nous demandons aux saints de prier pour nous, nous faisons nôtres leurs prières, puisqu'ils prient en notre nom et présentent nos demandes à Dieu. La prière qu'ils font dans ces conditions est d'autant plus efficace que l'intimité est plus grande entre le saint et moi, et que plus grande se trouve être la dignité du saint, par suite de ses mérites et de son intercession. » Saint Thomas avait été plus limpide en disant que nous pouvons toujours faire obstacle, sinon à la prière formelle, du moins au désir d'un saint sur nous : *ex parte nostra potest esse defectus quod non assequamur fructum orationum ipsorum. In IVum Sent.*, dist. XLV, q. III, a. 3.

4. *Noël Alexandre.* — Dans son *Histoire ecclésiastique*, t. IX, diss. XXV, p. 667-727, il apporte une contribution appréciable à l'argument traditionnel en faveur du culte des reliques, puis du culte des saints en général, enfin du culte de la sainte Vierge. Il réfute, chemin faisant, le livre de Daillé, *Adversus Latinorum traditionem de religiosi cultus objecto*, Genève, 1664. Après quelques précisions théologiques, où il se montre favorable à l'idée que le culte des saints est rendu en vue du culte de Dieu et impéré par la vertu de religion, il étudie le culte des saints assez brièvement et avec soin l'invocation des saints, réfutant les objections protestantes sur l'unicité du médiateur, les prières des liturgies anciennes pour les saints, etc. Ses solutions sont parfois un peu rapides : « Il n'est pas question ici de commandement de Dieu qui oblige les fidèles à invoquer les saints : les théologiens catholiques avouent que cette invocation n'est pas nécessaire au salut; et même il n'y a aucun précepte de l'Église qui y astreigne chaque chrétien. » Art. 2, prol. Billuart trouvera la réponse trop simplifiée. Mais il a soin d'ajouter, en un autre endroit : « Bien que l'invocation des saints ne soit appuyée sur aucun précepte du Christ ou des apôtres, elle est cependant approuvée par la parole de Dieu écrite ou reçue par tradition. Il y a bien d'autres points qui ne font pas matière de précepte, mais de conseil. » P. 710. Il explique le ton de certaines prières aux saints, comme la strophe de l'*Ave maris stella : Solve vincla reis* d'une façon très humaine : « Quand un client demande au ministre une grâce qui dépend du seul prince, il le fait dans les mêmes termes qu'il emploierait avec celui-ci. » P. 711. On a vu précédemment que Noël Alexandre pense qu'on peut ne pas croire que les saints connaissent nos prières, pourvu que l'on croie qu'on peut les invoquer licitement. Sans prendre cette négation à son compte, il aime se mettre ainsi à l'aise avec le dogme. De même il pose en principe que « les saints pourraient être invoqués après leur mort, même s'ils n'étaient encore en possession de la félicité suprême. En effet, si Jérémie *multum orat pro universa civitate Jerusalem*, bien que le ciel ne lui soit pas encore ouvert, il n'importe en rien — *nihil interest* — au dogme catholique de l'invocation des saints de croire ou non que les saints soient reçus au ciel tout de suite après leur mort et jouissent de la vision béatifique, encore que l'Église ait toujours cru ces deux points ». *Propositio II*, p. 708.

Enfin l'auteur se met trop à l'aise avec les pratiques du culte des saints : « Qu'on les ait invoqués avec tel ou tel rite, à telle époque et en tel pays, c'est affaire de pure discipline qui est sujette à des changements. » *Loc, cit.*, p. 711. On remarquera, dans plusieurs de ces solutions, le ton tranchant et sans nuance qui déplaît en ce théologien.

5. *Billuart*, malgré sa méthode argumentatrice, est un homme de bon sens et de juste milieu. A propos de notre question, qu'il raccroche à l'article de saint Thomas sur le destinataire de nos prières, *Tractatus de religione*, dissert. II, art. 3, il fait ces quelques réflexions qui méritent d'être retenues : « J'avoue que l'invocation des saints n'a pas été si fréquente chez les juifs que chez les chrétiens, et ne leur a point été proposée. » Objectio VIII, édit. Lyon, t. VII, 1852, p. 195. Il y a aussi des Pères anciens qui rappellent que Dieu connaît tout et est plein de miséricorde : c'est le cas de rappeler l'adage bien chrétien : il vaut mieux avoir affaire à Dieu qu'à ses saints. Billuart renvoie ses interlocuteurs à cet autre adage de saint Jean Chrysostome : « Ne méprisons pas les prières des saints, mais ne mettons pas toute [notre espérance, notre religion] en eux. » « Plusieurs autres docteurs, surtout Origène, parlaient à des païens, avec qui il était moins question de bâtir les dogmes de la foi que de réfuter les accusations nées d'une mauvaise interprétation de notre foi. »

6. *A propos des Vies des saints.* — La controverse protestante porta aussi sur les Vies des saints. Louis Vivès n'était pas tendre pour la *Légende dorée. De tradenda disciplina*, l. V. Bellarmin et Baronius n'osaient trop toucher même aux anciens *Acta martyrum*. « Je le dis avec douleur, écrivait Melchior Cano, il y a beaucoup plus d'exactitude et d'intégrité dans Suétone, historien des Césars, que dans les catholiques, historiens des martyrs, des confesseurs et des vierges! Presque tous sacrifient à leurs préjugés, ou se jettent par système en tant de fictions, qu'ils m'inspirent de la honte et du dégoût. Je comprends qu'inutiles à la cause de l'Église, ils en soient un grand embarras... Comme si les saints hommes de Dieu avaient besoin de nos mensonges, eux qui ont fait pour le Christ tant de choses vraies! Or, nos héros, j'en ai la conviction, dans leurs actions véritables, ont été bien supérieurs à ce que la renommée nous en rapporte. » *De locis theologicis*, l. XI, c. VI. Aussi, après les tentatives insuffisantes de Lipomani et de Surius, et de Baronius pour le martyrologe, les jésuites Rosweyde et Bolland conçurent et commencèrent l'œuvre immense des *Acta sanctorum*, continuée par Henschenius et Papebrock. En France, au XVII[e] siècle, les bénédictins L. d'Achery et Mabillon achevaient les *Acta sanctorum* de l'ordre de Saint-Benoît. Baillet appliquait à l'étude de la vie des saints une critique que d'aucuns trouvaient excessive; Launoy se faisait une réputation de « dénicheur de saints ». Il reste que tous ces efforts ont sérieusement assaini le champ de l'hagiographie.

VII. La législation ecclésiastique actuelle. — Elle s'est précisée aussi bien en ce qui concerne les canonisations et béatifications qu'en ce qui vise le culte à rendre aux saints.

1° *Canonisations et béatifications.* — Le nécessaire a été dit aux deux articles respectifs, à compléter par l'art. Procès ecclésiastiques, t. XIII, col. 639-641, pour les modifications apportées par le Code canonique.

Une question mérite pourtant d'être soulevée, parce qu'elle a encore fait l'objet de discussions récentes, c'est celle de l'infaillibilité de l'Église (et respectivement du pape) dans les canonisations. On ne saurait trancher le problème sans distinguer entre les divers régimes de canonisation.

1. *Les divers régimes de canonisation.* — Antérieurement au décret d'Alexandre III qui réserve au Saint-Siège la canonisation, c'est l'autorité diocésaine qui décrète les honneurs à rendre à un saint pour un territoire déterminé. Par la suite telles de ces mesures particulières ont pu recevoir l'approbation plus ou moins explicite du Saint-Siège.

La constitution *Cælestis Jerusalem* d'Urbain VIII, en 1634, perfectionne la discipline établie par Alexandre III et décrète que pour l'avenir il ne se fera plus de béatification ni de canonisation, avant qu'il ne soit établi qu'aucun culte public n'a été rendu au personnage en question. C'est une manière de mettre l'Église, dans chaque cas particulier, devant une situation nette. Telle est la règle présentement appliquée. Mais, postérieurement au décret d'Alexandre III, il s'était encore produit bien des cas de culte public attribué à un pieux personnage sans intervention de l'Église romaine. La constitution d'Urbain VIII détermine une période transitoire allant de 1181 à 1534 (cent ans avant la constitution *Cælestis Jerusalem*). Le culte immémorial rendu aux serviteurs de Dieu durant cet intervalle pouvait demeurer dans le *statu quo;* mais de plus, il était possible d'instruire leur procès de béatification, *per viam cultus seu casus excepti*, pour obtenir une approbation formelle de ce culte, équivalant à la béatification, qui peut devenir à son tour *canonisation équipollente*. Cf. Procès ecclésiastiques, col. 641.

2. *Valeur des jugements rendus dans les faits de canonisation.* — La question est de savoir si l'Église est infaillible quand elle propose tel personnage au culte des fidèles, le problème ne se posant d'ailleurs que pour les saints et non pour les « bienheureux ». Voir l'*Ami du clergé*, 1937, p. 317 sq., discutant la position de Bartmann en son *Précis de théologie dogmatique*, t. I, p. 58. Il semble bien qu'il faille établir ici des distinctions.

Pour les canonisations des seize premiers siècles, durant lesquels l'Église n'a que bien rarement engagé son autorité suprême, et s'agissant des nombreux martyrs ou confesseurs qui n'ont pas fait l'objet d'une décision spéciale du pape (par insertion au bréviaire et au missel, par confirmation spéciale d'un culte immémorial), « Bartmann a raison d'enseigner que les canonisations ne peuvent être acceptées qu'avec un acte de foi générale ecclésiastique ». *Ami du clergé*, p. 317. Cet acte de foi générale nous persuade que le grand nombre des personnages nommés au martyrologe sont dignes de notre culte. Ceux dont on fait mémoire à l'office échappent à toute suspicion; quant aux autres, il serait imprudent d'en nier sans raison grave la sainteté, mais aucun enseignement infaillible n'est à invoquer en faveur d'une adhésion absolue.

Les cas est différent pour les saints canonisés formellement depuis Urbain VIII; le jugement doctrinal que recouvre le décret de canonisation est infaillible : le saint canonisé est vraiment en jouissance de la vision de Dieu. L'acte de foi que commande ce témoignage de l'Église « n'est pas forcément un acte de foi divine : la plupart des théologiens n'y voient qu'un acte de foi ecclésiastique ». *Ibid.*, p. 318. Mais il ne faut pas faire dire à cet acte plus qu'il n'est requis. Quand l'Église canonise un saint, « elle juge, d'un jugement prudentiel, moralement certain, que tel personnage est mort dans l'amitié de Dieu », mais elle ne canonise pas par là même toutes les initiatives du saint, même celles mises en relief par la procédure canonique préparatoire au décret définitif. La canonisation n'implique pas recommandation, par exemple des pratiques de pénitence et de piété d'un saint Benoît Labre. Elle n'implique pas davantage la croyance à la réalité des miracles opérés par les saints durant leur vie ou après leur mort. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille faire peu de cas de miracles soumis à un examen entouré de toutes les garanties.

Pour ce qui est enfin de la canonisation équipollente (acte pontifical ratifiant un culte immémorial par un décret *préceptif*), il faut y voir, à coup sûr, un acte du magistère infaillible, réclamant un acte de foi ecclésiastique; mais cette infaillibilité ne saurait être affirmée s'il s'agissait d'une simple permission, comme c'est le cas pour le culte des saints, honorés dans telle ou telle Église de temps immémorial, sans qu'il y ait eu ni sanction positive du Saint-Siège, ni inscription au missel et au bréviaire de l'Église universelle. Cette insertion même implique-t-elle à elle seule déclaration infaillible de l'Église? Le point est controversé et il faut toujours en revenir à la question de savoir si, par cette insertion dans des livres approuvés par le pape, l'Église déclare assez expressément, assez solennellement sa volonté de les proposer au culte de tous les fidèles.

En résumé, il convient de ne pas étendre le privilège de l'infaillibilité de l'Église à tout ce qui concerne la canonisation. Si une définition dogmatique conciliaire donne lieu à des distinctions, *a fortiori* un décret relatif à la gloire des serviteurs de Dieu.

2° *Réglementation du culte public.* — Le Code de droit canonique parle du culte des saints en deux endroits distincts : aux canons 1255-1256 et aux canons 1276-1278; mais la première série de décrets l'envisage dans sa nature et ses grandes divisions, tandis que la seconde entre dans le détail de la réglementation.

1. *Principes généraux.* — Au canon 1255, le Code distingue du culte de latrie dû à Dieu seul, le culte de dulie rendu aux saints, et celui d'hyperdulie, nom réservé depuis longtemps au culte spécial donné à la sainte Vierge. Dans le canon 1256, il distingue le culte privé du culte public, sur lequel il reviendra en détail. Le canon 1276 est encore un principe général, celui même du concile de Trente sur l'invocation des saints, avec une addition : « Il est bon et utile d'adresser des supplications aux serviteurs de Dieu qui règnent avec le Christ et de vénérer leurs reliques et leurs images; mais, avant tous les autres, c'est la bienheureuse vierge Marie que tous les fidèles doivent honorer d'un culte filial et spécial. » Can. 1276. La recommandation générale visant le culte des autres saints devient presque un précepte à l'égard du culte de la sainte Vierge.

2. *Culte public.* — A l'opposé du culte privé, qui, par définition, est le fait de personnes individuelles, ou du moins de fidèles ou de prêtres agissant selon leur dévotion personnelle, sans délégation officielle, il y a un culte public qui est rendu au nom de l'Église, et par des personnes légitimement députées. Can. 1256. Alors que, pour le premier, aucune réglementation officielle n'a été fixée et qu'à son sujet il ne faut pas inquiéter les fidèles sans motif, le culte public a toujours été surveillé par l'Église et se trouve désormais prévu par les canons 1276-1278 du Code de droit canonique, et par les règlements des Congrégations romaines.

Le culte public consiste en ce qui suit : 1. Dédier (aux saints) des autels ou des églises. 2. Les invoquer dans les prières publiques de l'Église. 3. Réciter l'office divin et offrir le saint sacrifice en leur honneur ou en faire mémoire dans les divins offices. 4. Consacrer des jours de fête à les honorer. 5. Peindre leurs images avec une auréole, en signe de leur gloire. 6. Exposer leurs corps ou leurs reliques dans les églises à la vénération publique.

On ne peut donner un culte public qu'aux serviteurs de Dieu mis par l'Église au nombre des bienheureux ou des saints. Can. 1277 § 1. Les saints et les bienheureux ne reçoivent pas le même culte public. Can. 1277, § 2 : « Les serviteurs de Dieu, canoniquement inscrits au catalogue des saints, doivent recevoir le culte de dulie, et ils peuvent être honorés en tout lieu et par tous les actes du culte. » Les actes du culte public ont été énumérés plus haut; les honneurs dus aux saints sont presque identiques. Les saints ont droit à ces honneurs et en ce sens c'est aux seuls saints que s'adresse le culte public complet, *præceptivus, universalis et publicus*, comme s'exprime Benoît XIV, *De canonis.*, l. IV, II, c. XIX, n. 16.

Pour les bienheureux au contraire, le culte n'est pas prescrit, mais simplement permis ou toléré : « Ils ne peuvent, dit le canon 1277, § 2, être honorés que dans les lieux et par les actes de culte autorisés par le souverain pontife. » Ces actes sont déterminés par la coutume, si elle est immémoriale (S. R. C., 24 avril 1914) ou par l'indult pontifical qui permet le culte; il ne comporte point l'érection d'église en leur honneur, can. 1168, § 3; et même dans les églises ou oratoires où leur office public est concédé, il n'admet pas d'autel érigé sous leur vocable, can. 1201, § 4.

Les vénérables et les serviteurs de Dieu, morts en odeur de sainteté, n'ont droit qu'à un culte privé.

3. *Culte privé des serviteurs de Dieu.* — Le Code ne parle pas du culte privé. Les canonistes estiment qu'il est permis de rendre un culte privé aux serviteurs de Dieu qui ont été martyrisés ou qui sont morts en odeur de sainteté et auxquels on attribue des miracles. Il est nécessaire et suffisant, pour ces hommages privés, d'avoir une persuasion raisonnable de la sainteté.

Les principaux actes du culte privé sont ainsi énumérés par de Meester, *Compendium juris canon.*, III, n. 1248 : *Asservare vestes, ornare cadavera, catervatim accedere ad deosculandum manus pedesve defuncti; funus celebrare cum magno populi concursu; luctum externum in morte consanguineorum negligere; præclara defuncti gesta picturis, ecclesiæ parietibus affixis aut circum pegma funebre expositis, vel in vitris coloratis exhibere (extra altare, sine aureolis, radiis aliisve sanctitatis signis.* S. R. C., n. 3835); *defunctum in loco conspicuo et sanctiori, aut in tumulo peculiari forma constructo, vel etiam floribus ornato sepelire; jejunium privatum observare in vigiliis anniversarii, vel in ipso anniversario a servilibus abstinere; transferre corpus de loco ad locum, modo fiat de consensu Ordinarii, secreto ac sine pompa; litanias conficere easque privatim recitare, modo non publicentur nec divulgentur*, etc. Ce culte privé est légitime pourvu qu'il se tienne dans les limites du culte de dulie, *absolu*, s'il s'adresse à la personne du serviteur de Dieu, *relatif*, s'il concerne ses reliques ou ses images, pourvu aussi qu'il soit conforme à la raison et à la prudence, s'adressant à des personnages qu'on puisse raisonnablement considérer comme prédestinés, en évitant toute superstition et scandale.

Le titre de Vénérable ne s'obtient plus par le seul fait que la cause est introduite, mais la S. C. des Rites, par un décret du 26 août 1913, le réserve à ceux dont on a prouvé l'héroïcité des vertus ou le martyre. Et cependant les vénérables n'ont droit qu'à un culte privé.

4. *Culte des docteurs de l'Église.* — La désignation d'un saint comme maître particulièrement qualifié pour nous instruire personnellement de la foi de l'Église, comporte et impose une forme spéciale du culte des saints. Cette désignation, qui était faite autrefois par le magistère ordinaire, demande désormais une consécration officielle de l'autorité ecclésiastique suprême, soit du pape, soit du concile général. Ce titre de docteur de l'Église, qui fut d'abord appliqué à certains Pères anciens particulièrement éminents, a été conféré depuis le XVI[e] siècle à des théologiens du Moyen Age, comme saint Bernard, saint Bonaventure et saint Thomas, et dans les deux derniers siècles, à des auteurs tout à fait récents. L'office comporte des pièces spéciales.

5. *Culte des patrons.* — Il est louable de choisir des saints comme protecteurs des nations, des diocèses, des provinces et autres lieux, des confréries, des familles religieuses et des personnes morales. Can. 1278. Seuls les saints peuvent être patrons; la sainte Trinité, Notre-Seigneur, le Saint-Esprit, la sainte Croix sont titulaires et non patrons. « Les bienheureux ne peuvent être choisis pour patrons sans un indult spécial du Saint-Siège. » Can. 1278. Les patrons sont formellement constitués, non par le choix qu'on en fait, mais par l'approbation du Saint-Siège. Can. 1278. Ils doivent être choisis par tout le peuple et le clergé. (Décret d'Urbain VIII : S. R. C., 26 mars 1630.) Le patron, une fois choisi, ne peut être changé sans l'avis du Saint-Siège (S. R. C., n. 1061). Les saints protecteurs des confréries ne sont pas de vrais patrons au sens canonique du mot; par conséquent ils n'ont pas droit à tous les honneurs liturgiques des patrons, mais seulement à des messes ou offices votifs, soumis à toutes les restrictions imposées par les rubriques. Ces messes votives peuvent être autorisées par l'évêque en raison d'un concours de peuple exceptionnel, et les nouvelles rubriques du Missel ont étendu sur ce point les droits de l'évêque. Cf. L. Laboise, *Les dévotions liturgiques spéciales des paroisses.* Le rituel a une formule de bénédiction pour les bannières des sociétés; mais ici on revient aux limites du culte privé. Beaucoup plus solennelles sont les déclarations nouvelles de Rome pour désigner des saints, anciens ou modernes, pour patrons à certaines catégories de prêtres ou de fidèles : saint Jean Chrysostome, constitué patron céleste des prédicateurs par Pie X; sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, déclarée le 14 décembre 1927 patronne principale, au même titre que saint François-Xavier, de tous les missionnaires et de toutes les missions du monde, avec fête du rite double (13 mars 1929); saint Jérôme-Émilien, établi le 14 mars 1928 patron universel des orphelins; saint J.-B. Vianney, déclaré le 23 avril 1929 patron de tous les curés et de tous ceux qui ont charge d'âmes, etc...

3° *Surveillance du culte privé.* — Cette tâche vitale de l'Église donnerait lieu, pour les derniers siècles, à de longs développements, dont on trouvera des exemples à l'article SUPERSTITION de ce dictionnaire. La manière, à la fois discrète et sévère, dont elle procède en pareil cas, doit servir de modèle aux évêques et aux théologiens qui participent à cette charge de police du culte. Caractéristique à ce point de vue est le célèbre décret de la Congrégation des Indulgences et des Reliques du 7 mars 1678, approuvé par le pape Innocent XI, contre « des indulgences fausses ou à examiner..., ce qui n'étant pas connu aisément des fidèles, qui pour la plupart sont peu instruits en ces sortes de choses, les trompe et les frustre de leur espérance ». Ces précautions de l'Église dans les derniers siècles ont d'ailleurs été largement résumées dans un récent décret de la S. C. du Saint-Office « sur les nouvelles formes de culte et de dévotion à ne pas introduire et sur les abus invétérés à supprimer en cette matière », du 3 mai 1937, *Acta apostolicæ Sedis*, t. XXIX, 1937, p. 314, dont le texte doit être médité par tous :

« Auparavant déjà, le S. Concile de Trente (sess. XXV, sur l'invocation, la vénération et les reliques des saints et sur les saintes images), après avoir proclamé la légitimité du culte des saints et de l'usage de leurs images pour obtenir les bienfaits de Dieu, avait solennellement insisté pour que les évêques, si jamais ils découvraient que des abus s'étaient introduits ou s'introduisaient dans ces observances saintes et salutaires, prissent grand soin de les faire disparaître entièrement. Il leur demandait de veiller à ce que jamais ne soient exécutées des images d'un dogme faux et qui pour les simples fussent occasion d'erreur; à ce que, dans l'invocation des saints et le pieux usage des images, toute superstition fût évitée, tout esprit de lucre écarté; à ce qu'enfin rien n'apparût de désordonné ou d'arrangé à rebours et à la hâte, rien de profane ni de déshonnête. Fidèles à ces prescriptions, les pontifes romains n'ont pas manqué à leur devoir de saisir l'occasion de les rappeler souvent et d'en inculquer la pleine observation. Parmi eux, en particulier, Pie IX de sainte mémoire, par le décret du Saint-Office donné le 13 janvier 1875, de son autorité suprême, ordonna « d'avertir ces auteurs qui exercent leur esprit sur les questions qui trahissent la nouveauté et qui s'efforcent, sous prétexte de piété, de promouvoir, même par la publication de périodiques, des formes nouvelles de dévotion, qu'ils abandonnent leurs entreprises et redoutent le péril réel qu'ils courent d'induire les fidèles en erreur sur les dogmes de la foi et de fournir l'occasion aux ennemis de la religion d'attaquer la pureté de la doctrine catholique et la vraie piété. »

Ces dispositions ont été presque textuellement reprises dans le Code de droit canonique, surtout aux canons 1259, 1261 et 1279, et se trouvent donc récemment confirmées.

« Il est cependant à regretter qu'à tant et d'aussi graves avertissements de la suprême autorité ecclésiastique pleine obéissance n'ait pas été encore accordée. Bien plus, personne n'ignore que, surtout en ces derniers temps, en beaucoup d'endroits, se sont multipliées et propagées plus largement parmi les fidèles, ces nouvelles formes de culte et de dévotion, parfois ridicules, le plus souvent inutile imitation ou même contrefaçon d'autres dévotions semblables déjà légitimement approuvées, ce qui provoque un grand étonnement et de vives critiques de la part des non-catholiques. C'est pourquoi, avec grande insistance, la Congrégation du S. Office demande aux évêques du monde entier « d'abolir avec fermeté les abus qui se seraient déjà introduits et de veiller avec grand soin à ce que de nouveaux ne s'introduisent pas. »

Sur quoi, la *Revue des communautés religieuses* de Louvain, XIII, n. 5, p. 134, fait cette application spéciale : « La piété même de beaucoup de religieux laïcs les expose à accueillir avec trop grande facilité des formes nouvelles de dévotion. Ils croiraient parfois offenser Dieu en ne recourant pas à ce mode nouveau de l'honorer... dans la bienheureuse Vierge ou dans ses saints. Il faudrait, au contraire, qu'à l'égard de toute forme nouvelle de dévotion, l'attitude fût plutôt d'une prudente réserve. Si cette dévotion a quelque chose d'insolite, d'étrange et surtout de ridicule, il faut, jusqu'à preuve du contraire, la rejeter comme condamnable ou dangereuse. »

Parmi les anciens théologiens, voir Trombelli, *De cultu sanctorum*, 2 vol., Bologne, 1740; Hurter, *Theol. dogmatica*, t. III. Les canonistes reproduisent Benoît XIV, *De canonisatione sanctorum.* Les controversistes sont résumés par Bellarmin, *Controverse*, VII, *De Ecclesia triumphanti*, et par Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, t. IX, dissert. XXV, q. II, p. 680-727. Les auteurs modernes les plus souvent cités sont : L. Duchesne, *Les sources du martyrologe hiéronymien*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. V, 1885; Id., *Les origines du culte chrétien*, 5e édit.; voir aussi *Histoire ancienne de l'Église.*

H. Delehaye, *Le témoignage des martyrologes*, dans *Anal. bolland.*, 1907, et surtout *Les origines du culte des martyrs;* Mgr Audollent, *Histoire de l'Église par les saints*, 1927, 2 vol.; A. Molien, *La liturgie des saints : leur culte en général*, 1932; *La vierge Marie et saint Joseph*, 1935; L. Laboise, *Les dévotions liturgiques spéciales des paroisses*, 1929. — *Ami du clergé*, 1933, p. 569 sq.; 1937, p. 315 sq., etc; Charles, S. J., dans la *Nouvelle revue théologique*, 1934, p. 1009 sq.

P. SÉJOURNÉ.

SALAIRE. — I. Analyse juridique du salaire. II. Moralité objective du régime de salariat (col. 989). III. Régulation morale du contrat de salaire (col. 999). IV. Conclusion (col. 1013).

I. ANALYSE JURIDIQUE DU SALAIRE. — Le mot salaire dérive du latin *salarium* qui désigna successivement la ration de sel attribuée aux soldats romains par l'administration du Trésor, l'indemnité de subsistance, la solde avec ses accessoires en nature et enfin, au Bas-Empire, toute espèce de traitement public.

Il ne serait pas sans intérêt de rechercher le sens que le mot revêt dans l'Écriture — puisque nous parlons du salaire en théologien — et aussi dans l'usage courant. D'un examen superficiel, on conclurait que le mot de salaire y est employé sans rigueur technique. Mais il ne s'ensuit pas que l'idée de salaire ne puisse, moyennant un effort de réflexion critique, se dégager avec une certaine précision des expressions spontanées et usuelles. La donnée la plus fondamentale et la plus générale suggérée par les divers emplois du mot est celle d'une contre-partie équilibrée, d'une juste compensation.

Cependant on peut serrer de plus près l'idée de salaire en insistant sur ceci, que l'idée stricte de salaire inclut celle d'une stricte justice. Il devient objet d'obligation juridique, un élément du contrat conclu entre deux parties, par lequel l'une d'elles accepte de se tenir par rapport à l'autre dans une situation inférieure, relativement désavantageuse, pourvu qu'elle obtienne en contre-partie un avantage conventionnellement défini. Voyons donc comment cette notion précise, mais philosophique et intemporelle du salaire, s'exprime concrètement en technique juridique.

L'incertitude des idées se révèle ici par l'incertitude du vocabulaire. On s'accorde bien sur l'existence d'un contrat à l'origine de la dette et de la créance de salaire; celui-ci ne peut donc être considéré comme une indemnité ou comme une réparation pour une lésion ou un dommage subis malgré lui par le salarié. Mais, dès que l'on veut définir et même nommer ce contrat, les avis diffèrent.

1° *Contrat de travail ou contrat de salariat?* — L'économiste Ch. Gide, dans son *Cours d'économie politique*, 6e éd., t. II, p. 312, regrette que les juristes emploient habituellement l'expression « contrat de travail » parce que, dit-il, le travail n'est que l'objet du contrat. Or, on ne désigne jamais un contrat par la chose qui lui sert d'objet : on ne dit pas le contrat de terre, ni le contrat de maison, ni le contrat d'argent, lorsqu'il s'agit de vendre une maison, de louer une terre ou de prêter une somme d'argent.

D'autre part, le juriste M. Planiol, dans son *Traité élémentaire de droit civil*, t. II, n. 1826, renvoie le même reproche aux économistes. Ils se sont habitués à dire « contrat de travail », sans voir que cette expression n'a pas plus de raison d'être que l'expression symétrique « contrat de maison » si on l'appliquait au louage de chose. Selon M. Planiol, le travail, comme une maison, peut faire l'objet de plusieurs contrats très différents (louage, vente, entreprise, société, prestation gratuite) et l'expression « contrat de travail » ne précise pas suffisamment la nature du contrat dont il s'agit.

Les deux critiques sont d'accord sur un point : c'est-à-dire que les économistes, au jugement de M. Planiol, comme les juristes, si l'on en croit Ch. Gide, se conforment tous, pratiquement, à l'usage vulgaire qui admet l'expression « contrat de travail » de préférence à toute autre; il est donc permis de tenir cet usage pour solidement établi.

Mais on ne peut concevoir que des esprits aussi fins et aussi rigoureux que M. Planiol et Ch. Gide aient pris le change sur un point aussi grave. Il sera donc instructif de peser les raisons pour lesquelles ils déplorent l'imprécision ou même l'incorrection de la formule « contrat de travail ».

Il n'est pas question pour eux de substituer à cette formule celle de « contrat de salaire ». En effet, le salaire, ou plutôt la prestation de salaire est l'une des obligations naissant de notre contrat, à la charge de l'une des parties; « contrat de salaire » est donc aussi incorrect que « contrat de prix » ou « contrat d'intérêt ». Or, pour Gide et pour Planiol, le travail, ou plus exactement la prestation de travail, constitue précisément l'obligation symétrique de celle-là. Le contrat dont nous nous occupons crée à la charge des deux parties ces deux obligations réciproques; l'une est tenue de fournir du travail, en certaines conditions; l'autre est tenue de payer le salaire. Quoi qu'en ait dit Ch. Gide, ni le salaire ni le travail ainsi entendus ne constituent l'objet propre du contrat. L'analyse juridique et philosophique distingue ici entre l'objet constitutif ou formel du contrat et les réalités objectives diverses sur quoi peuvent porter les obligations réciproques nées d'un même contrat. L'objet qui constitue et définit proprement le contrat c'est l'ordre selon lequel les parties conçoivent et réalisent d'un commun accord la liaison de leurs obligations respectives et réciproques. Il y a contrat parce qu'il y a accord des volontés sur un objet unique; il ne suffit pas que l'une des parties promette de faire et que l'autre promette de donner; il faut que l'une et l'autre conviennent d'un certain type d'ajustement synallagmatique entre l'un et l'autre engagement. Les anciens avaient parfaitement saisi l'unité contractuelle supportant l'équilibre des engagements réciproquement contractés; le vocabulaire classique témoignait de cette vue synthétique par les couples *emptio-venditio, locatio-conductio*, expressions techniques qui désignent les contrats de vente et de louage.

De même donc que la réalité juridique du contrat de vente n'est suffisamment définie ni par l'obligation du vendeur : livrer la chose; ni par l'obligation de l'acheteur : payer le prix; ni même par la simple juxtaposition de ces deux obligations, de même la réalité juridique du contrat que nous essayons d'analyser ne peut se définir précisément ni par une obligation de fournir un travail ni par une obligation de payer un salaire. Il faut atteindre et, si possible, exprimer le type caractéristique d'ajustement qui assume les deux obligations distinctes et antagonistes, qui les soude en un seul complexe et qui constitue en dernière analyse le véritable objet de l'accord. C'est au fond cette exigence qui conduit parallèlement Ch. Gide et M. Planiol à rejeter l'expression « contrat de travail », parce que, sans s'en douter peut-être, ils partagent la même conception du travail-chose, objet de prestation, du travail que l'une des parties s'engage à fournir contre la prestation du salaire. L'économiste et le juriste acceptent, sans la discuter philosophiquement, l'existence d'une « force de travail, qui réside en chaque personne et qui peut être utilisée par autrui, comme celle d'une machine ou d'un cheval ». Planiol, *op. cit.*, n. 1827. Une telle force peut être mise gratuitement à la disposition d autrui, elle peut être retenue par son propriétaire, mais elle peut être aussi concédée à autrui moyennant une rémunération. Dans ce dernier cas, le problème se pose immédiatement de mesurer cette force, afin de déterminer le montant de la rémunération; on y parviendra par différents procédés, de tous points analogues à ceux qui permettraient par exemple de mesurer l'énergie électrique ou l'énergie thermique : soit par une sorte de tarif forfaitaire (au temps), soit par la mesure des effets produits (à la tâche). Mais cet aménagement pratique demeure secondaire et laisse subsister l'idée de principe : le travail est la réalité que fournit l'une des parties contractantes.

Si l'on admet cette conception, il est clair que notre contrat ne devrait plus s'appeler « contrat de travail ». Et puisque malgré tout c'est ce nom qu'on lui donne communément, nous devons nous demander si le vulgaire entend le travail dans le même sens que les économistes.

Au lieu de « contrat de travail », Ch. Gide propose

l'expression « contrat de salariat »; son argumentation est fort pertinente : puisque le travail (tel est son point de départ) n'est que l'objet du contrat, c'est-à-dire, dans son langage, la réalité à propos de laquelle on contracte et la chose que l'une des parties s'engage à fournir à l'autre, cet objet ne peut définir la nature de l'engagement dont il est la matière; seule la réalité juridique, c'est-à-dire l'état de droit créé par les volontés contractantes, permet de définir et donc de nommer le contrat. Or, cet état de droit institué par les volontés contractantes porte un nom, c'est l'état de salariat. On doit donc dire ici « contrat de salariat », comme on dit « contrat de mariage » pour désigner le contrat qui crée et inaugure entre les parties l'état de « personnes mariées ». Le régime juridique du salariat comporte à la charge des parties et à leur profit tout un ensemble de devoirs et de droits réciproques, comme fait l'état de mariage entre les époux. Mais cet ensemble est un; c'est une situation acceptée et retenue d'un commun accord; voilà le point précis de rencontre entre les volontés et leur accord sur ce point constitue formellement le contrat. Le demandeur et le donneur de travail, le donneur et le demandeur de salaire ne s'entendent vraiment que pour instituer entre eux cet état juridique qu'on nomme le salariat.

On ne fera aucune objection à cette analyse. Mais on ne peut s'empêcher de remarquer que, dans l'expression « contrat de travail », le mot « travail » signifie exactement la même chose que le salariat dont on nous parle ici, c'est l'illusion de nombreux économistes et juristes de ne voir dans le travail que la prestation à fournir par l'ouvrier. Une telle vue, abstraite et technique, se légitime souvent dans leurs études et dans leurs analyses; mais elle n'est pas admissible dans le cas présent où il s'agit de discerner la signification réelle du mot dans l'usage. Or, lorsqu'il s'agit de conclure un contrat de travail, qui ne voit que le *demandeur* de travail est précisément l'ouvrier? C'est le patron qui offre ou qui refuse du travail. Le premier cherche du travail, il est sans travail. Il serait ridicule d'interpréter ces formules si courantes en donnant au mot travail le sens philosophique d'activité fabricatrice transitive, ou le sens économique d'énergie productrice de valeur. Du travail en ce sens-là, l'ouvrier sans emploi n'en manque pas, il en a à revendre; qui pourrait donner du travail en ce sens à quelqu'un? Et qui pourrait davantage priver l'ouvrier de son travail en ce sens et qui pourrait l'empêcher de travailler? Dès que l'on renonce aux définitions livresques, on sent bien que le travail est compris tout autrement. Il ne tiendrait qu'au chômeur de travailler, si l'on donnait purement et simplement au travail sa signification philosophique et économique. Mais c'est un travail rétribué, c'est-à-dire un emploi, que cherche le chômeur. Qu'est-ce à dire? Il demande à insérer son activité personnelle dans une activité plus vaste, à occuper un poste dans un ordre productif, sous des conditions de subordination et de sécurité parfaitement aperçues de lui. S'il était capable de suffire à ses besoins par un travail indépendant et autonome, il ne demanderait pas du travail à autrui; il travaillerait pour son compte. En réalité, mieux vaut le déclarer franchement, en demandant du travail, en acceptant du travail, on se met positivement sous l'autorité d'un autre, on promet non pas de travailler purement et simplement, ni même de travailler pour lui, mais de travailler sous sa direction. Et celui qui donne du travail, en ce sens-là, introduit quelqu'un dans son travail, à titre d'aide subalterne; l'aide est assumé dans l'affaire, mais il sert; l'entrepreneur lui commande, mais il le prend en charge. Le contrat, les coutumes, les lois, les mœurs, précisent le détail contingent des obligations réciproques engendrées pour les deux parties par une telle situation; mais d'abord le contrat de travail ou de salariat met les parties dans cette situation; cela lui est essentiel et le reste en découle. Bien entendu, on peut imaginer une organisation du travail qui repose sur des bases différentes; mais on doit constater que, de nos jours encore, l'organisation du travail est fondée sur le régime du salariat, au point que la condition de travailleur se confond presque avec la condition de salarié.

En conclusion, la critique soulevée par Ch. Gide contre l'expression « contrat de travail » peut s'expliquer par l'idée que se font du travail les économistes. Mais cette critique reste inopérante en ce qui concerne le concept réel exprimé par cette formule et qui coïncide exactement avec ce que Ch. Gide appelle le salariat. Il n'y a donc pas lieu de s'émouvoir si le langage courant adopte de préférence l'expression « contrat de travail »; le travail étant organisé comme il l'est, le contrat de travail prend naturellement la signification que Ch. Gide attache à « contrat de salariat ».

2° *Le contrat de travail est un contrat de louage.* Qu'on l'appelle contrat de travail ou contrat de salariat, encore faut-il analyser ce contrat et le classer à son rang dans les catégories traditionnelles des contrats. Les juristes ne peuvent hésiter; le contrat de travail, qu'ils appellent volontiers avec M. Planiol, contrat de louage de services ou parfois contrat de louage d'ouvrage, est un « contrat par lequel l'une des parties s'engage à faire quelque chose pour l'autre, moyennant un prix convenu entre elles ». Code civil, art. 1710. La personne qui fait travailler s'appelle maître ou patron; on ne peut du reste distinguer le maître du patron qu'au point de vue économique, en ce que le patron est un producteur qui fait travailler des salariés (ouvriers, employés), en vue d'une production de richesses destinées au marché, tandis que le maître est un consommateur qui fait travailler des salariés (serviteurs, domestiques), pour jouir lui-même de leurs services et des utilités qui en proviennent. Mais cette distinction économique ne change rien à la nature juridique des relations et du contrat entre le maître ou patron et les domestiques, serviteurs, ouvriers ou employés.

Une certaine sensiblerie voudrait dissimuler la réalité de ce contrat. Non seulement on évite de dire « contrat de louage de services », pour se borner à l'euphémisme « contrat de travail », mais nombre d'auteurs s'efforcent d'interpréter ce contrat par réduction au contrat de vente ou au contrat de société, ou d'en faire tout simplement un contrat *sui generis*, empruntant différents traits à plusieurs types de contrats. Mais il n'est pas possible de les suivre. Certes, on peut avouer ses préférences pour un régime qui ne serait pas un régime de salariat. Mais il serait puéril de fermer les yeux à l'évidence et de nier la réalité présente du régime de salariat. Or, ce régime est tel que le contrat passé entre l'entrepreneur et les salariés ne peut se ramener ni à un contrat de vente, ni à un contrat de société, mais doit être analysé comme un contrat de louage.

1. *Vain essai de réduction au contrat de vente.* — Les socialistes, à la suite des économistes libéraux, assimilent le contrat de travail à un contrat de vente, parce que les rapports du vendeur et de l'acheteur excluent toute subordination et même toute idée de lien permanent de l'un à l'autre. Ce que donnerait ici l'acheteur, c'est-à-dire le patron, on le voit sans peine : c'est le salaire, considéré comme un prix. Mais quelle marchandise fournit le vendeur, entendez l'ouvrier ou l'employé?

a) Vente de la force de travail? — L'ouvrier vend-il

sa force de travail? On ne voit pas comment ce prétendu vendeur pourrait livrer au patron cette prétendue marchandise. L'ouvrier ne fournit pas sa force au patron; il s'en sert, il agit, c'est-à-dire que bien loin de pouvoir livrer sa force, il la dépense et la consume de la manière qui lui est prescrite par le patron. Certes la force de travail (physique, morale, technique) est une réalité douée de valeur économique; mais cette réalité est inséparable du travailleur; elle ne peut être livrée et donc ce n'est pas une *res* susceptible d'être vendue, car il est impossible de concevoir un contrat de vente qui ne comporte pas pour le vendeur l'obligation de livrer une chose à l'acheteur.

b) Vente de la valeur produite? — On s'est si bien rendu compte de cette impossibilité qu'on a cherché ailleurs une marchandise susceptible d'être livrée par l'ouvrier. Celui-ci, dit-on, vend au patron le produit fabriqué ou plus précisément la part de valeur économique qui, dans le produit, résulte du pur travail ouvrier, déduction faite de la valeur des matières premières et de la fraction de frais généraux incorporée à chaque unité de valeur produite. N'insistons pas sur les difficultés ou plutôt sur l'impossibilité absolue qui s'opposerait en pratique à l'exacte ventilation des parts attribuables à chacun des agents de la production dans la valeur du produit. Mais cette formule trop ingénieuse ne correspond aucunement, en fait, à l'intention des parties ni à la réalité économique et, en droit, elle ne soutient pas la critique.

L'observation nous montre sans conteste que le travail ouvrier contribue au dégagement des valeurs économiques et que, sans cela, l'entrepreneur n'embaucherait pas. Mais il est faux de dire que le salaire de l'ouvrier est conditionné juridiquement par la valeur produite. En effet, maints salaires sont distribués en contre-partie de services dénués de valeur économique (services personnels, distractions, plaisirs, tourisme, instruction, etc.) Et surtout, l'ouvrier, pour le travail fait, a droit à son salaire, quelle que soit la valeur ou la non-valeur du produit ouvré, s'il a observé les règles de son travail. La valeur du produit dépend non seulement de l'ouvrier, mais de circonstances économiques générales et extérieures; et il est bien certain que l'improductivité durable d'une industrie finira par compromettre l'existence des salaires. Mais ce retentissement est indirect; il n'atteint le salaire qu'à travers l'équilibre de l'entreprise et après la rupture préalable du contrat de travail lui-même. Ce qui montre bien que, sous la loi d'un tel contrat, le salaire n'est pas lié juridiquement à la valeur produite par le travailleur. Le salaire n'est donc pas un prix; il est dû pour le travail fait, quelle que soit la valeur produite par ce travail et même si nulle valeur n'est produite.

D'autre part, la critique rationnelle repousse cette assimilation du salaire à un prix et de la valeur produite par l'ouvrier à une marchandise dont il céderait la propriété au patron. Une telle assimilation repose en effet sur ce postulat indéfendable que le travail confère au salarié un droit de propriété sur la valeur produite. Or, telle n'a jamais été l'intention des contractants et aucun motif de droit naturel ou positif ne permet de voir dans le travail un fait attributif de propriété, ou un mode légal d'acquérir.

Bref, observation et analyse nous assurent que l'ouvrier n'acquiert ni ne doit acquérir, du fait de son travail salarié, aucun droit de propriété sur la valeur produite. Cette valeur ne lui appartenant pas, il ne peut la vendre à son patron. Et donc l'assimilation du contrat de travail au type juridique du contrat de vente doit être rejetée.

2. *Vain essai de réduction au contrat de société.* — Beaucoup plus séduisante est la réduction du contrat de travail à un contrat de société. Nombre d'économistes, de réformateurs, même non socialistes, accueillent volontiers cette opinion.

Ce qui la rend plausible à première vue, c'est l'existence certaine d'une collaboration technique et d'une collaboration économique entre l'entrepreneur et le salarié. Collaboration technique : l'un et l'autre concertent leurs efforts en vue de réaliser une production, de mener à bien un ouvrage, d'assurer le fonctionnement d'un service; que leurs contributions respectives se distinguent spécifiquement, qu'elles soient d'importance inégale, on ne le nie pas; mais elles s'insèrent dans l'unité d'un même processus technique et s'y fondent de telle sorte que le résultat final ne saurait être attribué ni à l'une ni à l'autre, mais bien à leur concert. Collaboration économique : le temps, les efforts, la science et l'habileté techniques dépensés par le patron comme par l'ouvrier dans la même entreprise représentent une mise en commun de valeurs économiques; la prospérité économique de l'entreprise, contre-partie attendue de ces apports, bien qu'elle se communique par des détours variés et inégaux aux différents collaborateurs, ne laisse pas de tourner en fin de compte à l'avantage de tous; inversement, la ruine de l'entreprise entraîne par répercussion directe ou indirecte, mais inéluctable, celle des ouvriers et celle des patrons.

Toutefois, l'on peut objecter à ces considérations leur trop grande généralité. Elles se bornent à mettre en lumière le « donné » préjuridique de l'interdépendance qui rend tributaires les uns des autres tous ceux qui prennent part à l'activité économique dans une société et qui les relie d'autant plus étroitement qu'ils s'acquittent de fonctions plus étroitement corrélatives. Mais toute la question est ici de savoir selon quelle technique juridique ces relations sociales de fait seront organisées, « construites » et ajustées en droit. Dès que l'on passe contrat, il y a entre les parties une certaine entente, réglée et efficace, une certaine collaboration fondamentale : entre le vendeur et l'acheteur, entre le bailleur et le preneur en location, entre le prêteur et l'emprunteur, entre le déposant et le dépositaire. Tous les contrats supposent ce consortium général sans lequel nulle vie sociale, nulle activité juridique ne serait concevable. Il n'est pas surprenant qu'on le retrouve à la base des rapports contractés entre le patron et l'ouvrier, mais cela ne nous renseigne pas suffisamment sur la nature formelle de ce contrat. Car précisément la technique juridique a pour but d'organiser selon certains types définis les rapports de collaboration et d'interdépendance qui s'imposent à tous les membres d'une société. La question ici n'est donc pas de savoir si les patrons et les ouvriers sont des collaborateurs, ou si leurs sorts sont liés économiquement. Il faut savoir si leurs rapports sociaux, incontestables, ont reçu, dans la construction juridique, la forme technique du contrat de société.

La question ainsi posée mérite encore examen. La notion technique de société, telle que la définit par exemple l'art. 1832 du Code civil, comporte trois éléments : apport commun, partage des bénéfices, contribution aux pertes. Or, aucun de ces éléments n'est absolument incompatible avec le contrat de travail. L'apport commun ne soulève aucune difficulté, puisqu'en matière de société les apports peuvent consister en industrie, aussi bien qu'en argent, en biens meubles ou immeubles. D'autre part, rien n'empêche d'interpréter le salaire comme une part bénéficiaire, fixée à forfait et dont le taux pourrait se voir reviser en vue d'une adaptation plus équitable à une prospérité exceptionnelle. La contribution aux pertes, il est vrai, semble exclue du contrat de travail

et propre au contrat de société; beaucoup d'auteurs voient là précisément la différence spécifique qui sépare les deux contrats. Mais, si l'on a pu admettre dans le contrat de travail une certaine participation aux bénéfices, il s'ensuit logiquement que l'absence ou la diminution de la rémunération peut être considérée, de la part du salarié, comme une contribution réelle aux pertes; son cas se rapprocherait alors du cas de l'associé qui ne fait qu'un apport en jouissance et qui contribue aux pertes en renonçant à l'intérêt de son argent ou au loyer de sa chose.

Néanmoins, la distinction du contrat de société et du contrat de louage de services entraîne en pratique des conséquences trop importantes pour que le droit positif, par l'organe de la jurisprudence, ait omis de la dégager nettement. Or, les tribunaux cherchent dans l'*affectio societatis*, c'est-à-dire dans « l'intention de collaborer d'une façon active, consciente, égalitaire, en vue de la réalisation de bénéfices à partager », le critérium du contrat de société. Les éléments proposés par l'art. 1832 du Code civil ne sont pas décisifs, mais ils sont pris en considération dans la mesure où ils signalent l'existence d'une *affectio societatis;* d'autres circonstances du reste peuvent intervenir. On doit présumer l'*affectio societatis* lorsque les parties possèdent le droit mutuel de contrôle sur les actes intéressant les affaires communes, le droit de critiquer ces actes sur un pied d'égalité et, au besoin, le droit de faire jouer l'action en responsabilité à l'occasion de ces actes. C'est cette *affectio societatis* qui donne une signification formellement sociétaire à des actes matériels ou juridiques indifférents ou équivoques par eux-mêmes, comme l'apport de biens ou d'industrie, comme le fait de participer aux bénéfices ou de contribuer aux pertes.

Il n'est pas douteux que, dans les rapports présents du personnel ouvrier et des grandes entreprises, on ne voie poindre cette *affectio societatis;* mais il faut admettre que cette évolution, si elle s'achevait, éliminerait le régime du salariat. En attendant, lorsqu'un contrat de travail exclut positivement, au bénéfice du travailleur, la participation aux risques et aux pertes, lorsque le patron se réserve le droit de congédiement, assume seul et sans contrôle ouvrier la gestion de l'affaire, il ne peut être question d'*affectio societatis*. C'est là une question de fait : il est clair que le contrat de travail, tel qu'il est usité aujourd'hui, réunit ces caractéristiques et répugne à l'*affectio societatis*. Ce n'est donc pas un contrat de société.

3. *Le contrat de louage de services (locatio operarum).* — *a) Évolution du droit.* — L'expression « louage de services » traduit l'expression latine *locatio operarum*. En droit romain, les *operæ* faisaient l'objet d'un contrat consensuel de louage, dont l'origine n'est pas antérieure à l'époque de la procédure formulaire *(lex Æbutia*, fin du VIe ou début du VIIe siècle de Rome, soit environ 150 avant J.-C.). Mais, déjà auparavant, les *operæ* faisaient l'objet d'un contrat verbal, la *stipulatio*, garantie par une *actio sacramenti in personam* ou par une *legis actio per condictionem*. La promesse de services avait pour objet un *dare*, la *datio operarum*. Mais l'analyse rudimentaire ne distinguait pas entre le travail et le travailleur. Effectivement, promettre des *operæ*, c'est toujours se mettre à la disposition d'autrui pour faire ce qu'il commandera. Lorsque l'on parlera de louage, on dira de même *se locare* ou *locare operas suas*. De nos jours encore les travailleurs se placent, se louent.

Si les Romains distinguaient mal le droit aux *operæ* du droit réel sur l'homme, c'est qu'ils ne connurent d'abord d'autres *operæ* que celles de l'esclave; par la suite, les *operæ* conservèrent toujours un caractère servile, quel que fût le travailleur. Or, le droit aux *operæ* de l'esclave s'enracine dans le *dominium*, ou droit de propriété du maître. Le droit aux *operæ* est un droit réel comme le *dominium;* il peut être, à la façon de l'usufruit, de l'usage, de l'habitation, détaché et transmis indépendamment du *dominium*. Le maître pouvait donc en disposer en faveur d'autrui, par constitution d'usufruit, ou d'usage, ou spécialement par une *datio operarum*. Naturellement l'engagement intervenait entre le maître et le tiers, l'esclave demeurant hors du commerce juridique; il s'agissait effectivement d'un prêt ou d'un louage de chose.

Toutefois, si l'esclave est le prototype du travailleur dont les *operæ* peuvent être engagées, et plus tard louées, à autrui, des hommes libres furent placés dans la même condition. On sait qu'un individu *in mancipio*, par exemple le fils de famille, peut, pour diverses raisons, être abandonné par son *pater* et passer sous la puissance d'autrui. Cette mancipation qui, plus tard, servit d'expédient technique pour réaliser une adoption ou une réelle émancipation, avait primitivement pour cause, outre l'abandon noxal, par quoi un *pater* déclinait toute responsabilité pour le délit de son fils en remettant celui-ci en la puissance du *pater* lésé, le désir d'utiliser les forces du fils en faisant argent de ses services. La personne mise ainsi *in mancipio* conserve son statut juridique de citoyen et d'homme libre, mais elle subit une *capitis deminutio* et passe sous la puissance d'autrui, puissance voisine en fait de la puissance dominicale sur l'esclave.

Nous nous rapprochons de la *locatio operarum* avec le *nexum*, ou mancipation du débiteur insolvable, en ce sens que l'on y voit un homme libre s'engager lui-même au service d'autrui, en l'espèce au service du créancier. Certains passages de Varron, de Tite-Live, de Valère Maxime permettent de ramener le *nexum* à une *datio operarum in servitutem*, comme s'il était impossible, dans la pensée des Romains, d'engager ses *operæ* à autrui sans passer par une mancipation et se mettre en quelque sorte *loco servi*, en état de servitude de fait.

On sait que la prestation d'*operæ* constituait aussi l'une des obligations de l'affranchi à l'égard de son ancien maître. Certains de ces services *(operæ officiales)* de caractère personnel et domestique, de dévouement et d'affection, s'imposaient à l'affranchi en vertu d'un devoir moral et le patron ne pouvait en poursuivre l'exécution par voie de justice. Mais souvent, par une convention expresse, le patron, au moment de l'affranchissement, exigeait la promesse de services *(operæ fabriles)* d'ordre professionnel et économique, ayant un caractère industriel et pécuniaire. Cette promesse donnait au patron contre l'affranchi récalcitrant une action, le *judicium operarum*, pour obtenir l'exécution de ces services. Les *operæ fabriles*, mesurées par journées de travail, pouvaient être acquittées, sur l'ordre du patron et à la différence des *operæ officiales*, au profit d'un tiers. Ainsi le patron était libre de louer les services de l'affranchi (comédien, médecin, grammairien, etc.) quand il ne voulait ou ne pouvait en profiter personnellement.

Certes, on aurait tort de vouloir enfermer la réalité sociale et économique dans les cadres rigides de la technique juridique. Il est infiniment probable qu'en fait, entre voisins, entre paysans modestes et tant que le nombre des esclaves demeura restreint, il y eut de nombreux échanges de services entre travailleurs libres, de nombreuses prestations de services effectuées par des prolétaires libres mais peu fortunés et rémunérées d'une façon ou de l'autre. Mais l'embauchage de travailleurs libres ne constituait qu'un appoint exceptionnel et toujours secondaire, dont la technique juridique pouvait se désintéresser sans dommage ou qu'elle réglait par assimilation à la condition servile.

Lorsque, vers le dernier siècle de la République, le contrat consensuel de *locatio* engendra entre le travailleur libre et l'employeur des obligations réciproques, personnelles, juridiquement reconnues et munies d'actions, il ne fut plus question d'un droit réel de l'employeur sur l'ouvrier, pas plus que le locataire n'obtenait un droit réel sur la maison ou la chose louée. Mais ce progrès dans l'expression juridique ne modifia pas la condition du travailleur qui se louait; il continua de servir, *loco servi;* par contrat, il se mettait à la disposition, il s'engageait au service du preneur qui l'emmenait *(conductor)*. Juridiquement libre et citoyen, tout de même que le *nexus* et que le *mancipatus*, en fait le *locator* ne s'appartenait plus et se trouvait assujetti à un maître moyennant le versement d'une *merces*, un loyer, son salaire.

Sous les distinctions juridiques, l'assimilation effective du salarié à l'esclave se maintenait si bien que le contrat de louage, en ce qui concerne le travail, prit deux formes particulières, manifestement liées à deux situations concrètes dans lesquelles, et pour des raisons identiques, esclaves et ouvriers libres pouvaient se rencontrer.

L'esclave en droit n'est pas une personne, mais une chose. Toutefois les conditions psychologiques et économiques de la vie sociale firent que les esclaves, privés de personnalité juridique, se virent reconnaître une certaine personnalité de fait. Or, cette personnalité de fait entraîna, dès le début du droit romain, des conséquences significatives, en droit privé : l'esclave fut admis à représenter son maître, à acquérir, à agir pour lui et dans son intérêt. Avant même la fin de la République, le préteur édicta que l'esclave, agissant de l'aveu de son maître, engagerait celui-ci. C'était reconnaître et aménager juridiquement des combinaisons aussi utiles au maître que favorables à l'esclave. Désormais, l'esclave étant capable d'engager le maître, celui-ci peut le charger de négocier une affaire, de diriger une entreprise commerciale, industrielle, agricole; il peut le mettre à la tête d'un navire ou d'une banque. Et si le maître veut limiter ses risques propres ou s'épargner les soucis de la direction et du contrôle, il laisse à la disposition de l'esclave le pécule, c'est-à-dire une masse de biens, comprenant des valeurs de toute nature, argent, bétail, champs, maisons, esclaves, marchandises, navires, fonds de commerce, etc., que l'esclave pourra faire fructifier à son gré et dans les limites duquel il engagera son maître. Ce pécule, théoriquement, appartient toujours au maître; en fait, l'esclave en dispose librement et souvent le pécule, bien géré et arrondi, fournit à l'esclave intelligent le prix de son affranchissement.

Il y a donc lieu de distinguer sous la rubrique commune et abstraite de l'esclavage, deux conditions très différentes, commandées par les nécessités de la vie sociale et économique : un esclavage rigoureux, lié au service domestique, au travail subalterne dans les entreprises industrielles et commerciales et surtout au travail d'équipe sur les domaines ruraux ou dans les exploitations de mines et de carrières; et un esclavage mitigé par la loi même de la situation, lorsque l'esclave, se trouvant revêtu d'une certaine responsabilité économique, dispose d'une partie de son temps, organise son travail d'artisan ou de directeur et jouit d'une réelle autonomie, moyennant quelques charges et prestations qui prennent peu à peu un caractère coutumier et échappent ainsi à l'arbitraire du maître. Une évolution analogue, sous l'influence des mêmes causes économiques, reparaîtra dans le haut Moyen Age, lorsque le serf se transformera en tenancier.

On n'est pas surpris de voir cette dualité de conditions, issue du régime de travail et non de l'état servile, s'imposer aux travailleurs libres eux-mêmes et s'exprimer techniquement sous les deux espèces de contrat de travail : la *locatio operis faciendi* et la *locatio operarum.* Il y a cette différence entre l'*opus* (ouvrage) et les *operæ* (services), que le premier consiste dans une réalité extérieure résultant du travail, tandis que les secondes consistent dans l'action de travailler sous quelqu'un, abstraction faite du résultat. Le maître peut demander l'*opus*, et laisse alors l'ouvrier plus ou moins libre et responsable du processus de production; ou demander les *operæ* et, dans ce cas, la domination du maître est constante et pèse sur toutes les phases du travail, au lieu que, dans le premier cas, l'activité laborieuse échappe à la direction et parfois au contrôle immédiat du maître. Généralement, les travaux les plus relevés, ceux qui demandent du soin, de l'habileté, une certaine personnalité artistique, sont l'objet de la *stipulatio* ou de la *locatio operis faciendi;* les ouvriers qui s'y adonnent jouissent d'une relative indépendance et possèdent souvent leur outillage, à la façon d'artisans. Au contraire, les travaux les plus grossiers et les plus rudes, exécutés le plus souvent par des manœuvres et ouvriers non qualifiés, sans autre ressource technique que leur force physique, sont l'objet ordinaire de la *locatio operarum.*

b) Application actuelle. — Ces deux conditions ouvrières parfaitement distinctes se retrouvent encore aujourd'hui et l'on constate que leur différenciation, du point de vue de la liberté et de la dépendance, n'a fait que s'accentuer. En gros, il est permis d'assimiler le contrat de travail actuel à une *locatio operarum* et de l'opposer à l'ancienne *locatio operis faciendi*, qu'on appellerait maintenant « contrat de travail à façon » ou « contrat d'entreprise ». Mais il faut observer que le domaine de la *locatio operarum* s'est progressivement étendu, englobant certaines situations qui se rattacheraient apparemment à la *locatio operis faciendi*, lorsqu'en fait ces situations comportent, entre l'ouvrier et le patron, le rapport de dépendance caractéristique de la *locatio operarum.*

Il semble en effet, de prime abord, que le mode de rémunération au temps ou à la tâche permette de distinguer suffisamment les deux types de contrat. Le temps mesure l'effort laborieux en lui-même, sans considération du résultat; un salaire déterminé par le temps de travail signalerait donc toujours un contrat de *locatio operarum*. Au contraire, si le salaire se proportionne à l'importance de la tâche accomplie, à la quantité de valeur produite, quelle que soit la durée ou la difficulté de l'effort, il semblerait que l'on eût nécessairement affaire à un contrat de *locatio operis faciendi.*

Ce critérium n'a pas été retenu pratiquement. Il est vrai qu'en opposant les travailleurs salariés au temps et les travailleurs salariés aux pièces, pour refuser à ceux-ci, pour reconnaître à ceux-là le bénéfice d'une législation protectrice du travail, l'application de ce critérium eût abouti à des conclusions inadmissibles. La différence entre les deux modes de rémunération, quelque importante qu'elle soit, ne va pas jusqu'à créer deux conditions de vie ouvrière, comme si le travailleur payé aux pièces jouissait réellement d'une liberté et d'une indépendance particulière dans la conduite de l'ouvrage. En fait, que l'on calcule le montant du salaire sur l'une ou l'autre base, il ne peut être question d'un contrat d'entreprise lorsque, pour l'exécution du travail, les salariés sont dans un rapport personnel de subordination à l'égard de l'employeur qui, non seulement les paie, mais les fait travailler. Donc l'institution du salaire aux pièces n'est pas incompatible avec la *locatio operarum.*

Il semble bien plus difficile d'apercevoir cet essen-

tiel rapport de subordination entre les travailleurs à domicile et l'entrepreneur qui leur passe régulièrement des commandes et retient leur production. On a écarté l'application de la règle du délai-congé ou celle de la loi sur les accidents du travail, lorsqu'il s'agissait de travailleurs à domicile. Mais ces derniers n'ont pu sans injustice et sans mensonge se voir ainsi discriminer; la réalité imposait de les considérer comme salariés et d'aménager leur condition juridique en conséquence; au surplus, la législation elle-même, notamment en France, à partir de la loi de 1910 sur les retraites ouvrières et paysannes, assimilait aux autres salariés les travailleurs à domicile et qualifiait implicitement de contrat de travail le contrat qui les lie aux industriels. Cette évolution juridique achève de préciser la signification essentielle du contrat de travail comme contrat de louage de services, par opposition au contrat de louage d'ouvrage proprement dit ou mieux contrat d'entreprise. Ce qui caractérise le contrat de travail, quel que soit le mode de rémunération au temps ou à la tâche, quelle que soit la subordination technique du salarié à l'employeur dans l'exécution même du travail, c'est le rapport de dépendance économique qui lie nécessairement à l'entrepreneur le prestataire d'un tel travail. Cette dépendance économique ne se vérifie pas dans le cas des artisans, ni dans celui des travailleurs à façon ou à l'entreprise, qui ne sont pas liés économiquement à tel patron, mais travaillent en principe pour le public; elle se vérifie lorsque l'embaucheur utilise régulièrement et entièrement l'activité du travailleur et que, par suite, celui-ci tire de ce travail, autrement dit attend de cet entrepreneur, son unique ou du moins son principal moyen d'existence.

La *locatio operarum* ainsi évoluée offre donc toujours le même trait caractéristique; en dépit d'apparences extérieures qui peuvent varier, l'ancienne *stipulatio operarum*, la *locatio servi*, la *datio operarum in servitutem*, l'obligation de l'affranchi aux *operæ fabriles* et le moderne contrat de travail se ressemblent en ceci que le prestataire de travail se trouve toujours par rapport à l'employeur dans une condition inférieure et dépendante. Au terme de cette analyse juridique du contrat de travail, il faut noter soigneusement ce trait essentiel : c'est lui qui premièrement nous permettra d'apprécier la légitimité, en valeur morale, d'un régime de salariat, lié par essence à une structure sociale hiérarchiquement différenciée et nettement inégalitaire; c'est lui, en second lieu, qui nous révèlera, un tel régime étant donné et admis, ce qu'il faut entendre par dette de salaire, c'est-à-dire la signification morale et la juste portée des obligations assumées par l'entrepreneur, dans le contrat de travail.

II. Moralité objective du salariat. — 1° *Position du problème.* — Deux thèses opposées s'affrontent ici. La première condamne le régime de salariat comme injuste en lui-même; elle tire argument d'une incompatibilité absolue entre la dignité personnelle du travailleur et la sujétion qui définit la condition de salarié; d'où il s'ensuit que l'organisation du travail fondée sur le régime du salariat doit être rejetée et remplacée par une autre forme d'organisation. Inversement, plusieurs, qui, à juste titre, écartent une telle condamnation de principe, se croient par là autorisés, sans autre discussion, à admettre et se croient tenus de défendre le régime du salariat; à les entendre, ce régime, qui ne souffre d'aucune malice intrinsèque, est bon en lui-même; on peut et on doit sans doute s'efforcer d'amender les vices accidentels qui le paralysent, d'en améliorer toujours les conditions d'exercice, mais on ne pourrait sans injustice le mettre lui-même en question, concevoir et préconiser une organisation du travail fondée sur une autre base.

On ne peut pas se contenter de chercher une voie moyenne entre ces deux excès symétriques. En réalité, il convient de critiquer l'énoncé même du problème qui a le tort de mettre en balance des réalités situées sur des plans différents et non comparables entre elles. On sait en effet que la bonté ou la malice morales affectent d'abord et de soi les actes humains; ensuite et par dérivation analogique les principes habituels (vertus, vices) et les règles ordonnatrices (lois, techniques) d'actes humains. Le régime du salariat n'est pas un acte bon ou mauvais; c'est une règle technique, un type d'organisation propre à ordonner selon certains rapports juridiquement définis, une multitude d'actes humains. Sa bonté ou sa malice consiste donc dans la bonté ou la malice des actes humains qu'il ordonne. Bien loin que la règle technique justifie ou condamne les actes humains, ce sont les actes humains, bons ou mauvais en eux-mêmes selon le jugement de la droite raison, qui doivent servir de critère en vue de justifier ou de condamner moralement l'institution et l'application d'une règle technique. Or, une telle règle est bonne moralement lorsque, dans son exercice et dans ses effets, elle ouvre à l'homme un champ d'activité moralement bonne. La bonté morale objective d'une règle requiert donc plusieurs conditions : 1. Une condition négative d'abord : la règle ne doit prescrire l'accomplissement d'aucun acte immoral de soi; ainsi faudrait-il rejeter tout procédé artistique ou industriel, toute combinaison politique, toute formule de jeu qui inclurait un acte déshonnête, par exemple une injustice ou un mensonge. — 2. Comme condition positive, il faut que l'effet visé par la règle (œuvre d'art à contempler, produit utile, ordre et progrès politique, délassement et plaisir des joueurs, etc.) soit de bonne qualité morale, objectivement ou intentionnellement, et puisse donc s'intégrer comme élément essentiel, nécessaire ou utile, à la vie raisonnable. — 3. Enfin, autre condition positive, on admettra que la règle doit être douée d'une réelle efficacité à l'égard du résultat à obtenir. Nous nous trouvons en effet ici en matière d'action pratique : une règle impraticable, vouée à l'échec, même si elle est inoffensive, ne participe point à la bonté objective d'un but qu'elle n'a pas le mérite de servir réellement. Si le succès ne suffit pas à légitimer moralement une technique, du moins celle-ci doit-elle être pratiquement efficace, abstraction faite des accidents exceptionnels. Une technique doit, sinon toujours réussir, du moins avoir des chances raisonnables de réussir, pour qu'il soit raisonnable, donc moral, de l'appliquer. A défaut de cette efficacité technique qui lui est essentielle, elle se voit par le fait même et à fortiori refuser toute qualification morale dont l'œuvre à réaliser, comme telle, serait le principe.

2° *Discussion.* — 1. *Légitimité intrinsèque de la condition de salarié.* — *a) L'objection.* — Contre la légitimité du salariat, on objecte l'état de sujétion où se trouve tenue la personne du salarié. Cette objection procède d'une observation exacte. Quoi qu'on en dise, il est vrai que le travailleur salarié est en rapports de subordination personnelle à l'égard du chef d'entreprise qui l'emploie. Cette subordination se présente tout d'abord sous un aspect technique, car la collaboration efficace des producteurs suppose d'une part l'exercice d'un commandement, de l'autre la reconnaissance d'une soumission effective; sous cette forme, la subordination du salarié ne soulève aucune difficulté sérieuse, car nul n'en peut méconnaître la nécessité ni la convenance rationnelle. Aussi bien cette sorte d'inégalité se retrouve en toute collaboration, en toute vie commune et n'est pas propre au salariat; il ne saurait être question de la supprimer au nom de la dignité personnelle; bien au contraire le progrès

moral consiste à en mieux percevoir la valeur humaine pour en agréer les conséquences et en observer les règles rationnelles.

Mais la subordination du salarié et en général de la classe salariée se présente aussi sous un aspect économique. En fait, cette subordination hypothétique et relative se mue en une sujétion absolue et nécessaire s'il devient pratiquement impossible pour le salarié d'envisager un autre sort et si toute sa condition économique dépend inexorablement de son salaire. Ainsi apparaît la sujétion économique, parce que du travail salarié dépend l'existence économique, condition de la vie tout court. Théoriquement l'ouvrier mécontent demeure libre de refuser sa collaboration technique; mais cette faculté paraît dérisoire s'il ne peut l'exercer sans se condamner lui et les siens à la misère. En fait donc le salarié dépend économiquement de l'employeur qui pèse à son gré sur son destin d'homme; l'employeur embauche ou exclut la main-d'œuvre, élève ou abaisse le niveau de la vie ouvrière selon ses propres possibilités, dont il est le seul juge. Et cette sujétion se traduit vitalement, aux yeux de l'ouvrier, comme une nécessité inéluctable.

b) Observations. — Pour achever de poser le problème dans toute sa réalité concrète, il faut faire deux observations importantes : Et d'abord la sujétion économique sera d'autant plus lourdement ressentie que l'aspect économique de la vie humaine sera prépondérant. L'artiste, le contemplatif, le sage, satisfaits de peu, placent leur félicité dans un monde spirituel d'absolue liberté; aussi ne souffrent-ils pas, c'est à peine s'ils ont conscience de leur dépendance économique. Ils se sentent pour l'essentiel plus riches, plus nobles, plus libres humainement que leurs mécènes. Au contraire, dans la mesure où l'opinion commune identifie richesse humaine et richesse économique, dans la mesure où « vivre sa vie » consiste à consommer des biens économiques et à dépenser de l'argent, il est clair que la dépendance économique passe pour une insupportable et honteuse indignité. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de s'étonner si la société moderne manifeste un vif mépris pour les situations économiquement dépendantes. Si l'échelle des valeurs était conçue différemment, la considération sociale attachée à l'argent serait toute relative, nul ne confondrait la liberté avec l'indépendance économique ou la subordination économique avec l'infériorité sociale.

En second lieu, il faut noter qu'aucune nécessité à priori ne lie ces deux notions aujourd'hui inséparables : condition économique inférieure et condition de salarié. Leur union actuelle tient à ce que les relations économiques, depuis deux siècles, se sont organisées en fait presque exclusivement sur le type du salariat. Ainsi l'inégalité hiérarchique, inhérente au contrat de travail, a fini par coïncider en fait avec une inégalité économique. La prépondérance du régime de salariat dans l'économie industrielle moderne est telle en effet que l'on imagine difficilement qu'elle puisse n'être pas nécessaire; d'où il s'ensuit que l'on simplifie à l'extrême la hiérarchie des conditions, même au point de vue économique, en la modelant sur la hiérarchie du salariat : d'un côté ceux dont la situation se ramène à la condition inférieure de salarié; de l'autre, ceux qui, directement ou par personne interposée, jouent dans l'économie le rôle d'employeurs. Mais cette condition n'a rien de nécessaire. Du jour où la vie économique admettrait, en concurrence avec le type formel du salariat, d'autres modes d'organisation, du jour par conséquent où la qualité d'employé ou d'employeur n'épuiserait pas la définition économique de chacun, on comprendrait ce qu'a de hasardeux et de simpliste la réduction de la hiérarchie économique à la hiérarchie du salariat. La supériorité relative de l'employeur pourra s'accompagner alors d'une réelle médiocrité économique et inversement le salarié, inférieur comme tel, pourra sous d'autres rapports jouer dans la vie économique un rôle prépondérant.

c) Solution. — Sous le bénéfice de ces deux remarques, l'objection peut être abordée et résolue. L'état de sujétion où se trouve le salarié, du point de vue technique et économique, ne vicie pas moralement le régime du salariat. On peut dire que tout homme est naturellement dépendant d'autrui dans son existence, dans son éducation, sa subsistance, son activité et que la liberté morale de la personne humaine ne consiste aucunement à trancher ces liens conformes à la nature et à la raison, mais au contraire à les agréer, à les assurer, à les reconnaître expressément par une déférence juste et proportionnée à l'égard des supérieurs, auteurs, bienfaiteurs, collaborateurs nécessaires. La liberté humaine ne peut faire que l'homme ne soit pas un être engendré, nourri, élevé, aidé, guidé, gouverné; elle ne peut qu'ordonner, en s'appuyant sur elles, ces données de nature. La dépendance du salarié à l'égard de l'employeur ne soulève de ce chef aucune difficulté de principe : si la vie du premier est conditionnée rigoureusement par cette dépendance, elle y trouve aussi son point d'appui. Il est du reste banal d'observer que tous les hommes, toutes les conditions se trouvent en rapports mutuels de dépendance, indispensables à la vie physique, morale, intellectuelle, surnaturelle de tous.

Outre cette nécessité inéluctable il convient de rappeler l'honnêteté proprement dite, c'est-à-dire la convenance humaine, profondément rationnelle et naturelle, de cette situation. C'est un bel ordre humain qui par là s'institue librement, formule spirituelle, expression intelligible des liens vitaux ébauchés obscurément dans la nécessité de l'ordre physique. On ne peut être pleinement homme que si l'on collabore, en y tenant sa juste place, à la construction de cet univers spirituel. Il est donc moral et honnête de respecter et de cultiver dans les rapports humains les hiérarchies qui constituent l'ordre social; c'est un champ ouvert aux responsabilités les plus nobles et aux vertus les plus dignes de l'homme.

Toutefois l'objection ne disparaît pas tout entière. Comme objection de principe, elle ne fait pas échec à la légitimité morale de la condition de salarié. Mais elle subsiste, comme un écueil, sur le plan de la prudence politique. S'il est vrai que le partage inégal de la puissance et la concentration de l'autorité sociale en quelques mains peuvent se légitimer en principe par le meilleur ordre humain qui doit s'ensuivre, encore faut-il, pour que cet effet soit obtenu, que, du haut en bas de la hiérarchie sociale, les hommes, grands et petits exercent humainement leurs fonctions. Si l'on avait lieu de craindre l'usage vicieux du pouvoir chez les uns, une attitude basse et envieuse chez les autres, l'inégalité poussée à un certain degré pourrait être considérée comme un brandon de discorde, et donc comme l'ennemie de l'ordre social humain. Or, l'expérience prouve que cette crainte n'est pas chimérique. Dès lors, sans faire au salariat un grief décisif de l'inégalité qu'il institue entre les hommes et qui peut se justifier, on devra néanmoins exercer sur ce régime un contrôle modérateur et veiller à ce que l'inégalité qui le caractérise, la puissance économique qu'il assure à certains, la sujétion économique où il tient la multitude, se justifient par leurs bons offices sociaux, sans atteindre le point où ils compromettraient l'ordre essentiel de la communauté humaine.

2. *Finalité objective du régime de salariat : une organisation rationnelle du travail humain.* — Sur la foi

d'une analyse superficielle, on se borne parfois à considérer l'intention consciente des contractants; dès lors on discerne chez l'ouvrier l'intention, par son travail, de gagner honnêtement son salaire et chez le patron ou employeur celle d'entretenir à son profit, moyennant le paiement du salaire, une activité productrice avantageuse. L'observation psychologique n'aboutit la plupart du temps qu'à cette conclusion. Toutefois l'analyse juridique du contrat de salaire nous a révélé la présence déterminante d'un objet unique, point de rencontre des volontés contractantes, au-delà de leurs mobiles immédiats et divergents. A la racine des obligations réciproques et corrélatives de fournir un salaire et d'exercer une activité laborieuse, se trouve l'idée commune à l'employeur et au salarié, idée qu'ils réalisent d'accord et où nous voyons la cause juridique du contrat de travail, savoir l'institution et le maintien d'un régime de travail organisé selon le type hiérarchique et inégalitaire du salariat.

Telle est la signification objective, le plus souvent inaperçue des contractants eux-mêmes, telle est l'intention objective du contrat de travail. On voit dès lors sur quel point doit s'exercer au premier chef la critique que l'on en veut faire. Certes le taux du salaire, la nature, la durée, les conditions techniques, la productivité du labeur, autrement dit l'étendue et le poids des obligations respectives nées du contrat, requièrent l'examen du moraliste. Mais, avant de considérer l'application faite ici ou là des règles du régime contractuel, il faut apprécier la signification radicale de ce régime.

Il ne semble pas, de prime abord, que cette intention objective du régime de salariat soit difficile à justifier moralement. Le salariat n'est qu'un type, entre plusieurs autres, d'organisation du travail. Or, quoi de plus légitime, apparemment, que de travailler et de travailler avec ordre? L'homme laborieux n'est-il pas évidemment digne de louange? Travailler, n'est-ce pas tenir son rang dans la société et dans l'univers? Sans aucun doute. Mais la réflexion nous découvre l'étrangeté d'un paradoxe que l'éducation, l'opinion et l'habitude nous cachent d'ordinaire. La vie sociale a éduqué en nous dès l'enfance les réflexes du bon travailleur, en nous répétant sans cesse les louanges du travail. Il faut un effort pour se rappeler que le travail consiste essentiellement en un mouvement transitif, un *facere*, visant le bien de l'œuvre faite et non le bien de l'ouvrier. Le vrai travail ne va qu'à modifier les choses extérieures. Et, si l'on compare entre eux les différents types de travaux, on constate qu'ils intéressent de moins en moins le bien de l'homme, à mesure qu'ils réalisent plus purement la conception technique du travail. Cet acte extérieur qui consiste à fraiser une entrée de vis ou à déplacer quelques mètres cubes de terre, offre en même temps un type parfait de travail et un type parfait d'acte moralement indifférent. On simplifie donc, lorsqu'on fait du travail sinon la première valeur humaine ou morale, du moins une valeur morale par elle-même. Ce travaillisme transforme le travail en idole; il le confond avec les fins servies et avec les sentiments exprimés par le travail. Seules ces valeurs, étant essentiellement humaines, méritent d'être honorées pour elles-mêmes; le travail se légitime en raison, en moralité, dans la mesure où il les sert; c'est d'elles et d'elles seules en principe qu'il reçoit sa qualification morale. On travaille pour vivre; ce n'est pas le travail, du moins le travail au sens propre d'activité transitive, qui donne sa valeur morale à la vie, mais c'est au contraire celle-ci qui fonde, justifie et mesure la valeur morale du travail.

On aurait tort de juger superflue cette précision; elle entraîne de graves conséquences, par exemple la légitimité morale d'une vie purement contemplative lorsque, d'une manière ou d'une autre, fût-ce par la mendicité, est résolu en faveur d'un individu, d'une famille ou d'un groupe, le problème de la subsistance matérielle. Inversement, la valeur absolue de la vie humaine fonde ce qu'on a appelé le *droit au travail* dans toute la mesure où se vérifie rigoureusement un tel droit, c'est-à-dire pour autant que nul moyen de vivre, autre que le travail, n'est laissé à un individu ou à une classe. Mais nous devons surtout retenir cette conséquence que le travail, si humble qu'il soit, se trouve élevé au rang de devoir impérieux, parce qu'il est moyen nécessaire de vie humaine. Il faut du reste entendre de la façon la plus profonde cette nécessité vitale qui fait du travail une véritable condition de vie humaine; non seulement la satisfaction des besoins physiques immédiats est conditionnée par le travail, mais, sauf exception rarissime et toujours discutable, la nécessité de travailler constitue pour tout homme la meilleure et pour la plupart la seule école pratique de moralité; le travail est donc bien au sens plénier du mot une condition de vie humaine : « L'homme est fait pour travailler comme l'oiseau pour voler », car, si l'on ne peut voir dans le travail l'essentiel de la vie humaine, l'homme ne se fait, il ne vit humainement que par la vertu de son travail.

Instrument nécessaire et normal de la vie humaine, rationnelle et sociale, le travail est donc bon moralement. C'est sa bonté morale qui rejaillit sur le régime de salariat pour le qualifier à son tour, dès là qu'un tel régime se présente comme un certain mode rationnel d'organiser le travail. La finalité objective du salariat, le travail, elle-même définie, mesurée et moralement qualifiée par les besoins vitaux à satisfaire, voilà ce qui en principe justifie ce régime. Du même coup, nous devons savoir qu'un régime de salariat qui gênerait le travail, ou qui favoriserait un travail répondant mal aux besoins vitaux de l'humanité, ne mériterait plus ce jugement favorable.

Il peut sembler banal de dire que le travail justifie le salaire; c'est que l'expression est équivoque. La faiblesse des nombreux essais de justification qu'a suscités le régime de salariat vient de ce que la discussion n'y est pas portée sur la valeur du régime en lui-même, mais s'attarde autour de principes seconds, qui supposent réalisée et admise l'hypothèse du salariat. Selon que l'on se place dans ladite hypothèse ou qu'on la met elle-même en discussion, on renverse le sens de cette formule : « Le travail justifie le salaire. » Dans le premier cas, on voit dans le travail un moyen efficace et légitime d'obtenir cette fin qu'est le salaire; exactement comme on voit dans l'industrie le moyen efficace et légitime d'acquérir le profit et dans l'activité commerciale celui de réaliser d'honnêtes bénéfices. Dans tous ces exemples, on suppose admise une organisation sociale qui laisse en récompense au travail ouvrier le salaire, à l'industrie le profit, au commerce le bénéfice; posée la condition, la fin est justement tenue. Mais on n'a pas ainsi légitimé l'existence d'une telle organisation sociale. Et, pour le faire valablement, il faut s'aviser que le travail est d'une nécessité naturelle et sociale bien plus immédiate que le salariat; celui-ci ne saurait trouver de meilleure justification morale que de se présenter comme un instrument de travail, comme un moyen d'organisation favorable au travail. Ainsi le sens véritable de la formule apparaît; c'est le travail qui justifie le salariat, en effet, puisque la finalité ici c'est le travail et que l'on recommande l'application du régime de salariat comme un bon moyen de régler efficacement le travail. La prétention du salariat à favoriser le travail humain est-elle justifiée dans les faits, c'est

une autre question; en tout cas cette prétention constitue le titre fondamental du régime.

3. *Efficacité technique du régime de salariat.* — La loi fondamentale qui ordonne le régime de salariat à la saine mise en œuvre du travail, si elle justifie ce régime en principe, en règle aussi l'application et en juge les effets. Nous pouvons dès lors nous demander si le régime de salariat atteint le but qu'on doit lui assigner ou s'il n'est pas, dans une certaine mesure, inégal à ses prétentions.

a) L'expérience du régime de salariat. — On lit dans un ouvrage estimable : « Le contrat de travail a été pratiqué de tout temps, sans qu'on y ait trouvé à redire. Il s'est pratiqué de plus en plus, à mesure que l'esclavage et le servage disparaissaient. Dans la corporation du Moyen Age, tous les compagnons étaient des salariés. » Val. Fallon, *Principes d'économie sociale*, 5e éd., Louvain, 1935, p. 249. Inscrivons cette antiquité, cette universalité au crédit du salariat, car il est invraisemblable qu'une institution entièrement inefficace et plus encore une institution nocive et inhumaine ait traversé tant de siècles sans encombre. Mais, si les notions juridiques de contrat de travail, de salaire, sont anciennes, il faut convenir que la réalité sociale du salariat, sa fonction dans la vie humaine, s'est modifiée.

Le contrat de travail jouait un rôle infime dans la société antique, au sein d'une économie fondée sur l'esclavage; son rôle était à peine plus marqué dans la société féodale, qui avait résolu par le servage le problème des productions essentielles. Si l'esclavage et le servage prêtent à la critique, s'ils présentent des tares condamnables, il n'en est pas moins vrai qu'ils furent pendant des millénaires la réponse la plus satisfaisante, peut-être la seule réponse possible de l'humanité civilisée au problème social et économique. Ils furent l'occasion de crimes nombreux et d'odieuses injustices, mais ne sont pas responsables de tout ce que le vice peut inspirer aux hommes revêtus d'un pouvoir sur leurs semblables. Somme toute, en dépit de défaillances incontestables et au prix de sacrifices qu'il ne saurait être question de renouveler, le régime de l'esclavage comme celui du servage, furent instruments efficaces de labeur et de progrès; l'humanité leur dut de vivre. Pendant tout ce laps de temps, le contrat de travail ne fut qu'un accessoire; l'organisation humaine du travail, la vie économique, la vie tout court, n'en dépendaient pas. Quant aux compagnons du régime corporatif, c'est une gageure que de les assimiler aux salariés modernes, car l'insertion dans la corporation conférait au travailleur un statut, une condition générale de vie, un ensemble d'obligations et de droits. Certes, le salaire y figurait en bonne place, mais il n'y revêtait pas l'importance décisive et exclusive qui permet de définir aujourd'hui la condition absolue de salarié. Au surplus le régime corporatif n'intéressait que l'économie urbaine, c'est-à-dire commerciale et surtout artisanale; la production agricole, de loin prépondérante, labeur essentiel, ne reposait pas encore sur le contrat de travail.

Le problème social et moral du salariat ne se posa historiquement que du jour où les faits économiques et les idées courantes consacrèrent la prépondérance et le triomphe quasi exclusif d'un mode de collaboration industrielle, commerciale et enfin agricole fondé sur la technique et uniquement sur la technique du contrat de travail. L'on peut parler d'une promotion sociale du régime de pur salariat dès l'époque, relativement récente, où l'immense majorité des travailleurs, réunis pour les tâches essentielles, s'organisent sous la loi exclusive du contrat de travail. On sait que, pour l'Occident, le XVIIIe et surtout le XIXe siècle virent cette incorporation massive de la population dans l'économie de salariat. On sait d'autre part que, dès la seconde moitié du XIXe siècle et surtout au XXe, par une convergence d'interventions politiques et religieuses, par l'organisation de la classe ouvrière, le statut des travailleurs n'est plus un statut de pur salarié. La logique propre du contrat de travail a subi des retouches, des compléments : le salaire proprement dit reste l'élément caractéristique, mais il n'est plus le tout de la condition ouvrière. Il faut donc pour l'Europe occidentale se retourner vers le passé, vers les quelques décades qui marquèrent l'apogée du « libéralisme économique », si l'on veut étudier une expérience « pure » du strict régime de salariat.

b) Le bilan de l'expérience. — Or le bilan d'un tel régime, du point de vue humain qui est celui du moraliste, fait ressortir un déficit certain. Comme il s'agit là d'une question de fait dont la preuve détaillée n'entre pas dans notre propos, nous nous bornerons à admettre les conclusions les plus générales et les moins contestables des spécialistes en matière d'histoire sociale et économique.

Ils constatent un progrès matériel de grande portée, et la morale n'en fait pas fi; ce régime a rendu possible l'application en grand des inventions techniques les plus efficaces, en même temps que leur exploitation économique la plus avantageuse, au profit de la société « civilisée », c'est-à-dire occidentale, qui disposait, par son avance technique et par sa prépondérance politique, d'un quasi-monopole de fournisseur mondial. Il est certain que ce progrès économique n'a pu manquer de faire ressentir ses bienfaits, peu à peu et à des degrés divers, à toutes les classes sociales et jusqu'à la multitude, puisque, comme consommateur, chacun trouvait sur le marché des produits meilleurs et plus variés à un prix plus bas, tandis que, comme salarié ou entrepreneur, on recevait de l'entreprise elle-même le numéraire permettant la consommation. En fait, cette période vit s'élever le niveau général de l'existence et cela dans toutes les classes, vit croître le chiffre de la population, vit l'institution de grands services d'utilité publique et d'intérêt commun.

Mais l'appréciation de ces résultats reste délicate : une part n'en revient-elle pas à l'influence d'autres causes, et tout d'abord au développement scientifique et aux inventions techniques? Surtout le circuit d'argent qui devait naître de l'entreprise, se déverser sur le salarié et lui ouvrir les portes du marché n'a pas répondu à l'attente, puisque la classe ouvrière, mise au régime du contrat de salaire, connut en diverses circonstances la détresse et la misère. Certaines enquêtes du temps nous parlent de salaires de famine, de taudis innommables, de nourriture insuffisante, d'hébétude physique et morale, d'enfants en bas-âge, de jeunes filles, de femmes travaillant pour quelques sous, de familles disloquées, d'une énorme mortalité. Non sans quelque paradoxe et en recourant à des généralisations hâtives, on a pu instituer une comparaison entre l'esclavage antique et le salariat industriel du XIXe siècle qui n'était pas toujours à la faveur de ce dernier.

c) Remarque sur la portée de l'expérience dite libérale en matière de salariat. — Le bilan du pur salariat se présente donc sous un jour assez fâcheux et l'on pourrait être tenté de conclure à la faillite du régime. Mais cette conclusion serait hâtive et injuste et, au surplus, elle ne dégagerait pas tout l'enseignement de l'expérience, si l'on imputait au régime de salariat comme tel, défini par la prépondérance du contrat de travail dans les rapports économiques, les effets lamentables et odieux d'une interprétation « libérale », en réalité déterministe, du salariat. Avant donc de préciser dans quelle mesure le régime de salariat soutient à

bon droit sa prétention objective, c'est-à-dire dans quelle mesure il est objectivement capable de régler et de promouvoir le travail commun au mieux des nécessités naturelles communes, analysons les causes historiques de son échec partiel.

Sans verser dans de vaines généralités, sans nous associer à certains anathèmes tardifs et aujourd'hui trop faciles, nous pouvons avancer que l'expérience faite du régime de salariat fut viciée par la philosophie « libérale ». Il ne saurait être question d'entreprendre ici la critique de ce que l'on est convenu d'appeler le libéralisme économique; il convient de marquer seulement par quel enchaînement logique une conception philosophique et sociale devait pervertir la notion et fausser l'application du salariat.

Voyons donc quelle mutilation essentielle subit la notion de contrat de travail dans la doctrine dite libérale. Nous savons que ce contrat, analysé philosophiquement, a pour cause ou finalité objective une certaine organisation rationnelle du travail humain. La loi du travail humain est de pourvoir aux nécessités vitales, individuelles et sociales de l'humanité; c'est dans cette finalité qu'il se justifie; et même, disons-le, c'est par là qu'il se définit essentiellement, car il n'y a pas de véritable travail humain si les transformations de la matière extérieure, quelque pénibles et coûteuses qu'elles puissent être, ne tendent pas à ce but. Le régime de salariat se légitime donc, mieux, il se définit comme mode d'organisation du travail humain, en tant qu'il conduit le travail humain à cette fin. Or, c'est cette considération essentielle que le libéralisme économique exclut méthodiquement, ne voyant comme moteur essentiel de l'activité humaine que les intérêts personnels, et laissant aux « lois naturelles » le soin d'en solutionner les conflits. Mais, si un médecin, dans l'établissement de ses ordonnances et dans la dispensation de ses soins, osait ne prendre en considération que son intérêt purement personnel, ce serait miracle que son art, réglé du seul point de vue des honoraires, améliorât l'état des malades. L'odieux de l'interprétation mercantile éclate à tous les yeux lorsqu'il s'agit de l'acte médical. Or, la théologie morale repousse l'interprétation purement mercantile même lorsqu'il s'agit de professions dites lucratives. Pour saint Thomas, la finalité du commerce n'est pas le lucre, mais le service de la communauté, pourvue de fournitures utiles par les soins du marchand; le bénéfice est admis en seconde ligne, comme une sorte de rouage technique assurant l'exécution convenable et permanente du service. Il faudra sans aucun doute introduire dans la conception du salariat un principe d'honorabilité morale analogue : que le chef d'entreprise et que l'ouvrier, en formant le contrat de travail, poursuivent d'abord une fin honnête, et consistant à assurer à la communauté les services et les biens nécessaires; cette vue, dominée par les lois morales et sociales de la vie politique, doit gouverner de haut les conditions de formation et d'exécution du contrat; le mobile lucratif, ici l'intention du profit, là celle du salaire, ne doit intervenir qu'ensuite, comme un ressort nécessaire à la mise en marche et au fonctionnement régulier du système.

d) Conclusion. — On le voit, si l'expérience d'un pur régime de salariat a plus ou moins échoué, tant du point de vue social que du point de vue économique, on ne peut en tirer un argument péremptoire contre l'efficacité de ce régime. Nos analyses précédentes dessinent déjà devant nos yeux les conditions essentielles d'une expérience favorable. Dans une économie simple ou naturelle, la liaison est immédiate et consciente entre l'effort fourni et la satisfaction obtenue; cette liaison n'est pas à concevoir sur le mode individualiste, comme si chacun devait personnellement consentir un effort laborieux pour en tirer une satisfaction exactement correspondante; il s'agit d'un processus techniquement simple, mais humain et donc social, car il est naturel aux hommes d'unir leurs efforts en vue de suffire aux besoins de tous et pour les satisfaire en commun. Le régime de salariat intercale entre les termes du processus une instance technique; celle-ci ne doit ni intercepter la communication entre eux, ni en renverser le sens naturel, mais au contraire son office propre est de signifier clairement et efficacement le rapport de moyen à fin qui unit l'activité laborieuse au développement des ressources vitales. A ce titre, l'organe du salaire est, de soi, parfaitement adapté et efficace; c'est un artifice pédagogique, comme toutes les institutions sociales, qui associe avec beaucoup d'ingéniosité et de souplesse une représentation sociale naturelle que son universalité rend peu accessible, et une représentation sociale artificielle, très apparente, qui sert de symbole significatif à la première. Le salaire unit donc deux valeurs très inégales, il sert de pivot commun à deux ordres de rapports :

a. — Un ordre naturel, c'est-à-dire éminemment rationnel, moral et social, qu'on peut désigner sous le nom d'*ordre distributif* et qui réfère les possibilités générales de la production aux possibilités générales de consommation. Cet ordre-là, quelque difficile qu'il soit à définir et à graduer, demeure toujours l'ordre essentiel; il est dominateur et toute technique rationnelle se voue finalement à l'assurer approximativement. Le salariat, de ce point de vue essentiel, c'est-à-dire en tant que pivot de la distribution, a pour mission de fournir à la multitude toutes les ressources vitales dont le besoin se fait sentir, dans la mesure toutefois des possibilités sociales.

b. — Un ordre technique, construit, que l'on peut désigner sous le nom d'*ordre répartitif* ou *commutatif* et qui, selon un rapport certain et objectif, clairement discernable, socialement déterminé par une graduation fixe et schématique, mesure la part qui revient à chacun, selon sa contribution à la production. De ce point de vue secondaire le salariat se présente comme un organe technique de répartition.

Ainsi se dégagent les deux règles fondamentales qui doivent gouverner toute politique rationnelle des salaires : en tant que pivot de la distribution, le salaire se règle, sans autre limite que le total des ressources socialement disponibles, sur les besoins de la vie sociale. En tant qu'organe de la répartition, le salaire se règle, quels que soient en chaque espèce les besoins particuliers du salarié et selon un taux déterminé contractuellement, sur la productivité technique de chacun.

Ces deux règles, l'une sociale, l'autre économique, appliquant respectivement le principe distributif et le principe commutatif, ne s'opposent pas. Mais il y a entre elles une hiérarchie irréversible. La seconde n'a d'autre titre de légitimité morale que de déterminer au mieux, concrètement, les conditions d'application de la première. Celle-ci gouverne, juge, au besoin supplée l'autre. La mise en œuvre technique du salaire comme organe de répartition doit se régler sur les exigences essentielles, sur la finalité distributive du salaire; et certaines inégalités dans l'ordre répartitif, l'expérience le prouve, concourent efficacement à développer les possibilités de production et ultérieurement de distribution. Si, dans un cas particulier, le fonctionnement du salaire comme organe de répartition se trouve mis en défaut, ses exigences essentielles comme organe de distribution n'en subsistent pas moins et veulent être satisfaites par une autre technique. Néanmoins, si dans l'ensemble la technique répartitive sert convenablement la finalité distribu-

tive, ces échecs partiels et accidentels ne justifieraient pas une condamnation de la technique; celle-ci en effet, comme toute règle sociale, vise les situations générales. On se contentera de parer aux défaillances inévitables du régime de salariat par l'institution de règles complétives.

Au terme de cette longue étude, nous constatons que nous rejoignons les affirmations du magistère. Tous les auteurs citent à l'envi et à juste titre une page lumineuse de l'encyclique *Rerum novarum* où Léon XIII expose la nature véritable du travail humain. Nous la reproduisons ici comme la conclusion la plus précise et la confirmation la plus autorisée de nos analyses :

Travailler, c'est exercer son activité dans le dessein de se procurer ce qui est requis pour les divers besoins de la vie, mais surtout pour l'entretien de la vie elle-même. *Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front.* Gen., III, 19. C'est pourquoi le travail a reçu de la nature comme un double caractère : il est *personnel*, parce que la force active est inhérente à la personne et qu'elle est la propriété de celui qui l'exerce et qui l'a reçue pour son utilité; il est *nécessaire*, parce que l'homme a besoin du fruit de son travail pour conserver son existence et qu'il doit la conserver pour obéir aux ordres irréfragables de la nature. Or, si l'on ne regarde le travail que par le côté où il est personnel, nul doute qu'il ne soit au pouvoir de l'ouvrier de restreindre à son gré le taux du salaire; la même volonté qui donne le travail peut se contenter d'une faible rémunération ou même n'en exiger aucune. Mais il en va tout autrement si, au caractère de *personnalité*, on joint celui de *nécessité*, dont la pensée peut bien faire abstraction, mais qui n'en est pas séparable, en réalité. Et, en effet, conserver l'existence est un devoir imposé à tous les hommes et auquel ils ne peuvent se soustraire sans crime. De ce devoir découle nécessairement le droit de se procurer les choses nécessaires à la subsistance et que le pauvre ne se procure que moyennant le salaire de son travail.

« Que le patron et l'ouvrier fassent donc telles conventions qu'il leur plaira, qu'ils tombent d'accord notamment sur le chiffre du salaire [toutes ces combinaisons *personnelles* naissent de la volonté des contractants et constituent ce que nous avons appelé l'ordre répartitif ou commutatif : organisation technique et détermination positive des engagements réciproques sous le mode *do ut facias*], au-dessus de leur libre volonté il est une loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne, à savoir que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête [et voilà la finalité objective, essentielle, indispensable, qui s'impose aux contractants et que leurs combinaisons doivent servir, c'est-à-dire l'ordre distributif].

III. Régulation morale du contrat de salaire. — 1° *Possibilité d'une régulation morale du salaire.* — 1. *Les objections déterministes.* — Il est de tradition de réfuter à cet endroit les deux théories du fonds des salaires et du salaire nécessaire qui concluent à l'impossibilité radicale de mener rationnellement une politique, donc une morale des salaires.

a) La théorie du fonds des salaires (J. Stuart Mill). — On admet que le salaire moyen par tête d'ouvrier dépend du rapport entre l'offre et la demande de travail. Or, à un moment donné, ce rapport serait invariablement fixé; l'offre de travail dépend du nombre de personnes cherchant à travailler ; la demande de travail est limitée par la portion de capital circulant que les entreprises peuvent consacrer aux salaires. Nulle cause extérieure, sous l'empire de la concurrence, ne peut modifier le rapport de ces deux termes : « Le taux moyen des salaires ne peut s'élever que par un accroissement du capital affecté aux salaires ou par une réduction du nombre de ceux qui se font concurrence pour offrir leur travail. » Les phénomènes inverses entraînent nécessairement la baisse du taux moyen des salaires.

b) La théorie du salaire nécessaire et la loi d'airain des salaires. — D'après les économistes classiques, le prix normal des produits, sous un régime de libre concurrence absolue et sur un marché idéal, tend à se confondre avec le coût social de production. Or, la main-d'œuvre, le travail offert par l'ouvrier, acheté par l'entrepreneur, est une marchandise dont le coût de production incompressible se compose des dépenses strictement indispensables pour l'entretien et, si l'on ose dire, pour l'amortissement du travailleur, c'est-à-dire les dépenses nécessaires à la vie physique du travailleur et de sa progéniture. C'est donc vers ce minimum incompressible, faute de quoi le travailleur ne pourrait vivre ni se reproduire, que tend à s'abaisser le taux normal du salaire. Turgot, Quesnay, Ricardo surtout avaient marqué cette tendance naturelle du salaire à s'avilir. L'agitateur socialiste F. Lassalle trouva cette loi, avec bien d'autres, dans l'héritage classique et la vulgarisa sous le nom retentissant de « loi d'airain des salaires » : « La loi économique qui, sous le régime de l'offre et de la demande, règle les salaires se formule ainsi : le salaire moyen ne dépasse jamais ce qui est indispensable, conformément aux habitudes nationales, pour entretenir l'existence des ouvriers et continuer la race. »

Les économistes repoussent unanimement cette loi « inhumaine ». Peut-être ne s'avisent-ils pas que la rigueur en est plus apparente que réelle et qu'elle frappe surtout l'imagination; Lassalle n'a jamais prétendu que les habitudes nationales fussent invariables et personne n'a jamais pu définir ce qu'il faut concevoir comme indispensable à l'existence de l'ouvrier et à la continuation de la race. Aussi, sans nous arrêter davantage à ces objections traditionnelles nous tâcherons, et ce sera en tout cas la meilleure réponse, de dire à quelles conditions une politique des salaires, plus particulièrement une politique de hausse des salaires est économiquement possible.

2. *Les conditions économiques d'une élévation du taux des salaires.* — Il n'y a pas lieu d'insister sur les avantages de tous ordres qui rendent souhaitable en principe une politique de hausse des salaires. Les avis sont unanimes à cet égard. Les producteurs voient d'un œil favorable croître avec le salaire moyen le pouvoir d'achat et les possibilités de consommation de la multitude salariée. Les hommes d'État attendent de salaires généralement élevés l'accession de la classe ouvrière à une certaine maturité et à la sagesse politique, ou du moins l'atténuation des discordes civiles suscitées par la misère. Tout homme de cœur enfin se réjouira de voir assuré à tous le minimum de bien-être indispensable à la moralité et à la dignité de la vie.

Notons que, pour porter ces fruits, la hausse des salaires doit être réelle et non purement nominale : le salaire nominal désigne la quantité de monnaie reçue par l'ouvrier pour prix de son travail; le salaire réel la quantité d'objets utiles qu'il peut acquérir avec cette monnaie et qui seule concourt à son entretien et à l'amélioration de son sort.

Notons aussi que la hausse même réelle des salaires ne peut être jamais qu'un moyen entre autres, une condition généralement favorable et efficace, mais non une condition absolument nécessaire et suffisante, en vue d'améliorer la situation économique de l'ouvrier. Tout d'abord, à côté du salaire proprement dit peuvent intervenir d'autres rémunérations accessoires en nature (logement, etc.) ou en espèces (subventions, pourboires, allocations familiales). Les avantages matériels forment un ensemble dont le salaire n'est qu'un élément. De plus, la satisfaction des besoins économiques comporte, à côté de facteurs objectifs ou quantitatifs, des facteurs subjectifs ou psychologiques infiniment variables : l'ascension économique d'une classe peut s'accompagner chez elle d'un sentiment de plus en plus douloureux d'insatisfaction, par comparaison avec une classe plus favorisée. Les fac-

teurs psychologiques sont tellement influents que des travailleurs, gratifiés de hauts salaires et de confortables avantages matériels accessoires, s'estiment dans la gêne, alors que d'autres, moins favorisés matériellement, mais de goûts plus modestes ou ménageant mieux leur budget, se trouvent à l'aise.

Il n'en est pas moins vrai que l'on doit chercher à résoudre le problème économique posé par l'élévation des salaires. Ce problème consiste dans l'opposition manifeste des deux points de vue sous lesquels se présente économiquement toute hausse des salaires. Le salaire en effet a deux aspects. Il entre d'abord comme élément important dans le prix de revient; de ce chef, toute hausse des salaires alourdit ce prix de revient et porte atteinte à la rentabilité de l'entreprise, par diminution de son revenu net. D'autre part le salaire se présente comme un des modes de répartition du revenu net, c'est-à-dire, en faveur de l'ouvrier, comme un mode de participation à la rentabilité de l'entreprise. Le nœud du problème, lorsque l'on parle de hausser le salaire pour permettre à l'ouvrier de participer plus largement à la rentabilité de l'entreprise, va donc consister à ne pas atteindre dangereusement cette rentabilité par l'aggravation du prix de revient.

a) Conditions économiques négatives, d'ordre quantitatif, permettant une hausse des salaires par un accroissement du revenu net. — Le revenu net ne peut pratiquement varier que si l'on modifie l'écart entre le prix de revient et le prix de vente. Tout ce qui contribue à réduire le premier et à hausser le second contribue à accroître le revenu net de l'entreprise, ce qui permet en principe d'élever le taux des salaires.

La réduction du prix de revient, si l'on exclut la réduction des salaires, est obtenue par un ensemble de mesures techniques, économiques et commerciales. Du point de vue *technique*, il y a lieu de tabler sur l'effort des inventeurs, sur les ressources de la rationalisation, sur le dosage relatif optimum, au sein de l'entreprise, du capital et du travail. Parmi les conditions d'ordre *économique* qui sont de nature à diminuer le prix de revient, mentionnons : une politique de concentration qui, par la fabrication en grande série, tend à réduire le prix de revient unitaire des articles produits; une politique de crédit, permettant de mobiliser à bon compte les capitaux reconnus d'un emploi fructueux; un choix judicieux entre les modes de rémunération, au temps, aux pièces, avec primes à l'économie ou au rendement, qui, suivant les cas, obtiennent de la main-d'œuvre la productivité optima. Du point de vue *commercial* enfin, il est avéré que l'ouverture ou la conquête de nombreux débouchés, par une habile publicité, par une connaissance précise des besoins à satisfaire, l'exploitation exhaustive des possibilités de la clientèle par une sériation de prix permettant d'intéresser jusqu'à épuisement les différentes couches du marché, accélèrent la rotation des capitaux, rendent plus avantageuse la production et diminuent le prix de revient.

Les procédés économiques assurant la fermeté et permettant même la hausse des prix de vente se ramènent tous, au fond, à atténuer l'effet naturel de la loi de l'offre et de la demande. Pour cela on s'écarte le plus possible des conditions idéales d'un marché parfaitement homogène soumis à la libre concurrence. Telle est la signification économique du protectionnisme. C'est à quoi aboutissent également les monopoles de droit ou de fait (trusts). De même les cartels, comptoirs de vente, les ententes professionnelles limitent la concurrence entre les offres, de manière à éviter l'avilissement des prix. Enfin les éléments de monopole que constituent les brevets, les marques, les labels, permettent d'élever le prix des articles ainsi garantis ou recommandés.

b) Conditions économiques positives, d'ordre psychologique, tendant à hausser les salaires. — On n'aura pas la naïveté de croire qu'un accroissement de produit net entraîne nécessairement une hausse des salaires payés par l'entreprise. La marge conquise permet la hausse : elle ne l'impose pas. En fait ce revenu accru peut servir à l'augmentation du seul profit de l'entrepreneur, ou encore à l'augmentation des dividendes, ou encore à l'augmentation parallèle de toutes les participations à la rentabilité de l'entreprise, celle de l'entrepreneur, celle des actionnaires, celle des salariés. Mais, étant donné une certaine augmentation du revenu net, pour procurer aux salaires une hausse indépendante ou proportionnellement supérieure à celle du profit et des dividendes, il faut agir positivement sur la répartition et en modifier le principe. Cette action est-elle possible et à quelles conditions?

On ne peut modifier le principe de la répartition que par des interventions psychologiques. Assurément des considérations quantitatives pourront être mises en jeu pour déclencher ces interventions; par exemple, on remarquera qu'une légère hausse des salaires, accroissant le pouvoir d'achat d'une catégorie nouvelle de consommateurs, peut favoriser grandement la rentabilité de l'entreprise. Mais cette remarque et toute considération du même genre doit faire l'objet d'une libre appréciation; c'est à la suite d'une décision volontaire que le plan de répartition peut être modifié. Il faut une estimation, un jugement. Pour obtenir cette décision en faveur des salaires, pour peser sur l'estimation en ce sens, on comptera avant tout sur les influences morales et psychologiques : idée de collaboration entre patrons et ouvriers; solidarité entre eux; sens de la justice; désintéressement; dignité, ambition, éducation de la classe ouvrière; organisation syndicale; majorité et puissance politique accordée à la classe ouvrière dans les formes du gouvernement démocratique; législation sociale qui éduque et qui contraint. A défaut de ces influences morales ou pour les appuyer et les rendre plus efficaces, reste la force : menaces, grèves, voies de faits. Par là aussi on pèse sur la décision de l'entreprise et l'on peut faire varier la formule de répartition.

c) Condition décisive ou le choix prudentiel. — Les deux sortes d'influences, quantitatives et psychologiques, doivent se cumuler pour que les salaires croissent effectivement : l'extension quantitative du revenu net demeure sans effet sur les salaires tant que ceux-ci ne font pas l'objet d'une nouvelle estimation; inversement, les estimations favorables obtenues par pression ou extorquées par violence n'aboutiraient qu'à diminuer et à ruiner la rentabilité de l'entreprise si elles ne se soutenaient pas de possibilités quantitatives. Les facteurs psychologiques et les facteurs quantitatifs ne constituent donc pas deux forces antagonistes entre lesquelles s'établirait un équilibre de compromis; il est plus juste de les considérer comme deux ordres réciproques de causalité économique dont la conjugaison se produit efficacement au point de productivité optima. Tout le problème de la hausse des salaires se ramène ainsi à déterminer le point de productivité optima, en tenant compte des deux séries de facteurs et de leur ordre réciproque de causalité. Les entrepreneurs sont trop souvent sensibles aux seuls facteurs quantitatifs et confondent par suite le point optimum de productivité avec le maximum de rentabilité; inversement les tempéraments dits « sociaux » ou de tendance « moralisante » sont portés à méconnaître les exigences de la rentabilité, condition matérielle mais pourtant inéluctable de la productivité économique. Les uns se flattent de réaliser une prospérité matérielle dont on pourra *ensuite* tirer les conséquences sociales; ils ne se doutent pas que la renta-

bilité même de l'entreprise ne tarde pas à rétrograder si, en même temps, ne se fait pas une accession de consommateurs. Car la valeur actuelle d'une technique instrumentale se mesure en dernière analyse à ses possibilités actuelles d'application; le progrès de la rentabilité pure est condamné à se dévorer lui-même, la production massive en nature se révélant bientôt dénuée de valeur tandis que le chiffre impressionnant des marges bénéficiaires dissimule mal, sous l'artifice comptable, la fragilité de l'entreprise. Au contraire, une application abusive de l'instrument économique, faite sous l'influence de considérations purement psychologiques et sans tenir compte des lois objectives de l'instrument, rend celui-ci impropre aux services qu'on pouvait en attendre, vicie le processus économique et compromet la productivité; par là se trouve tenue en échec, au détriment de son application définitive, une technique rationnelle de rentabilité qui n'avait été conçue et admise qu'en vue de cette application.

Il s'ensuit que la détermination optima du taux de salaire, au point de rencontre des données psychologiques et des données quantitatives, requiert, outre la connaissance théorique de ces données, une décision autonome de la raison pratique, elle-même vertueusement inclinée dans son exercice par l'attrait du bien humain, bien personnel, bien d'autrui, bien commun. Ici apparaît la nature essentiellement morale de l'économie : *multi dicunt : quis ostendit nobis bona?* Beaucoup voudraient trouver dans la théorie économique et dans l'observation sociologique, la règle adéquate de leur activité économique. Ils ne la trouveront pas là toute formée et directement applicable; les lumières de la raison spéculative, la science, l'expérience, le sens de la conjoncture ne peuvent fournir que le cadre, les grandes lignes, les limites extrêmes de la décision à prendre; dans ce cadre obligé, les décisions elles-mêmes sont toujours prises à la lumière d'un jugement pratique singulier qui ne se borne pas à découvrir ce qui est juste, honnête, prudent, mais qui élabore, en quelque sorte sur mesure, la règle pratiquement vraie. L'activité économique concrète se règle donc en définitive, pour le sujet vertueux, charitable, juste, libéral, tempérant, etc., sur un jugement prudentiel impératif. Sera juste, en dernière analyse, dans chaque cas singulier, la décision qui, compte tenu des circonstances, des possibilités quantitatives, des habitudes psychologiques et morales, sera formée et tenue pour telle par le sujet vertueux. C'est l'élaboration de ce verdict pratique qu'il convient maintenant d'examiner, puisqu'une régulation morale du salaire nous est apparue comme techniquement possible.

2° *La régulation morale du salaire.* — 1. *La genèse du problème.* — On voit surgir au XIXe siècle une discussion théologique nourrie au sujet du salaire. Le problème théorique du salaire est en passe de fournir la matière d'un traité dans nos théologies modernes; il a ses lieux théologiques, ses conflits d'opinions, son histoire. Il n'est pas inutile de réfléchir sur les causes et sur le sens de cet enrichissement théologique.

Pour les théologiens anciens, il n'y a pas de problème du salaire. La morale du salaire relève des principes communs de la justice et nulle raison ne motive en sa faveur un traitement particulier. Le contrat de salaire est un contrat de *locatio-conductio*, l'obligation contractée par le maître est de nature consensuelle, non réelle, c'est-à-dire qu'elle a pour objet la *merces* convenue. C'est une obligation de justice commutative, parce qu'il s'agit d'établir une égalité *rei ad rem medium*, propre de cette espèce de justice; le maître doit en effet, pour s'acquitter, égaliser arithmétiquement la *merces* versée à la *merces* convenue. Quant à la règle morale qui doit servir, dans l'établissement de la convention, à fixer le taux de la *merces*, elle n'est guère étudiée. On se contente d'en appeler à l'*æstimatio communis*.

Cette réserve s'explique : sous le régime féodal et sous le régime corporatif, la coutume et les institutions locales fixaient avec une minutie extrême les obligations réciproques des seigneurs ou maîtres et de leurs tenanciers ou compagnons. L'*æstimatio communis* n'avait pas alors le caractère indécis que lui reprochent à bon droit les modernes. Certes, on se tromperait si l'on imaginait que la justice sociale fleurit sans éclipse tout au long de ce nouvel âge d'or que l'on se plaît à saluer dans ces « âges de foi »; nous savons que les communes, en France comme en Italie et en Flandre, furent l'une après l'autre amenées, par leurs discordes sociales, par les luttes toujours renaissantes entre l'aristocratie citadine, artisanale ou commerçante, et un prolétariat de compagnons, à accepter, en échange de leurs libertés, la tutelle et la « paix » du roi ou de l'empereur. Mais ces désordres provenaient d'infractions flagrantes aux institutions établies. En principe, par loi, charte ou coutume, l'estimation commune constituait une règle pratique; les contractants pouvaient s'y conformer en toute justice et certitude.

Si les théologiens laissaient aux autorités politiques et corporatives le soin de déterminer le taux du salaire, leur enseignement, basé sur l'Écriture, soulignait l'urgence de la dette de salaire, fondée sur son caractère alimentaire. Saint Antonin, à propos de la parabole des vignerons, commente ainsi le *Redde illis mercedem : Nota primo quod non dicit ut veniant cras, sed immediate post opus*, et il cite le texte traditionnel de Tob., IV, 15 : *Merces mercenarii tui apud te omnino non remaneat.* Tel est l'enseignement commun des prédicateurs, des Pères, jusqu'à nos jours. Tel est aussi l'enseignement des petites sommes pénitentielles rédigées à l'usage des confesseurs. On peut affirmer que, sur le plan de la spéculation morale, le problème du salaire ne se posait pas.

Pour qu'il pût se poser, une double condition était requise : Devait d'abord disparaître la règle certaine que constituait pour le contrat de travail le principe ancien de l'estimation commune. Cette condition se trouva réalisée par suite d'événements bien connus : disparition des corps de métiers, corporations et jurandes, à qui revenait le soin de formuler et de maintenir les taux normaux de salaire; avènement et triomphe généralisé du principe mécanique de la libre concurrence par le jeu de l'offre et de la demande, l'esprit humain ayant délibérément renoncé au souci de déterminer par choix prudentiel un juste taux des salaires; révolution politique tendant, selon les principes du libéralisme économique, à exclure toute intervention politique positive du domaine économique (théorie de l'État gendarme). Vers le milieu du XIXe siècle, un peu plus tôt ou un peu plus tard selon les pays et selon les branches de production, on a perdu la notion d'estimation commune. Aujourd'hui encore, en dépit de louables efforts tentés pour la réhabiliter, cette notion n'est pas comprise; on n'y voit guère qu'une curiosité archéologique et inopérante, quand ce n'est pas une hypocrite échappatoire. Devaient aussi se révéler les méfaits sociaux du nouveau régime, ou plutôt de cette anarchie, qui excluait la fixation rationnelle du taux des salaires. La seconde condition ne fut que trop largement réalisée. Les yeux s'ouvrirent.

Dès lors le problème du salaire était posé, non seulement aux yeux de quelques penseurs pénétrants et d'observateurs perspicaces, tels que Sismonde de Sismondi et le comte de Villeneuve Bargemont, mais devant l'opinion publique, réveillée du reste par les

attaques du socialisme. Or, le problème était posé dans des conditions particulièrement ardues, au nombre desquelles il convient de placer la décadence de la pensée philosophique et théologique, la timidité, l'opportunisme, l'abstention des catholiques en matière politique, les équivoques et les polémiques entretenues autour de la liberté et du libéralisme. De là des discussions dont il faut rappeler le souvenir, préciser l'enjeu et tirer les leçons.

2. *Exposé et évolution des théories.* — *a) Les économistes purs* (à tort, du seul point de vue de leur discipline propre) ne prenaient en considération que le taux de fait atteint par les salaires; ils niaient ou ignoraient le taux de droit, le juste taux des salaires. Les théologiens et les sociologues chrétiens, au contraire, s'accordent tous à en reconnaître l'existence; pour eux, le salaire doit être juste et il ne l'est pas fatalement du seul fait qu'il a été stipulé sans contrainte juridique. La seule liberté contractuelle ne garantit évidemment pas la justice des stipulations.

b) Un certain nombre de catholiques groupés dans la « Société catholique d'économie politique », dans la dernière décade du siècle dernier, admettaient une théorie assez proche de la théorie économique et connue sous le nom de *théorie du prix courant.* D'après cette théorie, le salaire payé par la majorité des employeurs, sans fraude ni violence, est à considérer comme juste de plein droit. A cette conception, on reproche communément de traiter le travail comme une marchandise ordinaire et d'ignorer que le travail est inséparable de la personne du travailleur. Mais si, comme on semble l'insinuer, la théorie du prix courant convient au prix des marchandises ordinaires, ce ne peut être qu'en vertu d'une présomption; on suppose en effet que le prix de vente demandé par la majorité des marchands, dans de saines conjonctures, représente assez exactement un juste prix. Pourquoi ne pas faire bénéficier d'une semblable présomption la théorie du prix courant en matière de salaire? Il nous semble que cette théorie pourrait être acceptée si l'on interprétait bénignement la notion de salaire courant et si l'on dégageait tout ce qu'elle implique. Certes, ce n'est pas le fait pur et simple de la stipulation qui justifie le taux stipulé; mais pourquoi ne pas présumer qu'un taux généralement accepté, dans une société d'hommes raisonnables, n'a pu l'être que par une rencontre nullement fortuite de justes appréciations? A la vérité, nous développons ici la pensée de ces auteurs; il est regrettable qu'ils aient laissé dans l'ombre les principes moraux qui expliquent normalement la formation du salaire courant. Mais cette glose nous permet de comprendre comment des chrétiens purent accepter la théorie du salaire courant, sans verser dans la conception déterministe, de pur fait, toute quantitative, que l'on attribue au libéralisme économique. Ainsi le principe ancien de l'estimation commune serait sous-jacent au prix courant et lui vaudrait une sorte de légitimité.

c) L'encyclique « Rerum novarum » et les discussions ultérieures. — L'encyclique *Rerum novarum* parut devoir être interprétée comme exclusive de la théorie précédente. L'encyclique en effet, avant d'exposer la thèse chrétienne dans le texte que nous avons cité plus haut, signale une doctrine que l'on a identifiée avec celle du prix courant. Voici le raisonnement auquel, dit Léon XIII, nul juge équitable ne voudra « adhérer sans réserve » et qu'il accuse d'omettre un côté important de la question : « C'est le libre consentement qui détermine le niveau du salaire; aussi, dès là qu'il a payé ce qui est convenu, le maître est quitte de toute obligation et ne doit plus rien; la justice ne serait lésée que si le maître refusait de fournir le prix intégral et l'ouvrier tout le travail auquel il s'est engagé. *Videlicet salarii definitur libero consensu modus : itaque dominus rei, pacta mercede persoluta, liberavisse fidem, nec ultra debere quidquam videatur. Tunc solum fieri injuste, si vel pretium dominus solidum, vel obligatas artifex operas reddere totas recusaret.* » Ce texte, lu sans parti pris, condamne-t-il réellement la théorie du prix courant? Oui, si cette théorie entend justifier le taux du salaire par le seul fait qu'il a été consenti librement. Non, si le caractère *courant, habituel, reçu*, de ce taux permet de présumer qu'il n'a pas été défini sans raison, mais selon une estimation commune que rien n'empêche d'être vertueuse.

Quoi qu'il en soit, le progrès de l'enseignement commun en matière de salaire, après *Rerum novarum*, fut d'expliciter et de mettre hors de conteste le principe d'une régulation morale des salaires, puisque le fait brut de la stipulation ne saurait rien justifier par lui-même. Pour tous, désormais, il existe un juste salaire, c'est-à-dire un salaire dû en justice « stricte », autrement dit en justice commutative selon la terminologie moderne, donnant lieu à revendication et éventuellement à restitution. Cette conclusion est universellement admise et paraît indubitable.

Remarquons toutefois en passant, chez les commentateurs, une singulière propension à dissocier du contrat de salaire, librement conclu entre le patron et l'ouvrier, cette fameuse « loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne, à savoir que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête ». On dirait qu'ils font peu de cas de ce côté *personnel* du contrat, qu'ils en abandonnent les stipulations au caprice des parties, au libre jeu de leurs intérêts antagonistes, pourvu que leurs oscillations se tiennent entre de certaines limites marquées par une loi supérieure, extérieure aux volontés contractantes : « Que le patron et l'ouvrier fassent donc tant et de telles conventions qu'il leur plaira, qu'ils tombent d'accord notamment sur le chiffre du salaire : *au-dessus* de leur libre volonté, il est une loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne... » A coup sûr les commentateurs distinguent là deux sources distinctes d'obligations : le contrat d'une part et, de l'autre, au-dessus des volontés comme ils disent, cette loi plus élevée et plus ancienne. Le texte officiel latin de l'encyclique porte à cet endroit : SUBEST *tamen semper aliquid ex justitia naturali, idque, libera paciscentium voluntate* MAJUS *et antiquius, scilicet alendo opifici frugi quidem et bene morato, haud imparem esse mercedem oportere.* Pour qui connaît la nuance thomiste de la doctrine vulgarisée par *Rerum novarum* et pour qui se rappelle la conception thomiste du droit naturel, nul doute que le texte latin ne suggère une autre interprétation que celle des commentateurs. *Subest aliquid ex justitia naturali* semble indiscrètement paraphrasé par cette version : « Au-dessus de leur libre volonté, il est une loi de justice naturelle. » Nous proposerions donc de réintroduire dans le jeu même des libres volontés ce principe de base et d'équilibre, qui inspire du dedans, comme par un développement naturel, leur juste exercice. Autrement dit, ce principe de justice naturelle ne peut être conçu comme fixant des bornes extérieures aux stipulations contractuelles; il gouverne au contraire ces stipulations, il leur confère valeur de droit; dans toutes les oscillations particulières des volontés contractantes qui manifestent leur liberté, il ne faut pas voir une sorte de terrain neutre et indifférent, mais l'expression différenciée, orientée, d'une liberté dont la loi interne est la justice, et qui cherche à réaliser toujours plus finement cette justice dans les circonstances concrètes.

La conséquence pratique d'un tel gauchissement théorique va nous apparaître immédiatement. Comment, demandent les auteurs, Léon XIII peut-il, indé-

pendamment de la volonté des parties et antérieurement à leurs libres conventions, déterminer entre le travail et le salaire une certaine égalité de droit, selon la justice commutative? Par une adéquation directe entre deux *res*, équation existant objectivement, ne dépendant pas des conventions personnelles. De là tant d'analyses subtiles cherchant à déterminer d'après la nature des choses la valeur du travail, en vue de déterminer et d'imposer aux parties la juste valeur du salaire dû en justice commutative. Mais cette valeur du travail, comment l'apprécier? Si l'on se contente de mesurer la valeur du travail par la valeur économique de la tâche accomplie, on évite difficilement la théorie de l'équilibre de fait, chère au libéralisme, mais répudiée par les moralistes chrétiens. Car la valeur économique de l'œuvre produite dépend de mille conditions extérieures sur lesquelles ni le patron ni l'ouvrier ne peuvent rien. On se trouve alors amené à apprécier la valeur du travail, à mesurer la prestation de l'ouvrier, d'après les fins objectives du travail : puisque le travail a pour but de procurer à l'ouvrier ce qui est nécessaire à sa vie, on peut mesurer la valeur du travail d'après les valeurs vitales qu'il sert, qu'il représente aux yeux de l'ouvrier. Ainsi l'on prend pour critérium du salaire dû en justice commutative les besoins que l'on peut considérer objectivement comme devant être satisfaits par le travail, les besoins normaux du travailleur. Par ce biais dialectique, on conclut « que la loi régulatrice du salaire, ce n'est ni le fait de l'offre et de la demande plus ou moins abondantes, ni le seul contrat passé entre les deux facteurs de la production, ni le prix courant, mais *la vie* du travailleur... Vis-à-vis du contrat, cette loi vient montrer que les volontés humaines qui sont libres ne sont pas absolument autonomes, précisément parce qu'elles sont spirituelles; le contrat ne rend pas une chose juste, mais il la suppose juste, en la comparant à une idée plus haute qui lui sert de mesure et à laquelle il tâche de la rendre conforme et, si l'on peut dire, de l'ajuster ». P. Six, art. *Salaire et salariat*, dans le *Dictionn. pratique des connaissances religieuses*, t. VI, col. 183.

Selon nous, cette argumentation n'est pas soutenable, quelque honorables qu'en soient les intentions. Elle méconnaît la liberté spirituelle et la responsabilité morale de la volonté rationnelle en ne lui reconnaissant pas compétence pour déterminer le droit au sens le plus effectif; il ne s'agit pas seulement de découvrir ce qui est juste et injuste; il faut le formuler avec autorité dans les cas particuliers qui sont ceux de l'action concrète, en s'inspirant de la loi naturelle inscrite à cet effet dans la raison et le cœur de l'homme. Précisément parce que la loi naturelle n'est pas reçue dans les natures spirituelles d'une façon purement passive et instinctive, mais à la façon d'un principe, comme une loi, comme une règle générale de libre activité, la volonté rationnelle de l'homme est parfaitement compétente pour instituer du droit, du juste, en fixant ce qu'il y a lieu de tenir pour « proportionné, adéquat », par rapport à autrui, selon un certain type d'égalité. *Jus sive justum est aliquod opus adæquatum alteri secundum aliquem æqualitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adæquatum. Uno quidem modo ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat, ut tantumdem recipiat, et hoc vocatur jus naturale. Alio modo aliquid est adæquatum vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se esse contentum si tantum recipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter : uno modo per aliquod privatum condictum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas; alio modo ex condicto publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adæquatum et commensuratum alteri, vel cum hoc ordinat princeps qui curam populi habet et ejus personam gerit; et hoc dicitur jus positivum. Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. LVII, art. 2.

Certes, nous ne prétendons pas que les statuts publics et les conventions privées tirent leur valeur juridique du seul fait brut de leur position; il en est qui déchoient de leur espèce juridique par suite d'une contradiction avec les principes du droit naturel. Mais le fonctionnement naturel et raisonnable des volontés, dans l'ordre privé comme dans l'ordre public, est capable d'instituer de vrais rapports de droit. Ce n'est rien ôter au droit naturel que de reconnaître à la raison cette faculté de légiférer, car c'est le vœu même de la nature humaine, nature rationnelle, qu'il en aille ainsi. Il faut admettre que les conventions librement conclues entre particuliers, si elles ne contredisent pas les principes fondamentaux de la nature, c'est-à-dire de la raison humaine, peuvent non seulement déclarer ce qui est naturellement juste, mais décider positivement de ce qui sera juste ou injuste.

Ils font donc fausse route ceux qui, comme l'auteur de l'article cité, veulent que le contrat de travail se borne à exprimer ce qui d'avance et naturellement était déjà juste : « Le contrat, disent-ils, ne rend pas une chose juste, mais il la suppose juste. » Erreur. C'est le contrat et lui seul en dernier ressort qui institue positivement ce juste, ce droit : *Justum quia positum*. Évidemment la volonté a sa loi rationnelle, son autonomie n'est pas inconditionnée; il faut qu'elle ait et elle a ses raisons d'agir, de contracter; qui le niera? Qu'il s'agisse de la loi civique ou d'une convention privée, l'acte de poser une loi ou de conclure un contrat, l'acte qui consiste à instituer des règles de droit et à engendrer des obligations juridiques, doit être moralement bon dans tous ses éléments. Mais tout acte humain en est là; c'est une doctrine générale; nous devons supposer que le législateur ou les contractants ne l'ignorent pas et agissent vertueusement, à la lumière de leur prudence politique ou économique, sous l'attrait de toutes les vertus morales.

Cependant à mesurer la prestation réelle de l'ouvrier sur les fins naturelles et objectives du travail, les auteurs rencontrent des difficultés pratiques redoutables. Elles se ramènent à une foncière indétermination. La convention des parties, si elle définissait l'étendue des obligations, aurait cet avantage de permettre un équilibre certain; le salaire précisé par un chiffre de monnaie serait, de par la volonté des parties contractantes, réputé équivalent à tant d'heures de travail, dans telles conditions connues. Les deux *res* entre lesquelles s'établirait conventionnellement une égalité selon la justice commutative seraient parfaitement déterminables puisque le premier soin d'une convention consiste à définir son objet, à fixer une unité de mesure tant pour calculer la valeur de la prestation de travail que pour calculer le salaire. Mais si l'on tente de mesurer la valeur de la prestation de travail d'après la finalité objective et naturelle du travail, l'unité de mesure de la prestation n'est plus déterminée et l'on perd tout moyen de calculer avec certitude l'étendue de la prestation ouvrière. Il s'ensuit que l'on étend ou que l'on restreint à peu près arbitrairement le quantum dit *naturel* du salaire, que l'on déplace verticalement le niveau du salaire minimum, c'est-à-dire le contenu *naturel* et minimum de la contre-prestation patronale. « Que doit comprendre ce salaire minimum? Pour répondre à cette question, il suffit, puisque le salaire est compensation entre le donné et le reçu, de chercher quel est le donné de l'ouvrier. Que donne l'ouvrier? Il apporte au travail [notons au passage le gauchissement : ce que donne l'ouvrier est une chose, ce qu'il apporte au travail en est une autre] : 1º une partie de ses forces cor-

porelles qu'il use quotidiennement et qui doit être reconstituée au jour le jour; 2° toutes ses forces qui auront fini par être usées, ce qui entraîne sa vieillesse à assurer; 3° les risques qu'il court, maladie, accidents, chômage; 4° une famille dont il a la charge et que son travail doit nourrir. Si tel est le donné, tel doit être le reçu. » P. Six, *art. cit.*, col. 183-184.

Nous louons les intentions et nous approuvons même les conclusions pratiques de l'auteur; mais nous déplorons l'argumentation ruineuse par laquelle il croit les assurer. Cette manière de balance entre le donné et le reçu, c'est-à-dire entre le travail et le salaire, par laquelle on inclut dans le donné (travail) tout ce que l'ouvrier « apporte au travail », en y comprenant les forces usées au labeur, les risques courus dans le travail, le risque même de ne plus trouver de travail et l'éventualité de la vieillesse que le travail cependant ne rend pas plus imminente, en y comprenant enfin les charges familiales, cette manière de balance est rigoureusement inintelligible et inefficace. L'ouvrier ne *donne* pas cela; il n'en a pas le droit. Et qu'en ferait le patron? Et si par impossible l'ouvrier pouvait donner ces valeurs, le compte en serait inconnaissable, le critère inconsistant, la mesure élastique et incertaine.

Aussi bien la preuve est faite expérimentalement. Il n'y a aucune raison de s'arrêter au salaire minimum, car on peut indéfiniment expliciter le contenu virtuel de la prestation ouvrière ainsi comprise : « Le travail pour l'ouvrier est virtuellement ce qui est nécessaire pour son entretien et celui de sa famille. » Liberatore, *Principes d'économie politique*. Assurément, si le travail fourni *vaut* objectivement la satisfaction des besoins de l'ouvrier, si ce sont les besoins de l'ouvrier qui constituent la loi régulatrice des salaires, l'obligation de justice commutative résultant du contrat de travail, à la charge de l'employeur qui *reçoit* de telles valeurs, doit s'étendre de proche en proche jusqu'à assurer à l'ouvrier cet élément de vie humaine et morale qu'est le foyer. Et comme, d'autre part, ainsi que le souverain pontife nous le rappelle avec tant de juste raison et d'autorité, la place naturelle de la femme est à la maison, on conclut que le seul travail du père représente objectivement en valeur la vie de toute la famille et que normalement il doit assurer celle-ci. Mais le dynamisme du principe n'est pas épuisé. Pourquoi limiter au cercle familial le champ des nécessités et des droits naturels de l'ouvrier? Celui-ci doit atteindre un niveau de vie convenable, élever sa condition sociale, accéder à la propriété, jouir d'une certaine aisance et des loisirs indispensables à la saine vie corporelle et spirituelle : toutes ces valeurs humaines sont, pour le salarié, contenues virtuellement dans son travail, puisque seul son travail les lui assure dignement. Il s'ensuit que la prestation de travail faite par l'ouvrier appelle en contre-partie un salaire représentant la même valeur, selon une égalité rigoureuse de stricte justice commutative.

Cependant, tous les auteurs ne poussent pas à ce point la logique de l'argument. L'unanimité n'a pu se faire sur la nature de l'obligation qui incombe à l'employeur de payer ce qu'on nomme si mal le salaire familial, c'est-à-dire un salaire correspondant adéquatement aux charges de famille de chaque ouvrier (salaire familial absolu) ou du moins aux charges d'une famille moyenne prise comme type (salaire familial relatif). Déjà la fameuse réponse du cardinal Zigliara avait suscité de vives controverses sur ce point. Le cardinal Goossens, archevêque de Malines, en vue d'un congrès tenu à Malines en 1891, avait posé au Saint-Siège, entre autres questions, la question suivante : « Le maître pèche-t-il, qui paie le salaire suffisant à la sustentation d'un ouvrier, mais insuffisant à l'entretien de sa famille, soit que celle-ci comprenne avec sa femme de nombreux enfants, soit qu'elle ne soit pas nombreuse? » A quoi le cardinal Zigliara avait répondu : « Il ne péchera pas contre la justice, mais il pourra parfois pécher, soit contre la charité, soit contre l'équité naturelle. » Et d'ajouter ces brèves explications : « Le travail est l'œuvre personnelle de l'ouvrier et non de sa famille; ce travail ne se rapporte pas tout d'abord et en soi à la famille, mais subsidiairement et accidentellement, en tant que l'ouvrier partage avec les siens le salaire qu'il a reçu. De même donc que la famille, dans l'espèce, n'ajoute pas au travail, de même il n'est pas requis par la justice que l'on doive ajouter au salaire mérité par le travail lui-même. Cependant, il pourra pécher contre la charité, etc., non pas généralement et en soi, mais accidentellement et dans certains cas. C'est pourquoi la réponse porte : « parfois ». Ce péché contre la charité aura cela de particulier qu'il viole l'ordre de la charité, selon lequel l'ouvrier qui travaille à l'avantage du maître lui est plus prochain que les autres pauvres, et a par conséquent plus de titres à sa charité. Il ne faut cependant pas décider témérairement, dans la pratique, si un maître pèche ou non contre la charité. Dans ce même cas le maître « pourra aussi pécher « contre l'équité, dont le propre est de rétribuer spon- « tanément et non par obligation de justice », c'est-à-dire qu' « une certaine équité naturelle » exige que le maître récompense l'ouvrier « d'une certaine manière « par surérogation », quand il retire de son travail « beau- « coup de bénéfice et d'avantage. » De T'serclaes, *Le pape Léon XIII*, t. II, Desclée, 1894. Malheureusement ces nuances théologiques très fines étaient parfaitement inaccessibles au plus grand nombre et aux plus bruyants des polémistes; la plupart estimèrent que la réponse du cardinal était « peu sociale », n'insistait pas assez sur l'obligation du salaire familial.

La consultation du cardinal Zigliara ne mit pas fin aux controverses. Aujourd'hui encore on discute le point de savoir si l'encyclique *Rerum novarum* fait du salaire familial une obligation de justice commutative. Mais d'autres documents pontificaux, sans trancher explicitement le débat, mettent le théologien et le sociologue catholique sur la voie d'une doctrine plus synthétique et parfaitement équilibrée, où se trouve tout naturellement résolu un problème qu'on avait mal posé.

d) L'encyclique « Quadragesimo anno », ou la réintégration de la doctrine sociale dans la vie morale et politique du chrétien. — Le travail de réflexion qui se poursuivit dans l'Église et dans la société au sujet du salaire porta ses fruits. L'encyclique *Quadragesimo anno* (1931) nous permet de faire le point et d'apprécier ces progrès à leur juste valeur. Les amateurs de systèmes seraient déçus s'ils attendaient d'un pareil document et de Pie XI la révélation d'une construction théorique, logiquement édifiée, scolastiquement soutenue à coups de définitions et de syllogismes et flanquée d'une réfutation formelle des théories adverses. Mais tous, incroyants et fidèles, ont dit leur admiration pour cette magistrale leçon, mieux, pour ce développement de la pédagogie maternelle et éducatrice de l'Église.

Si nous voulions caractériser brièvement la doctrine ordinaire de la hiérarchie catholique en matière de salaire, telle qu'elle nous est aujourd'hui proposée, nous dégagerions les traits suivants, comme exprimant avec exactitude la sagesse, l'équilibre et le réalisme pratique de cet enseignement.

a) Sens des possibilités. — Alors que nombre de théoriciens tirent de justes définitions toutes les conséquences logiques, l'Église marque avec soin, selon les temps et les circonstances, la limite qui sépare le

possible du souhaitable. De là des nuances appréciables entre les textes qui commandent ou qui condamnent, les textes qui comportent une invitation précise à agir autant que possible dans tel sens et ceux qui se contentent d'indiquer les perspectives encore inaccessibles qu'il faut souhaiter d'atteindre un jour. Cette mesure, ce sens du possible, donne à l'enseignement de l'Église une valeur pédagogique incomparable, alors que l'affirmation de principes absolus, suivis d'une série de conséquences obligatoires irréalisables, mènerait au découragement et par contre-coup à la consolidation du régime actuel dans toutes ses tares.

b) Affirmation des responsabilités. — Contrairement à certaine mentalité trop étroitement juridique, qui réduit la morale à l'observation de ce qui est strictement commandé et à l'abstention de ce qui est rigoureusement interdit, l'enseignement chrétien en matière de salaire éveille peu à peu dans la masse des fidèles, entrepreneurs et salariés, le sens de leurs responsabilités. Toutes ces références aux fins objectives du salaire finissent par constituer un « traité des devoirs » à l'usage du patron et de l'ouvrier, montrant à l'un et à l'autre l'étendue, l'excellence et la complexité de leur fonction sociale. Tout n'est pas dit quand le salaire est payé ou gagné; on rappelle à l'ouvrier sa mission d'époux et de père, cela va de soi; mais on l'invite aussi à réfléchir sur la situation de l'entreprise et sur les liens de justice, sur les considérations de prudence économique, sur le sens de la solidarité, qui gouvernent son appartenance à l'usine. Mieux encore, l'enseignement ecclésiastique, inlassablement, élève les préoccupations des employeurs et des salariés au niveau du bien commun politique : ceux qui concluent un contrat de salaire sont positivement invités par Pie XI à s'inspirer des nécessités de l'économie générale; on leur rappelle qu'il importe à l'intérêt commun que travailleurs et employés puissent, une fois couvertes les dépenses indispensables, mettre en réserve une partie de leurs salaires afin de se constituer ainsi une modeste fortune.

Mais on fait encore observer qu'une réduction ou une hausse excessive du taux des salaires, dans des vues d'intérêt personnel, lèserait la justice sociale en compromettant le bien commun, en suscitant le chômage et ses suites douloureuses. Aux entrepreneurs et aux salariés d'une industrie, on rappelle l'existence et les droits des autres branches de la production et l'on élève ainsi leurs soucis au niveau des nobles et hautes préoccupations de la prudence politique et de la justice générale. Ce n'est pas en vain que la lecture et la méditation des encycliques ont fait pénétrer ces idées dans toutes les classes de la société; le droit, la dignité humaine, l'amitié naturelle et chrétienne, les valeurs absolues de la civilisation, les grandes tâches pour lesquelles nous vivons, tout cela reprenait sa place au grand jour, une fois dissipé le préjugé mercantile qui fait de la vie en société un bon placement et de chaque homme un exploiteur heureux en même temps qu'un exploité consentant.

c) Appel à la réforme des institutions publiques. — Ce rappel des devoirs politiques a pour corollaire exprès une invitation à réformer et à perfectionner les institutions publiques. L'aspect grandiose et commun des tâches à remplir révèle immédiatement la vanité et la nocivité du préjugé individualiste. *Quadragesimo anno*, plus explicitement encore que *Rerum novarum*, explique le rôle économique de l'État, l'utilité de la corporation professionnelle, la nécessité d'une collaboration internationale. Là encore l'éducation nécessaire se poursuit. S'il est vrai que la fixation du taux des salaires est une œuvre de prudence et de raison, grosse de conséquences politiques et basée sur des connaissances complexes et multiples, comment l'entrepreneur et le salarié, en tête à tête, livrés à eux-mêmes, pourront-ils jamais s'en acquitter convenablement? Les institutions publiques, étatiques ou corporatives, chargées de préparer cette tâche et d'en régler les grandes lignes ne doivent plus se heurter à la méfiance ou à l'indifférence, mais susciter la collaboration confiante et efficace des intéressés.

d) Invitation à une réforme générale des mœurs. — L'effort éducatif et civilisateur de l'Église porte sur l'ensemble de la vie humaine. Il dégage avec pénétration les causes psychologiques et morales du désordre économique et les remèdes nécessaires : « Le nouveau régime économique faisant ses débuts au moment où le rationalisme se propageait et s'implantait, il en résulta une science économique séparée de la loi morale et, par suite, libre cours fut laissé aux passions humaines. Dès lors un beaucoup plus grand nombre d'hommes, uniquement préoccupés d'accroître par tous les moyens leur fortune, ont mis leurs intérêts au-dessus de tout et ne se sont fait aucun scrupule, même des plus grands crimes contre le prochain... La démoralisation des cercles dirigeants de la vie économique devait par une pente fatale atteindre le monde ouvrier et l'entraîner dans la même ruine, d'autant plus qu'un très grand nombre de maîtres, sans souci des âmes et même totalement indifférents aux intérêts supérieurs de leurs employés, ne voyaient en eux que des instruments. On est effrayé ... quand on considère l'universel affaiblissement de ce vrai sens chrétien qui portait jadis si haut l'idéal même des simples et des ignorants, et qui a fait place à l'unique préoccupation du pain quotidien. Contrairement aux plans de la Providence, le travail, destiné, même après le péché originel, au perfectionnement matériel et moral de l'homme, tend, dans ces conditions, à devenir un instrument de dépravation : la matière inerte sort ennoblie de l'atelier, tandis que les hommes s'y corrompent et s'y dégradent. » Le souverain pontife appelle de ses vœux les recherches et les réformes techniques, mais il ne leur reconnaît qu'une efficacité conditionnelle, dépendant de l'état des âmes : « Toutes les institutions destinées à favoriser la paix et l'entr'aide parmi les hommes, si bien conçues qu'elles paraissent, reçoivent leur solidité surtout d'un lien spirituel qui unit les membres entre eux. Quand ce lien fait défaut, une fréquente expérience montre que les meilleures formules restent sans résultat. » Et c'est pourquoi la solution de tous les problèmes sociaux dépend au premier chef d'une atmosphère rénovée, d'un nouveau « rayonnement de l'esprit évangélique sur le monde ».

e) Une position sainement relative du problème des salaires. — Quant au problème spécial des salaires, la pédagogie chrétienne a pour effet de le situer exactement dans un ensemble de règles morales et sociales où il perd de son acuité irritante et où il admet une solution. Le salaire n'est plus dans la synthèse chrétienne le *primum movens* du travail; pas davantage le profit n'est la fin suffisante et adéquate de l'entrepreneur. On s'aperçoit que le contrat de travail n'est qu'une pièce chargée d'un rôle technique spécial, au service d'un vaste programme de collaboration juste et fraternelle qui a déjà ses lois supérieures, essentiellement humaines. Et voici qu'au sortir d'une crise redoutable, la tourmente une fois apaisée, la doctrine du salaire retrouve la simplicité relative qu'elle revêtait autrefois et l'effervescence théologique soulevée par ce problème retombe d'elle-même. Bientôt l'on s'étonnera de ces joutes doctrinales qui s'obstinaient curieusement à isoler l'organe technique qu'est le salaire et à attendre de lui qu'il règle à lui seul le fonctionnement de tout l'organisme économique; on ne relira pas sans surprise ces témoignages d'une raison débile et inquiète, qui prend pour donnée invariable et

absolue l'artifice heureux qu'elle s'est un jour forgé pour une tâche déterminée et qui, oublieuse de ses fins spirituelles comme de son autorité souveraine, subit, aveugle et prisonnière, le déterminisme mécanique de ses propres institutions.

IV. Conclusion. — Ne poussons pas l'optimisme jusqu'à nier l'existence d'un problème moral du salaire. Mais, grâce à l'enseignement social chrétien, réintégré dans la synthèse morale traditionnelle, se sont peu à peu dissipés les sophismes latents qui dénaturaient ce problème et nourrissaient les disputes. Parmi ces sophismes nous avons pu relever au long des pages précédentes : une tendance à identifier le bien et l'obligatoire, l'obligation stricte avec l'obligation de justice commutative, la justice commutative avec celle qui règle les obligations du contrat de vente; une certaine réduction du devoir de charité à la *simple* obligation morale, comprise presque à la manière d'un conseil surérogatoire; une inconsciente défaveur attachée à l'exercice de la charité dans l'aumône, celle-ci du reste étant méconnue en ce qu'elle a de plus noblement significatif; assimilation du légal à l'étatique, tous deux enveloppés dans une méfiance instinctive; méconnaissance générale de toute cette région de la morale appliquée aux vertus et aux offices politiques.

Dès qu'on évite ces illusions, le problème moral du salaire se présente comme un *cas* très important et ardu, mais vraiment classique et relevant des principes les plus ordinaires.

1° *Le contrat proprement dit engendre des obligations de justice commutative.* — Pour en rendre compte, point n'est besoin de scruter dans la nature des choses la valeur intrinsèque de la prestation « donnée » par l'ouvrier; l'ouvrier ne donne strictement rien, à prendre le mot *datio* au sens formel du droit. Il suffit d'analyser la nature des engagements respectifs contractés tant par le patron que par l'ouvrier, pour en apercevoir le caractère commutatif. Mais d'abord évitons cette confusion courante qui donne au mot commutatif le sens de compensatif, comme s'il exprimait le fait que deux obligations naissant du contrat, chacune doit équilibrer l'autre exactement et à égalité. En réalité, si l'on donne à commutatif son sens scolastique on entend tout autre chose : chacune des deux obligations réciproques nées du contrat de travail possède par nature et en elle-même, sans égard à l'autre, le caractère d'une obligation de justice commutative, par opposition aux obligations de justice distributive. La dette de salaire, par exemple, pour nous en tenir à l'obligation qui incombe à l'employeur, constitue une obligation de justice commutative parce qu'elle impose au débiteur, s'il veut s'acquitter, d'égaler sa prestation à la valeur certaine et juridiquement fixée qui est due, qui revient au créancier. Par exemple, s'il est convenu que je paie chaque heure de travail au tarif de cinq francs et si mon employé a travaillé huit heures, l'inégalité consiste dans le fait que je détiens actuellement une somme de quarante francs qui de droit appartient à autrui; il y a dans mon patrimoine un excédent réel et un déficit réel dans celui de mon créancier; ma dette est de justice commutative parce que l'égalité ne peut se rétablir qu'au prix d'un ajustage arithmétique, d'un équilibre numérique, *rei ad rem*. On voit comment cette espèce de justice se distingue de la justice distributive qui, pour établir son type d'égalité, se sert, non pas d'une telle échelle arithmétique, mais d'une proportion par laquelle on mesure et on distribue diverses prestations inégales selon un ordre de grandeur qui correspond à l'ordre de dignité des personnes inégales : *secundum proportionem rerum ad personas;* cette justice distributive réglerait par exemple la fixation des pourcentages différents selon lesquels, d'après leur rang dans l'entreprise, différents collaborateurs seraient appelés à participer aux bénéfices et aux pertes.

Dire que la dette de salaire est due en justice commutative ce n'est donc pas affirmer son équivalence en valeur à la prestation de travail. Rien de plus chimérique que de poursuivre une telle équivalence, l'expérience l'a prouvé. On dit seulement qu'elle est fixée à un chiffre certain et que la justice impose au patron de porter exactement à ce chiffre le salaire versé. Mais cette justice suppose l'existence préalable d'un droit. Comme nous l'avons dit plus haut, c'est *la libre volonté des parties contractantes* qui a établi ce droit positivement, ayant admis d'un commun accord que tel travail, dans telles conditions, mesuré de telle façon, ferait naître la créance de tel salaire également déterminé. A défaut d'un tel accord et si nulle autre règle de droit positif n'y supplée, le travail ne ferait naître aucune créance de salaire; inversement, le travail le plus inutile, le plus stérile et dénué de valeur économique, pourvu qu'il ait été accompli selon les stipulations du contrat, engendre une créance aussi parfaite, certaine et rigoureuse que le travail le plus efficace et le plus productif.

Cet aspect « commutatif » de la dette de salaire, on le voit, relève en principe exclusivement de *la libre et souveraine volonté des parties*. Ce n'est pas à dire que cette volonté soit sa propre raison, soit dénuée d'orientation objective, détachée de toute finalité naturelle et morale : sans cela il n'y aurait même plus de libre volonté. Mais il faut accepter l'autorité juridique des volontés qui, pour des raisons à elles, concluent un tel contrat, exactement comme on reconnaît au propriétaire le pouvoir d'exercer sur son bien, pour des raisons à lui connues, de libres actes de disposition. En effet, ici et là, on compromettrait un bien naturel et social d'ordre général et supérieur, si on prétendait supprimer, fût-ce dans les meilleures intentions et sous prétexte de mieux atteindre une fin, la liberté de disposer et de contracter socialement instituée en vue de cette fin. Des abus, il y en a eu et il y en aura, en matière d'usage propriétaire comme en matière de libres conventions. Qu'il faille prendre toutes mesures opportunes pour régler et orienter l'usage de ces libertés afin de les aider à se maintenir dans leur finalité sociale, nul ne peut le contester et nous ne disons pas autre chose. Mais, précisément parce que le droit de propriété privée d'une part, la liberté et l'autorité juridique des conventions privées d'autre part se révèlent par nature les instruments efficaces du bien commun et du progrès juridique dans la société humaine, il faut craindre de briser ces instruments sous prétexte du mauvais usage qu'on risque d'en faire ou que certains en font.

Et cela assure à l'aspect commutatif, « personnel » (au sens de Léon XIII) du contrat de travail son autorité légitime. Au nom de l'ordre distributif lui-même, qui inclut toutes les finalités humaines et sociales de la vie économique, nous devons veiller à ce que, les conditions techniques du contrat étant réunies, soient également assurées les garanties juridiques de son exécution intégrale. Servir cet ordre commutatif, technique, personnel, ce n'est pas une concession faite *ad duritiam cordis* à la malice des temps, c'est le moyen ou du moins un des moyens rationnels établis pour servir les fins distributives, naturelles, sociales.

2° *Ce qui domine le contrat.* — Cependant, ces mêmes considérations supérieures qui affermissent dans sa légitime autorité l'aspect commutatif du contrat gouvernent de haut l'usage légitime de ce contrat. Tout d'abord, cela va de soi, un acte juridique, quand ce serait une constitution d'hypothèque ou l'acceptation d'un legs, est un acte humain que l'on ne peut isoler d'un contexte moral; à plus forte raison le contrat de travail, mettant en cause des valeurs et des intérêts

de si haute importance pour les contractants et pour la société, doit être conclu sous l'empire de fins humaines. individuelles et sociales et sous la direction d'une raison prudente. Que de vices : avidité, violence, mépris, négligence, paresse, astuce, risquent de corrompre de part et d'autre l'usage de ce magnifique instrument! Mais aussi que de vertus à pratiquer dans ce domaine! Ici interviendraient toutes les considérations, empruntées aux encycliques et largement exploitées par les commentateurs, exprimant la signification humaine, familiale, sociale, des réalités économiques, du travail, du salaire. Maniant de telles réalités, l'entrepreneur comme l'ouvrier doivent en connaître, en respecter et en promouvoir la finalité naturelle. Et, s'il est vrai que ces principes régulateurs d'action morale ne relèvent pas toujours ni nécessairement de la justice commutative, misérable serait le moraliste qui n'en comprendrait pas la rigueur en honnêteté naturelle.

Rien n'empêche, du reste, tout appelle au contraire, en cette matière si importante pour la société, une réglementation juridique. Le *condictum privatum* des parties est capable d'instituer entre elles du droit positif; le *condictum publicum* à son tour interviendra et ses déterminations positives, sous forme de coutumes locales, d'usages commerciaux ou professionnels, de règles corporatives, de règlements et de lois politiques, constituent et prononcent du juste authentique, du droit. Ainsi les mesures que leur prudence et leur bonne volonté inspiraient aux patrons et ouvriers honnêtes peuvent se voir formuler en règles légales; dès lors le droit s'enrichit sans que la morale y perde rien et telle règle vertueuse, que l'honnêteté, la charité, l'équité recommandaient jusque-là, devient en outre, désormais, règle de justice commutative. Il nous paraît que c'est le sort de nombreuses institutions protectrices et régulatrices du salaire et sans doute faut-il expliquer ainsi le développement juridique connu sous le nom de législation sociale ou droit ouvrier. Désormais, en vertu du pacte public, coutumier ou légal, la justice impose dans la conclusion du contrat de travail la garantie d'un minimum vital, d'un aménagement familial, qu'elle n'imposait pas autrefois.

Sans prétendre jouer les prophètes, nous nous rangeons volontiers à l'opinion de bons esprits qui discernent dans l'histoire récente du salariat des signes d'apaisement et d'équilibre juridique. Il se forme incontestablement une *estimation commune*, plus souple mais aussi certaine que l'ancienne, qui détermine publiquement ou corporativement les conditions du travail et les taux de salaire qui conviennent *normalement*. Il se forme aussi tout un ensemble complexe d'institutions, qui débordent largement la technique du salaire, même si leur mise en œuvre se déclenche à l'occasion du contrat de travail, et qui reconstituent pièce à pièce, au profit de l'ouvrier, un cadre de vie sociale et un domaine économique. Ainsi peu à peu s'allègent, par la détermination légale et coutumière, les responsabilités d'un patronat soucieux, certes, de ses devoirs d'humanité mais depuis trop longtemps incapable d'en mesurer exactement l'étendue et la rigueur. Ainsi s'estompe et finira sans doute par disparaître la condition de pur salarié, car les appellations peuvent subsister mais la réalité sociale du travailleur s'est profondément transformée depuis qu'autour du salaire proprement dit se groupent progressivement ces « éléments empruntés au contrat de société » souhaités par l'encyclique *Quadragesimo anno*, avec l'ensemble de garanties, d'assurances, de droits, d'initiatives et de libertés que cela implique.

Les encycliques *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno;* Antoine, *Cours d'économie sociale*, Paris, 1921; Valère Fallon, *Principes d'économie sociale*, 5e éd., 1935; Garriguet, *Régime du travail*, 2 vol., Paris, 1908-1909; Gide, *Cours d'économie politique;* Léon Grégoire (G. Goyau), *Le pape, les catholiques et la question sociale*, Paris, 1893; Johannes Haessle, *Le travail*, Paris, 1933; Albert Muller, *Notes d'économie politique*, Ire série, Action populaire, 1933; Planiol, *Traité élémentaire de droit civil*, t. II; G.-C. Rutten, *La doctrine sociale de l'Église*, édit. du Cerf (1932); Ryan, *Salaire et droit à l'existence*, Paris, 1910; Schwalm, *Leçons de philosophie sociale*, 2 vol., Paris, 1910-1911; P. Six, art. *Salaire et salariat*, dans le *Dictionn. pratique des connaissances religieuses*, t. VI, col. 181-187; de T'serclaes, *Le pape Léon XIII*, 3 vol., Paris-Lille, 1894-1906; Max Turmann, *Le développement du catholicisme social depuis l'encyclique Rerum novarum*, Paris, 1900.

J. Tonneau.

SALAMANCA Alex. Hurtado, frère mineur espagnol du XVIe siècle. — Originaire de Zamora, il appartint à la province franciscaine de Saint-Jacques et publia : *Dialogi tres de Christi Domini republica*, Salamanque, 1528, in-4°; *ibid.*, ou Lyon, 1558 et 1616; *De optimo genere concionandi*, écrit en 1571 et ms. muni des approbations requises pour l'impression; *De querela pacis*, rédigé en 1574, ms. approuvé par les censeurs; *De assertione monachismi liber duci Alvano dicatus*, composé en 1569, ms. prêt pour la publication. Du temps de Jean de Saint-Antoine, O. F. M., les trois derniers ouvrages inédits étaient conservés dans la bibliothèque du couvent royal de Saint-François à Salamanque. Voir *Bibliotheca universa franciscana*, t. III, Madrid, 1733, Appendice.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 11; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 23-24; L. Ferraris, O. F. M., *Prompta bibliotheca*, t. VIII Paris, 1865, col. 685.

A. Teetaert.

SALAMANQUE (Grégoire de) (LEDESMA), frère mineur capucin espagnol du XVIIe siècle. — Né à Salamanque, probablement vers 1620, il revêtit l'habit capucin, dans la même ville le 12 mars 1638, y fit profession en mars 1639 et fut ordonné prêtre en 1647. La date de sa mort nous est inconnue. Nous savons toutefois qu'en 1681 il était vicaire du couvent de Saint-Antoine. C'est la dernière fois que nous l'ayons rencontré dans les statistiques de la province de Castille, à laquelle il appartint et dans laquelle il exerça la charge de gardien et de vicaire. Il est l'auteur de *Florum totius theologiæ practicæ tum sacramentalis tum moralis R. P. Eligii Bassæi, ord. min. capuccinorum, prov. gallo-belgicæ, compendium, hoc est, Summa summæ ex summario et supplemento quæstionum stylo claborata ac coordinata juxta postremam editionem Lugdunensem*, Lyon, 1678, in-4°, 612 p.; *Summa omnium operum P. Leandri de SS. Sacramento, ord. discalceatorum SS. Trinitatis, alphabetice dispositum*, Lyon, 1672, in-fol., dans laquelle le P. Grégoire a rassemblé et disposé d'après l'ordre alphabétique toutes les données se rapportant à la théologie morale, dispersées dans les œuvres du trinitaire Léandre du Très-Saint-Sacrement; *Compendio de las cuestiones selectas y exposición de la regla de N. P. S. Francisco por el R. P. Leandro de Murcia*, Alcala de Henares, 1666, in-8°, 643 p. et 34 p. non numérotées ; *Imagen de la virgen Madre, Señora nuestra, ideada en su santisimo nombre.*

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 112-113; Martin de Torrecilla, O. M. Cap., *Apologema, espejo y excelencias de la ser. religión de men. capuchinos*, Turin, 1673, n. 746, p. 217; J.-H. Sbaralea-St. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 237-238; Bonaventure de Ciudad-Rodrigo, O. M. Cap., *Estadística general de los fr. men. capuchinos de la prov. de Castilla*, Salamanque, 1910, n. 331, p. 13 v° et 161 v°; *Erario divino de la sagr. religion de los fr. men. capuchinos en la prov. de Castilla*, IIIe partie, *Capitulos provinciales, 1614-1835*, Salamanque, 1909, p. 62, 68, 71, 88; André de Palazuelo, O. M. Cap., *Vitalidad seráfica*, Ire sér., Madrid, 1931, p. 230.

A. Teetaert.

SALAMANQUE (THÉOLOGIENS DE), en latin **Salmanticenses.** — Sous ce nom, sont communément désignés les auteurs d'un célèbre *Cours de théologie*, sorti au XVIIe siècle du collège théologique des carmes déchaussés de Salamanque. L'ampleur de l'ouvrage, la discussion détaillée qu'on y trouve des questions théologiques, la fidélité que professent les auteurs envers saint Thomas, comme aussi sans doute les mérites du style et de la composition, ont fait de ce *Cursus* un monument de la littérature théologique en même temps que l'une des sommes les plus notoires du thomisme. Du même collège sortit, de peu postérieur au précédent, un *Cours de théologie morale*, dont les auteurs ont droit aussi au titre de *Salmanticenses :* nous leur réserverons donc un paragraphe au terme de la présente notice, principalement consacrée au *Cours de théologie.* I. Les auteurs. II. L'ouvrage. III. La méthode. IV. La doctrine. V. Le *Cursus theologiæ moralis.*

I. LES AUTEURS. — Un collège des carmes déchaussés, issus de la réforme thérésienne, fut établi à Salamanque en 1581. La vie intellectuelle et les études avaient été instituées dans l'ordre dès le XIIIe siècle, peu après son établissement en Occident; au sein de la réforme, elles reçurent une impulsion nouvelle. La nécessité de se munir des ouvrages nécessaires, grâce auxquels fût aussi plus facilement assurée l'unité doctrinale, l'enseignement donné dans les collèges de l'ordre réformé, devait être au principe de la grande entreprise qui aboutira au *Cours de théologie*, tel que nous le connaissons.

Les étudiants en philosophie, établis à Alcala dès 1570, eurent bientôt leur manuel, que nous désignons sous le nom de *Complutenses,* et dont le titre complet est le suivant : *Collegium Complutense philosophicum, hoc est artium Cursus, sive Disputationes in Aristotelis dialecticam et philosophiam naturalem juxta angelici doctoris D. Thomæ doctrinam et ejus scholam, eidem communi magistro et florentissimæ scholæ dicatæ.* Les quatre premiers tomes en parurent à Alcala à partir de 1624. Le premier, qui traite de la logique, avait pour auteur le P. Michel de la Sainte-Trinité (1588-1661); les trois autres, sur la physique et le *De anima* d'Aristote, étaient dus au P. Antoine de la Mère de Dieu, qui sera le premier de nos *Salmanticenses.* Celui-ci, dès l'entrée du *Cours de théologie*, insistera beaucoup sur la connexion du nouvel ouvrage avec le *Cours* d'Alcala. Le succès fut notable, puisque douze éditions suivirent la première, jusqu'en 1668; les thomistes particulièrement louèrent un enseignement si fidèle à saint Thomas. Le *Cours* fut complété plus tard par l'adjonction d'une métaphysique, due à un carme réformé français, Blaise de la Conception (1603-1694); parue d'abord à Paris en 1640 et 1642, elle figura ensuite dans les éditions complètes de l'ouvrage comme t. V. La philosophie morale, du même auteur, publiée à Paris en 1647, manque en beaucoup d'éditions complètes, où elle devrait former les tomes VI et VII. Un abrégé remanié du *Cours* d'Alcala est dû à Jean de l'Annonciation, qui sera le troisième de nos *Salmanticenses;* il parut en cinq volumes à Lyon en 1669-1671, sous le titre : *Collegii Complutensis fr. discalceatorum B. M. de Monte Carmeli artium Cursus ad breviorem formam collectus et novo ordine atque faciliori stilo dispositus.*

Comme le précédent, le *Cours de théologie* sera un ouvrage collectif et anonyme. Ni le titre ni les *Imprimatur* ne trahissent rien des auteurs. Il ne semble pas que le public contemporain les ait connus. Selon l'Avertissement au lecteur, placé en tête de la seconde partie du *Traité de l'Incarnation* (cf. *infra*), Caramuel aurait, le premier, dévoilé le P. Antoine de la Mère de Dieu comme l'auteur des trois premiers tomes. Mais les attributions sont bien établies dans les documents historiographiques de la réforme carmélitaine et on ne les ignore plus aujourd'hui. Il est remarquable qu'un historien comme K. Werner ait encore déclaré en 1859 (dans son ouvrage : *Der heilige Thomas v. Aquino*, t. III, p. 145), que « les auteurs de la partie dogmatique (i. e. notre *Cursus theologicus*) du *Cursus Salmanticensium* ne sont pas connus ». Trois religieux principalement consacrèrent à tour de rôle leur activité à cet ouvrage, dont la composition s'étend sur près de trois quarts de siècle, de 1631 à 1701.

Antoine de la Mère de Dieu (1583-1637 ou 1587-1641) eut le mérite d'inaugurer le *Cours de théologie*, et de fixer la manière comme l'inspiration auxquelles prendront soin de se conformer ses successeurs. Le plan de tout l'ouvrage est aussi dès alors établi, et on ne peut qu'admirer la persévérance avec laquelle, sauf quelques changements peu importants, il devait être exécuté. A ce premier auteur on doit le traité *De Deo*, paru à Salamanque en 1631; le traité *De Trinitate*, paru en 1637; le traité *De angelis*, achevé dès alors mais paru en 1641. Le même aurait commencé aussi le traité *De peccato originali*, inséré plus tard dans le traité général *De vitiis et peccatis.*

Succéda au précédent, Dominique de Sainte-Thérèse (1606-1654). Il fit à Salamanque une carrière de vingt-quatre années. On lui doit les traités *De fine ultimo, De beatitudine, De voluntario, De bonitate et malitia actuum*, qui reçoivent l'*Imprimatur* en 1644, et le traité particulièrement volumineux *De vitiis et peccatis*, approuvé en 1655.

Jean de l'Annonciation (1633-1701), poursuivit l'entreprise avec les traités *De gratia, De justificatione, De merito*, qui terminent l'étude de la Ia-IIæ et les traités *De virtutibus theologicis* et *De statu religioso*, relatifs à la IIa-IIæ. Toute cette partie du *Cursus*, achevée dès 1676, parut en première édition à Lyon en 1679. Le même auteur écrivit le traité *De incarnatione*, approuvé en 1686 et 1688. Sans nous cacher la fatigue d'un si grand labeur, il estimait alors devoir en rester là, l'étude des sacrements revenant selon lui aux auteurs du *Cours de théologie morale*, qui s'en étaient en effet acquittés une vingtaine d'années auparavant (cf. *infra*). On attribue cependant au P. Jean de l'Annonciation les traités *De sacramentis in genere* et *De eucharistia*, prévus dans le plan primitif et jugés en définitive désirables pour l'heureux complément de l'étude de l'incarnation.

Restait le traité *De pænitentia*, auquel collaborèrent Antoine de Saint-Jean-Baptiste († 1699), Alphonse des Anges († 1724), François de Sainte-Anne († 1707). Ce dernier traité reçut l'*Imprimatur* en 1701.

La longue durée de cette entreprise non plus que la diversité des auteurs n'ont nui à l'unité de l'ouvrage. L'un des soins principaux des collaborateurs successifs fut en effet de se tenir strictement dans la ligne de leurs devanciers, et pour la doctrine et pour les procédés d'exposition. Il n'est pas jusqu'au style et à la latinité qui ne soient fort semblables d'un bout à l'autre du *Cursus.* « L'esprit d'équipe » peut enregistrer ici l'un de ses plus beaux succès.

On serait heureux de savoir comment travaillaient les maîtres que nous avons nommés. Il semble probable qu'ils furent aidés par leurs collègues et que le personnel complet, appliqué par les supérieurs à la composition de l'ouvrage, ait notablement dépassé le petit nombre des auteurs connus, qui demeurent d'ailleurs les auteurs principaux. Nous devinons aussi que la rédaction de ces sortes de manuels scolaires, d'un type une fois pour toutes défini, comporte une part importante de métier : nos *Salmanticenses* possédaient le leur admirablement, ce qui explique l'exécution en somme assez prompte d'une œuvre de cette envergure. L'Avertissement au lecteur que nous avons déjà cité nous apprend que les traités composant le *Cursus* ont

été d'abord dictés par les professeurs à leurs étudiants, ce qui était en effet la meilleure façon de mettre à l'épreuve un ouvrage destiné précisément à l'enseignement : d'où la nécessité, nous explique-t-on, d'en passer par bien des détours et de s'adapter à l'intelligence lente des débutants en théologie; d'où en somme la longueur du trajet parcouru, et que le premier auteur n'avait point prévue telle.

Les auteurs que nous avons nommés, en relation avec les maîtres de l'université de Salamanque, ont été connus de leur temps comme des théologiens du plus grand mérite. Leurs biographes les présentent au surplus comme des religieux exemplaires. Dominique de Sainte-Thérèse et Jean de l'Annonciation ont occupé dans leur ordre de hautes charges administratives.

On jugea bientôt nécessaire un abrégé de ce *Cours de théologie*. Il fut publié par les soins de Paul de la Conception († 1726).

II. L'ouvrage. — Le *Cursus* (ce mot fut choisi comme dénonçant une intention de brièveté et de célérité) se présente donc comme un ensemble de traités, groupés selon le plan de la *Somme théologique* de saint Thomas et compris sous ce titre général : *Collegii Salmanticensis fr. discalcealorum B. Mariæ de Monte Carmeli primitivæ observantiæ Cursus theologicus Summam theologicam D. Thomæ Doctoris Angelici complectens*. En réalité, certains des traités de la *Somme* ont été omis; de plus, à l'intérieur des traités retenus, on ne s'astreignit pas à développer également tous les éléments de la doctrine de saint Thomas. En cela, les *Salmanticenses* ont été soucieux de ne point faire double emploi avec le *Cours* d'Alcala, comme de ne retenir que les matières ordinairement enseignées dans les cours de théologie scolastique; ils s'excusent aussi de leurs omissions sur ce que les questions ou ne font pas difficulté ou appartiennent au *Cours de théologie morale*. L'ouvrage n'est donc pas proprement un commentaire de la *Somme théologique*, encore qu'il en recouvre de fait une grande partie.

Solennellement dédié à saint Thomas, le *Cursus* s'ouvre sur une *oratio exhortatoria*, où sont recensés, dans le style de circonstance, les titres de noblesse de la doctrine thomiste. En cours d'ouvrage, il ne paraîtra pas moins de huit dédicaces au même Docteur angélique, dont l'emphase ne doit point nous dissimuler la sincérité. Après un Avertissement au lecteur, où est signalée la connexion du nouveau *Cursus* avec celui d'Alcala, commence le corps de l'ouvrage. Il est annoncé comme devant se diviser en six tomes; en réalité, il en comprendra huit jusqu'au traité de l'incarnation, auxquels s'ajouteront les trois traités des sacrements, de l'eucharistie, de la pénitence : la cause en est le développement imprévu des traités, mais aussi, selon l'Avertissement déjà cité, la cupidité des imprimeurs et libraires, qui s'avisèrent de partager en plusieurs volumes ce qu'un seul aurait pu contenir, *majoris forte lucri gratia*. Les titres généraux cependant tels que les énonce le premier auteur, demeurent valides et marquent l'organisation doctrinale de l'ouvrage : il nous paraît donc utile de les reproduire, en indiquant les traités compris sous chacun d'eux, avec les questions correspondantes de la *Somme théologique*.

De Deo ut uno :
Tr. I. De principio individuationis substantiæ materialis et distinctionis pure individualis cujusvis entis. Iª, q. III.
Tr. II. De visione Dei. Q. XII.
Tr. III. De scientia Dei. Q. XIV.
Tr. IV. De voluntate Dei. Q. XIX.
Tr. V. De prædestinatione et reprobatione. Q. XXIII.

De Deo ut trino :
Tr. VI. De sacrosanctissimæ Trinitatis mysterio. Q. XXVII-XLIII.

De Deo ut causa efficienti creaturarum in particulari :
Tr. VII. De angelis. Q. L-LXIV, CVI-CVII.

De Deo ut ultimo fine creaturæ rationalis et beatitudinis illius :
Tr. VIII. De ultimo fine. Iª-IIæ, q. I.
Tr. IX. De beatitudine. Q. II-V.
Tr. X. De voluntario et involuntario. Q. VI-XVII.
Tr. XI. De bonitate et malitia humanorum actuum. Q. XVIII-XXI.
Tr. XII. De virtutibus. Q. LV-LXVII. (*A ce traité est adjoint un* Arbor prædicamentalis seu generalis divisio omnium virtutum usque ad infimas species, *avec une figure*).
Tr. XIII. De vitiis et peccatis. Q. LXXI-LXXXIX.
Tr. XIV. De gratia Dei. Q. CIX-CXII.
Tr. XV. De justificatione impii. Q. CXIII.
Tr. XVI. De merito. Q. CXIV.

De iis quibus ad Deum ultimum finem pervenitur vel ab eo receditur in particulari :
Tr. XVII. De fide. IIª-IIæ. Q. I-V; X-XII.
Tr. XVIII. De spe. Q. XVII-XXII.
Tr. XIX. De caritate. Q. XXIII-XXVI.
Tr. XX. De statu religioso. (*En 3 disputes, selon un plan indépendant de la* Somme théologique.)

De Salvatore, via ad cælestem patriam :
Tr. XXI. De incarnatione. IIIª. Q. I-XXVI.

De sacramentis, quæ sunt organa per quæ divina gratia a Christo in nos derivatur :
Tr. XXII. De sacramentis in communi. Q. LX-LXV.
Tr. XXIII. De eucharistia. Q. LXXIII-LXXXIII.
Tr. XXIV. De pœnitentia. Q. LXXXIV-XC (*est jointe l'étude de la contrition, de la confession, de la satisfaction*).

Mises à part les brèves annotations sur certains articles de saint Thomas, la grosse part de ces traités tient dans les *Disputationes*, où se trouvent débattus tout à l'aise les problèmes théologiques. Elles sont divisées en *dubia :* chacun de ceux-ci énonce une question, le plus souvent très restreinte, et dont il faut attentivement considérer les termes. Pour les cinq premiers traités, sont rapportées, après l'énoncé de la question, les opinions en cours, chacune étant munie de ses preuves, celles-ci développées selon l'appareil logique d'usage; après quoi, vient la solution adoptée, elle-même copieusement prouvée; suit la réfutation des opinions non retenues. Dès le traité VI, cette disposition a été modifiée, en vue d'alléger l'exposé. Est d'abord énoncée et défendue la solution adoptée; la sentence adverse ne vient qu'ensuite, munie de ses raisons et suivie de sa réfutation. Le style précis et volontiers abondant, d'une fort honnête latinité, est moins nerveux que celui de Cajétan, plus poli que celui de Jean de Saint-Thomas.

Les treize premiers traités parurent en édition originale à Salamanque à partir de 1631. Augmentés des traités XIV à XXI, ils furent réédités à Lyon en 10 tomes, les huit premiers datés de 1679, les t. IX et X (traité de l'incarnation) respectivement de 1687 et 1691 (le dernier tome daté de Cologne). Cette édition contient les différentes dédicaces à saint Thomas et quelques Avertissements au lecteur, précieux pour l'histoire de l'ouvrage (nous avons utilisé ci-dessus celle qu'on trouve en tête du t. X). On signale d'autres éditions anciennes à Madrid et à Venise. Au XIXᵉ siècle, fut entreprise une réédition devenue courante en 20 volumes in-8°, chez V. Palmé, Paris *et alibi*, 1870-1883; la distribution originale de l'ouvrage n'y est point mise en valeur.

III. La méthode. — 1° *Le genre théologique.* — Les auteurs de notre *Cursus* insistent volontiers sur ce que leur ouvrage appartient à la théologie *scolastique*. Ils entendent par là un genre théologique déterminé, nommé aussi théologie spéculative : l'objet en est de débattre les questions selon la méthode rationnelle la plus rigoureuse, en vue de pousser aussi loin que possible

la connaissance à quoi elles prêtent. Le texte suivant, relatif à l'étude des sacrements, serait applicable à toutes les matières de ce *Cours* : ... *At mentem, sicut diximus, et præcipuum studium in eo ponere curabimus, ut difficultates mere scholasticas extricemus, assignando metaphysice sacramentorum essentiam, constitutionem, vires, effectus, causas, subjecta et reliqua quæ ejusmodi notitiam speculativam concernunt et per se ad institutum nostrum spectant* (tr. XXII, *Proœm.*). En cela, le genre scolastique se distingue du *dogmatique*, où l'on établit la vérité de la doctrine de foi contre les hérésies : s'y appliquent les théologiens qu'on nomme controversistes. On peut rattacher à ce dernier objet ce que nos *Salmanticenses* appellent encore la théologie *expositive* ou *historique*, dont ils voient un exemple dans les q. XXVII-LIX de la IIIa, omises, pour cette raison, en leur traité de l'incarnation. De même la scolastique est distinguée de la théologie *morale*, traitée par les *magistri casuum conscientiæ*, et toute tournée à la solution des difficultés de conscience ou, s'il s'agit des sacrements, à leur administration et à leur réception. De la dogmatique, nos théologiens entendent ne retenir que les données nécessaires à l'introduction des disputes scolastiques; de la morale, ce qui leur paraîtra nécessaire à la clarté de leur propre exposé (tr. XXII, *Proœm.* Cf. *Proœm. et partitio totius operis*, en tête de l'ouvrage, n. 10).

Un tel dessein et les partis méthodologiques qu'il suppose ne vont pas sans conséquences. On peut penser en effet que la théologie scolastique ainsi entendue ne se tient pas autant qu'il serait souhaitable sous l'influence des données de la foi et qu'elle risque de tourner en une sorte de philosophie appliquée à des problèmes spéciaux. Il est remarquable que la question première de la *Somme*, sur la nature de la théologie, est omise en ce *Cursus theologicus*, pour la raison, nous dit-on, que les doctrines en cause sont suffisamment éclairées par ce qu'ont dit les *Complutenses* en l'une des disputes de leur logique (*loc. ult. cit.*, n. 3) : mais on ne considérait point, en cette logique, les rapports de la théologie avec la foi (relever cependant quelques notations sur l'ordre des savoirs dans l'*Arbor præd. virtutum*, à propos des vertus intellectuelles). Le renvoi fréquent au cours d'Alcala révèle des auteurs peu sensibles au traitement proprement théologique de certains problèmes intéressant aussi le philosophe, comme celui de l'existence de Dieu, omis dans leur *De Deo uno*. En revanche, ils ne se font point scrupule d'inaugurer un *Cours de théologie* sur une dispute qu'on aurait cru philosophique entre toutes, celle du principe d'individuation et, cette fois, pour la raison que le collège d'Alcala, *ob justas causas et ut brevitati consuleret*, l'a délibérément omise. De la philosophie à la théologie, Antoine de la Mère de Dieu semble ainsi passer le plus naturellement du monde. Ne dit-il pas que le cours de philosophie est la préparation du cours de théologie, celui-ci le « complément » et la « forme » du premier?

Ce n'est pas, bien entendu, que nos auteurs ignorent ou méconnaissent la dépendance de la théologie par rapport à la foi et aux organes de la foi. Ils invoquent dans leur argumentation les preuves positives tirées des documents inspirés ou ecclésiastiques. Ils institueront même une recherche spéciale pour savoir, par exemple, ce qu'ont pensé les Pères de la possibilité de voir Dieu par essence (car Vasquez prétendait qu'ils l'avaient niée). Ce n'est pas non plus qu'ils s'exagèrent l'efficacité des raisons auxquelles se prêtent les mystères de la foi, soit l'analogie de la nature intellectuelle invoquée en faveur de la génération d'un Verbe en Dieu (une belle déclaration en ce sens, tr. VI, disp. I, n. 16). Mais on ne peut s'empêcher d'observer chez eux la prédominance des raisons sur les données. Celles-ci assurent un départ, après quoi le raisonnement bat son plein. La pointe de l'effort n'est pas de pénétrer aussi avant que possible dans la pensée chrétienne, en un contact permanent avec les principes de la doctrine théologique; mais, sur les données une fois reçues, de raisonner et « disputer ». Ils sont plus subtils que savoureux. Ils ne prennent pas le temps de nous rendre sensibles à la beauté de la pensée chrétienne ni aux réalités qu'elle engage : tout de suite, et jusqu'au bout, ils spéculent. D'où la multiplication et le raffinement de ces questions, où la foi est sûrement incompétente, où la seule philosophie peut résoudre ce qu'aussi bien la seule philosophie avait demandé. D'où l'énorme développement dialectique et le soin de se frayer une voie parmi les opinions théologiques en circulation. D'où la part considérable de la réfutation en ces discours : et comme nos auteurs qualifient en général avec bienveillance les opinions mêmes qu'ils refusent, ils n'ont guère contribué à désencombrer la théologie. Une telle méthode s'avère capable de multiplier à l'infini les moindres thèmes : entre toutes les raisons qui expliquent la longueur décourageante de l'ouvrage, celle-là n'est pas la moindre, et l'on voit qu'elle tient au fond même des choses. En somme, nous touchons ici, dans l'histoire de la science théologique, au degré extrême d'élaboration rationnelle et d'amplification, tel qu'on n'ose plus espérer, tel qu'on ne doit point souhaiter qu'il soit jamais dépassé. Dans son genre, le *Cursus* de Salamanque est un modèle achevé. Mais n'y voyons pas un chef-d'œuvre de la théologie. Ses auteurs sont indubitablement des maîtres et, comme on dit volontiers, de grands théologiens, conduisant leur pensée avec une sûreté admirable. On peut bien estimer avec cela qu'ils ont tout fait pour que cette haute sagesse dont ils avaient la charge soit devenue une redoutable spécialité. N'est-ce pas la raison pourquoi un tel ouvrage demeure un livre fermé, que les théologiens eux-mêmes se contentent de consulter à l'occasion? Écrit pour l'école, il n'en est guère sorti. On peut rêver pour la science théologique d'une autre fortune.

N'est pas non plus sans inconvénients la séparation de la scolastique et de la morale. Les *Salmanticenses* n'en sont point les auteurs, certes, non plus que de l'attitude théologique dont nous venons de parler : mais leur ouvrage, et grâce à sa perfection même, nous paraît justement être l'exemplaire excellent d'un certain état de la théologie, telle que l'a faite l'histoire. Sous le genre scolastique entrent donc des matières qu'un saint Thomas avait traitées comme étant d'intérêt moral. C'est dire qu'on les soumet à la dispute, en vue d'une connaissance savante, tout comme les matières vraiment spéculatives de la théologie. Tandis que les objets livrés à la théologie morale seront soumis au traitement casuistique, selon les méthodes préférées du temps. La véritable science morale fait les frais de cette séparation. D'une part, les grands principes animateurs de la vie chrétienne n'obtiennent guère d'effet sur l'action; d'autre part l'étude de l'action se réduit à celle des cas, tels que le confesseur est appelé à les résoudre. Des usages et des commodités d'enseignement prévalent sur l'ordonnance authentique de la doctrine. Et c'est pourquoi la IIa-IIæ est si peu exploitée dans ce volumineux *Cursus*.

2° *La fidélité à saint Thomas.* — Le thomisme de nos théologiens appelle à son tour quelques remarques. Ils professent pour saint Thomas une admiration et une fidélité dont témoignent leur doctrine et non pas seulement leurs dédicaces. Leur ouvrage représente une connaissance étendue de ses écrits et l'assidue méditation de sa pensée. En cela ils suivaient, en même temps qu'une inclination personnelle, les directives précises des autorités religieuses du Carmel réformé. Le milieu général de Salamanque, comme l'éclat jeté par les

théologiens dominicains sur les principales chaires de cette université depuis Vittoria, n'ont pu que soutenir leur résolution de s'attacher avant tout au Docteur angélique (la formule du serment décrété par l'université de Salamanque le 7 juin 1627 pour les professeurs de théologie scolastique est reproduite dans le *Cursus*, tr. XIV, disp. I, n. 269. Basile Ponce, professeur à Salamanque, avait publié un écrit pour la défense de ce serment, que certains critiquaient, 3e éd., Douai, 1634). On comprend donc l'enthousiasme et l'émerveillement qu'éprouvèrent les théologiens thomistes à l'apparition de l'ouvrage, en un siècle surtout où ils avaient à soutenir le combat contre tant d'adversaires. Jean de Saint-Thomas ne manqua pas de décerner quelques lignes d'éloge, dès 1635, dans la Préface de la IVe partie de sa *Philosophia naturalis*, aux *Complutenses* et aux *Salmanticenses*; Gonet voulut dédier son *Clypeus* à sainte Thérèse comme les *Salmanticenses* avaient dédié leur *Cursus* à saint Thomas, en signe d'une reconnaissance que l'on sent très sincère; de même le couvent dominicain de Toulouse se mit en devoir d'écrire aux auteurs une lettre chaleureuse où est loué leur zèle de la cause thomiste. Il est sûr que les disciples de saint Thomas n'eurent pas de plus fidèles alliés.

Avec cela, n'attendons pas de nos auteurs une interprétation historique du maître. Nous voulons dire qu'ils ne sont pas curieux du sens original de la doctrine, retrouvée dans les intentions et l'esprit qui l'animent. Déjà leurs omissions de traités ou de questions, comme leur façon de distribuer la matière théologique dans les différents genres que nous avons dits, sont sur ce point significatifs. Car, chez un saint Thomas, l'ordre de la doctrine n'est pas indifférent à la doctrine même. De certaines insistances, un certain équilibre des matières, des allusions le plus souvent discrètes y sont des circonstances non négligeables. A l'intérieur des traités qu'ils conservent, les *Salmanticenses* respectent l'ordre des questions, et ils expliquent même qu'il est convenable de les étudier en cette suite : mais la raison d'être de telle recherche, une reconstruction de la doctrine par le dedans, telle qu'y avait procédé saint Thomas lui-même, il ne faut pas le leur demander. De même leur argumentation, faite de raisons accumulées, prises d'ici et de là, n'entend point reproduire le mouvement de pensée du Docteur angélique. A plus forte raison, ne s'intéressent-ils pas à la genèse, parfois laborieuse, de ces doctrines qu'ils enregistrent toutes faites. Un Cajétan se montrait attentif aux changements observables d'un ouvrage à l'autre de saint Thomas : quand il les leur signale, leur tendance est plutôt de faire valoir une interprétation des textes où soit sauvegardée l'uniformité de la pensée (exemple tr. XIV, disp. II, n. 162). D'un mot, ils ne retournent pas à l'Ange de l'École, ils le continuent. Et l'interprétation qu'ils en donnent se trouve, du coup, conditionnée par tout ce que le temps et la nécessité même d'en défendre le dépôt ont introduit d'inauthentique en une telle doctrine. Il ne sera pas difficile d'en fournir des exemples tout à l'heure. L'un des effets de cette méthode est qu'on nous livre des solutions thomistes pour des questions qui ne le sont pas toujours. On verra donc dans le célèbre *Cours* de Salamanque un témoin de l'état du thomisme au XVIIe siècle; mais on se gardera de penser qu'il puisse suppléer la lecture de saint Thomas lui-même.

3° *Théologie et humanisme.* — Un trait spécial de leur méthode est propre à nous découvrir une certaine position historique de nos théologiens, nous voulons dire leur rapport au mouvement humaniste, dont ils sont d'ailleurs tributaires, comme leur style en fait foi. En tête de chaque traité, ils ont soin d'instituer une étude du mot même qui le désigne. Ils recensent à cette occasion toutes les significations auxquelles il prête, illustrées de citations profanes et chrétiennes. Conduite avec intelligence, cette méthode peut dépasser l'érudition plus ou moins conventionnelle et faire entrer dans le vif des choses. De fait, sur deux cas au moins, nous voyons nos auteurs s'animer. Le mot d'*incarnatio* n'est pas dans la langue latine. Cornelius Agrippa en avait pris argument pour déclarer vaine toute étude du Christ : d'où cette invective que l'on sera peut-être curieux de lire :

Sed hi homines sunt grammatici, superbi, verbosi, et qui in rebus sanctis ineptius præ cunctis solent delirare, dum omnia verborum ferulæ conantur submittere. Quinimmo quo mysteria sacra minus percipiunt, verborum aucupio detenti, eo magis impii sunt et audaces ut gravia aliorum studia parvifaciant et spernant : quod experimento constat in ipso Agrippa, Valla, Erasmo, Revelino, Petro de Valle Clausa aliisque grammaticis, prodromis hæreticorum et factoribus. Qui (ut objectam simul dispellamus calumniam) Lactantio, Cypriano et Hieronymo, vel in ipsa latinitate, qua superbiunt, comparati, pigmaei erant : et tamen hi Patres non semel *Incarnationis* vocabulo usi sunt. Tr. XXI, *Proœm.*, n. 2.

Nos théologiens retrouvent Érasme et Valla, en compagnie cette fois de Théodore de Bèze, à propos du mot de *pænitentia*. Ils ne montrent pas moins d'humeur que dans le premier texte :

Hinc quam laudem nanciscantur Laurentius Valla et Erasmus, duo Lutheri et lutheranæ fæcis aliorumque ejusdem farraginis vexillarii ac præcursores, facile constat. Obtendunt itaque hi duo obcæcatissimi in pænitentiam testes et infestissimi hostes (a quibus didicisse profitetur Lutherus eam placidam et delicatam pænitentiæ significationem toties catholicis obstrusam et pro nostris hæretice proclamatam), eam non a *pœnæ tenentia* vel *punientia* originem trahere vel ethyma sumere; sed a *pone* et *tenere*, quasi reincidat *pænitere* cum eo quod est *posterius consilium tenere*, etc.

Pour conclure comme ceci :

Unde Laurentii Valla, Erasmi, Bezæ et similium gannitus contemnendi sunt et pro næniis ac nugis habendi. Tr. XXIV, *Proœm.*, n. 3.

Voilà donc l'humanisme et ses méthodes philologiques éconduits sans ménagements des écoles de théologie. N'aurait-on pu souhaiter cependant quelque influence plus heureuse sur les théologiens d'un mouvement si favorable à l'affinement du sens historique comme à une perception renouvelée des textes originaux?

IV. La doctrine. — Le *Cursus* de Salamanque reproduit le plus souvent les thèses reçues dans l'école thomiste du temps. Il est inévitable cependant que, sur certains points, des divergences subsistent à l'intérieur même de l'école, comme il est probable que des opinions soient défendues par nos théologiens qui ne peuvent réellement s'autoriser de saint Thomas. On ne remue pas une telle matière sans trahir ici ou là quelque originalité. Nous présentons ci-dessous quelques thèses caractéristiques des *Salmanticenses*, dont quelques-unes ont été déjà signalées; on ajoutera sans doute encore à la liste ainsi établie. Il est remarquable que ces thèses se laissent difficilement ramener à des principes constants, ni davantage à des influences préférées. Elles offrent plutôt de ce point de vue une grande diversité et qui témoigne d'une relative indépendance chez nos théologiens.

1° *Sur le constitutif formel de la déité* (tr. III, disp. IV, édit. Palmé, t. I, p. 403-429). — Type de question disputée entre thomistes mais non posée par saint Thomas. Les *Salmanticenses* tiennent avec Jean de Saint-Thomas, comme constitutif de l'essence et nature divine, pour l'*intelligere* subsistant, de préférence à l'aséité. Cf. *Études carmélitaines*, t. XX, 1re part. (avril 1935), p. 128-130. Sur cette position de

Jean de Saint-Thomas, voir son art. ci-dessus, t. VIII, col. 808.

2° *Sur le révélé virtuel et sa définibilité comme objet de foi théologale* (tr. XVII, disp. I, n. 124-153, t. XI, p. 58-71; cf. F. Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique*, t. I, Fribourg, 1924, p. 87-94). — Ils nient (n. 124) que le révélé virtuel soit jamais objet de foi : il ne peut être que conclusion théologique. C'est qu'ils ont entendu la virtualité révélée dans le sens de Suarez et de de Lugo, comme s'il y avait ici, ainsi que dans l'ordre de la causalité naturelle, une cause et un effet réellement distincts, au lieu d'adopter la notion traditionnelle d'un virtuel implicite. D'où pour eux cette difficulté, que l'Église a souvent défini comme de foi des vérités non formellement révélées dans l'Écriture. Suarez et de Lugo n'avaient osé révoquer un tel fait en doute; et ils tentaient de l'expliquer, sans préjudice de leur conclusion principale. A bon droit, nos théologiens refusent leurs explications. Mais ils sont par là conduits à la position nouvelle et audacieuse de nier le fait qu'on leur oppose : « Ils tranchent d'un coup le nœud gordien et, par un solennel *nego majorem*, ils font table rase de l'histoire et nient que l'Église ait jamais défini aucune vérité virtuellement révélée, aucune conclusion théologique proprement dite. » Marín-Sola, *op. cit.*, p. 88-89; cf. *Salm.*, *loc. cit.*, n. 146. « Jamais aucun théologien antérieur à Molina, qu'il appartînt au camp thomiste ou à toute autre école, n'avait osé lancer ce *nego majorem* des théologiens de Salamanque; complète négation de tout ce que nous apprend l'histoire des dogmes et de tout ce qu'admettent unanimement les théologiens jusqu'à la fin du XVIe siècle. » (*Ibid.*, p. 89.) On notera toutefois qu'une position comme celle du P. Schultes sur le problème de l'évolution des dogmes emporterait une appréciation moins défavorable de cette intervention des *Salmanticenses*. Cf. *Rev. des sciences phil. et théol.*, t. XIV, 1925, p. 286-302.

3° *Sur le désir naturel de voir l'essence divine* (tr. II, disp. V, dub. III-V, t. I, p. 103-118; tr. IX, disp. VI, n. 6-10, t. V, p. 377-380). — Ils se situent dans la tradition thomiste de leur temps, quitte à rendre moins fidèlement ce que l'on tend aujourd'hui à considérer comme la position authentique de saint Thomas. A partir d'une indication de Bañez, ils ont été cependant les premiers, semble-t-il, à dégager la question de la démonstrabilité de la vision de Dieu comme possible à l'intellect créé; mais pour dire que par la lumière naturelle, prise en soi et précisément, on ne peut évidemment connaître ni démontrer que la vision de Dieu par essence soit possible à l'intellect créé. Tr. II, disp. V, n. 39. Ils ajoutent qu'il n'y a pas dans la créature intellectuelle d'appétit inné de la vision divine, considéré comme poids et inclination de nature, sans une connaissance préalable se référant à Dieu clairement et quidditativement vu, soit en tant qu'il est Trine et Un, soit en tant qu'il est Un et selon les prédicats convenant à la cause première. *Ibid.*, n. 60. Le désir naturel dont parle saint Thomas, inspiré par la vue des effets naturels de Dieu, est inefficace et conditionné; le saint Docteur l'appelle néanmoins un désir naturel ou nécessaire quant à sa spécification, non parce qu'il est tel absolument parlant, et donc qu'il posséderait toujours cette nécessité comme la possède le désir de la béatitude en général, mais parce qu'il est naturel et nécessaire *ut in pluribus :* de même, toutes proportions gardées, que l'appétit de la vie, de la science, de l'intégrité corporelle et choses semblables, qui n'est point un appétit naturel et nécessaire *ut semper*, mais *ut in pluribus*.

4° *Sur le mode de l'habitation ou présence de Dieu dans l'âme des justes* (tr. VI, disp. XIX, dub. V, t. III, p. 752-761. Cf. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, Paris, 1927, p. 35 sq.). A l'imitation de Suarez, de qui ils accentuent la position originale (au rebours de celle de Vasquez), les *Salmanticenses* entreprennent d'expliquer la présence de Dieu en l'âme des justes à partir des seules exigences de la charité, sans faire nullement intervenir la considération de la présence d'immensité. En quoi ils ne sont pas fidèles à saint Thomas, pour qui la présence d'immensité de Dieu auteur de la grâce donne son fondement à la présence spéciale et objective qui s'établit en l'âme du juste. Et, dans leur argumentation, ils commettent notamment la faute de juger des conditions de la charité sur la terre d'après la charité du ciel, au nom de l'identité spécifique de l'une et de l'autre : comme si l'objet spécificateur d'un habitus ne se spécifiait que selon une présence substantielle au sujet. Un théologien comme le P. Froget, à la suite de Billuart, dépend de cette opinion de Suarez et des *Salmanticenses*.

5° *Sur la grâce* (tr. XIV, t. IX-X, avec les passages s'y rapportant dans les autres traités). — En cette matière controversée entre toutes, nos théologiens observent la position communément reconnue comme celle du thomisme dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Elle se tient entre le molinisme d'une part, les augustinismes immodérés de l'autre. Saint Augustin et saint Thomas sont les deux maîtres déclarés de leur doctrine. Certaines de leurs thèses néanmoins valent comme des positions de lutte, plutôt qu'elles ne représentent l'enseignement exact de saint Thomas.

1. Absolument parlant, l'homme tombé peut aimer Dieu par-dessus toute chose par les seules forces de sa nature; quoique pour aimer Dieu ainsi, de puissance conséquente, c'est-à-dire pour y parvenir pratiquement, en dépit de tous les obstacles, la grâce soit nécessaire. Disp. III, n. 129. Comparer avec saint Thomas, I^a-II^æ, q. CIX, a. 3.

2. Il y a de fait une grâce actuelle intérieure vraiment suffisante aux actes surnaturels, et qui est très souvent séparée de l'efficace. Selon la providence et dans l'état actuel, Dieu prépare et offre à tous les hommes les secours nécessaires au salut; il les confère effectivement, et c'est pourquoi il n'est point d'homme en possession de la raison chez qui aucun secours surnaturel ne soit reçu. Disp. VI, n. 5, 43, 61. Théologie qu'il faudrait confronter soigneusement avec celle de saint Thomas. Sur la distribution des grâces suffisantes, les *Salmanticenses*, quoique très fermes en leur sens, reconnaissent comme fort probable, assez commune entre les théologiens et appuyée par des arguments assez difficiles, l'opinion contraire à celle qu'ils soutiennent. En s'en séparant, et en critiquant notamment un thomiste comme Gonet, qui limitait encore la distribution des grâces suffisantes, ils témoignent être préoccupés de soustraire le thomisme à toute suspicion de jansénisme. Il a été signalé plus haut, art. INFIDÈLES *(Salut des)*, t. VII, col. 1843-1845, que nos théologiens entendent bien, sous la grâce suffisante, un secours surnaturel *quoad substantiam*, ce qui les conduit à admettre la distinction d'une foi surnaturelle au sens strict et au sens large, dont la première idée viendrait de Ripalda.

3. De cette théologie de la grâce suffisante, on est donc amené à rapprocher l'une des thèses qu'ils professent en matière de salut des infidèles. Ils disent en effet que, si la foi explicite au Christ, après la promulgation de l'Évangile, est de soi nécessaire au salut, par accident cependant il peut arriver, même après la promulgation de l'Évangile, que l'on soit sauvé sans une telle foi. Sur ce point encore, ils sont opposés à Gonet, mais aussi à Jean de Saint-Thomas; et l'on doit avouer que leur argumentation est faible. Tr. XVII, disp. VI, n. 77.

4. En revanche, en matière de réprobation (dans un traité antérieur), ils tiennent, avec Jean de Saint-Thomas cette fois et Gonet, comme aussi Contenson, pour une réprobation comme refus positif du royaume, sans que cette exclusion ait raison de peine, mais seulement de dénégation d'un bienfait non dû; auquel cas elle n'a point de cause du côté des réprouvés, mais Dieu entend les exclure du royaume avant toute prévision de leurs péchés ou, si l'on veut, indépendamment de leur prévision et sans que les péchés soient la cause d'une telle volonté. Tr. IV, disp. VIII, n. 21. Cette position, qui semble avoir été commune, fut plus tard délaissée en faveur d'une idée jugée moins rigoureuse de la réprobation : cf. l'art. Prédestination, t. xii, col. 2986.

Il ne manque pas, dans les exposés des *Salmanticenses* relatifs à la grâce ou aux matières connexes, d'informations précieuses à l'historien de la théologie. Nos auteurs méritent à ce titre d'être consultés, compte tenu, bien entendu, de leurs préférences doctrinales. Ainsi, dans la disp. X, du tr. III, l'une des trois disputes qu'ils consacrent à démontrer l'impossibilité de la science moyenne, ils s'étendent longuement sur les débats menés dans les congrégations *De auxiliis* sur la question de savoir si la science moyenne est dans saint Augustin; ils rapportent à ce sujet un témoignage très net, qui peut être versé au dossier de l'affaire (n. 69; dans l'éd. Palmé, corriger vers la fin *falsum* en *fassum*). Voir aussi *ibid.*, les n. 92 et 130, au tr. XIV, disp. I, n. 251. Ils revendiquent très énergiquement comme n'étant pas nouvelle mais traditionnelle dans l'école thomiste, la doctrine de Bañez des prédéfinitions divines absolues et de soi efficaces. Tr. III, n. 122-124. On trouvera dans leur tr. XIV, disp. VI, c. vi, une liste des ouvrages parus sur la grâce, nonobstant les décrets pontificaux de 1611, 1625, 1641; avec une longue et prudente discussion sur la valeur actuelle de ces décrets et le droit que conservent les théologiens catholiques de traiter les matières *de auxiliis* : intéressant témoignage de la situation où se sentaient les théologiens et des précautions qu'ils estimaient devoir prendre.

6° *Sur le mérite* (tr. XVI, disp. IV, t. x, p. 717-778). — Les *Salmanticenses* ont une doctrine originale sur les rapports du mérite avec la charité. D'une part, ils tiennent que, dans les actes impérés par la charité, il y a un mérite distinct de celui qu'on trouve dans les actes mêmes de charité : avec Suarez et contre Bañez. N. 22. De même, s'ils déclarent, n. 27, que la raison formelle et principale de l'accroissement du mérite consiste dans la charité, en sorte qu'un acte ne peut devenir plus méritoire s'il ne croît de quelque façon dans la charité, cependant ils estiment, n. 33, que toute bonté morale advenant à nos actes d'ailleurs que de la charité augmente le mérite par rapport même à la récompense essentielle, quoique non au titre de cause formelle, comme fait la charité, mais plutôt au titre de cause matérielle : en sorte que, dans tout acte méritoire, il y a autant de degrés de mérite par rapport à la récompense essentielle que cet acte a de degrés de bonté morale, d'où que vienne celle-ci. Ils entendent donc que, la charité restant égale, le mérite peut grandir : car la bonté morale multipliée fait que, par cette même charité, l'acte sera davantage informé. Ici encore ils sont avec Suarez contre Bañez. A juste raison, on a de nos jours combattu cette opinion : J.-E. Van Roey, *De virtute caritatis quæstiones selectæ*, Malines, 1929, p. 201-204; on doit néanmoins remarquer qu'elle n'est point solidaire de la doctrine, défendue par nos théologiens, mais cette fois à juste raison, d'une participation intrinsèque de la charité dans les vertus infuses. Cf. *Bulletin thomiste*, t. iii, 1930-1933, p. 82.

D'autre part, ils admettent l'influence de la charité sur l'acte méritoire par le seul effet de l'habitus de charité, et sans qu'aucun acte de cette vertu ait été encore émis; ils avouent cependant que l'opinion contraire est assez probable, même selon saint Thomas. N. 117. Il faut cette fois nier l'hypothèse même d'une charité infusée sans un acte inspiré d'elle, hypothèse liée, chez nos théologiens, à leur attritionnisme (cf. *infra*). Ils sont conduits à dire, n. 122, que par la vertu du sacrement Dieu supplée à la nécessité commune de l'acte de charité : où, décidément, il est difficile de reconnaître saint Thomas.

Par ailleurs, et conformément cette fois à ce dernier, les *Salmanticenses* enseignent que la première grâce sanctifiante n'est point méritée d'un mérite *de congruo* proprement dit, qui serait comme un droit sur l'amitié. Disp. VI, n. 5-6; t. x, p. 793-794. On remarquera aussi, à titre de curiosité, la question (qui ne leur est point propre) : *Utrum sanctissimus pater noster Elias et Enoch sint in statu merendi et de facto mereantur*, avec sa réponse affirmative. Disp. I, dub. v, t. x, p. 687-692.

7° *Sur la surnaturalité de l'acte de foi* (tr. XVII, disp. I, t. xi, p. 4-95; tr. XIV, disp. III, dub. iii, t. ix, p. 344-378). — Leur doctrine sur ce point a donné lieu à un débat. Selon les uns (voir S. Harent, art. Foi, t. v, col. 492), ils tiendraient qu'une connaissance purement naturelle du motif formel de la foi, savoir la divine autorité et la divine révélation, ne cause point préjudice au caractère surnaturel de la foi, lequel dès lors aurait un sens relativement affaibli. Est invoqué en ce sens le tr. XVII, disp. I, n. 180. Cette opinion a suscité une protestation et une mise au point (P. Dulau, *La pensée de Suarez et celle des Salmanticenses dans la question* De ultima fidei resolutione. *L'opinion de M. Harent*, dans *Revue thomiste*, t. xxxi, 1926, p. 517-522). Utilisant les tr. XVII et XIV, disp. III, dub. iii, spécialement n. 28, 37, 40-61, on montre que nos théologiens distinguent une résolution de la foi *ex parte subjecti* et une résolution *ex parte objecti*. Et, s'il est vrai que, selon le premier membre, la foi se résout dans l'évidence naturelle de crédibilité, elle ne laisse pas d'être entièrement surnaturelle du côté de son objet qui, surnaturel en lui-même, motive la foi à ce titre (même interprétation par R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, 3e éd., p. 249 sq.). Il semble bien en effet que les *Salmanticenses* sont ici demeurés substantiellement fidèles à saint Thomas, encore que leur terminologie et leur argumentation ne traduisent point la position authentique du problème.

8° *Sur le péché* (tr. XIII, t. vii et viii). — En ce traité particulièrement, l'on prendra l'idée du degré d'affinement et d'élaboration où peut atteindre une théologie. Les auteurs sont très généralement fidèles à saint Thomas. On peut signaler cependant qu'avec d'autres thomistes, ils voient le constitutif formel du péché dans la malice positive ou de contrariété plutôt que dans la privation : en quoi ils adoptent une formule synthétique du péché de préférence à la formule disjonctive qui était celle de saint Thomas; voir ici art. Péché, t. xii, col. 149-153. Sur le péché de la sensualité, ils ont restreint la doctrine de saint Thomas, non sans solliciter les textes. Cf. *ibid.*, col. 181-182. En revanche, sur le point délicat du premier péché de l'enfant, ils ont maintenu la conclusion du maître, dont ils proposent même une intéressante justification. Cf. *ibid.*, col. 251-254.

En leur doctrine du péché originel, ils s'avèrent dépendants de la théorie de Catharin, qui altère profondément la doctrine thomiste de la transmission de ce péché. Voir ici art. Péché originel, t. xii, col. 555. Et quant à l'essence du péché originel, ils la font consister dans la privation de la grâce. *Ibid.*,

col. 555-556. On retrouve en cette double infidélité, et sur des points vifs de la théologie de saint Thomas, le même souci de réaction contre l'augustinisme contemporain que découvrent aussi certaines parties du traité de la grâce.

9° *Sur les vertus et l'accroissement des vertus* (tr. XII, disp. IV, t. vi, p. 374-391; tr. XIX, disp. V, t. xii, p. 152-274). — En vue spécialement de définir la vertu acquise dans ses rapports avec la charité, à l'imitation d'ailleurs d'autres thomistes, les *Salmanticenses* en soumettent la notion à des distinctions multiples qui ne semblent pas sauvegarder, qui du moins rendraient sujet à méprise, le jugement simple et ferme de saint Thomas sur la valeur de la vertu acquise comme sur la compétence exclusive de la vertu infuse à chaque fois qu'il s'agit de vie et de mérite surnaturels. Sur l'accroissement des vertus, l'opinion de Bañez relative à la récompense des actes rémittents, la plus fidèle, croyons-nous, à l'inspiration de saint Thomas, a paru rigide à nos théologiens, qui n'ont garde cependant d'en déprécier la probabilité. Ils préfèrent penser, pour leur compte, que l'accroissement de la récompense essentielle tient non seulement à la ferveur plus grande de la charité mais à la multiplication et continuation des actes méritoires. L'accroissement de la charité dû au mérite des actes rémittents est conféré au premier instant de la glorification, à moins qu'il ne l'ait été au purgatoire. Cf. Th. Deman, *Accroissement des vertus*, dans le *Dict. de spiritualité*, t. i, col. 151.

10° *Sur l'attrition et la contrition* (tr. XXIV, disp. VII, t. xx, p. 15-171). — Leur position en cette matière controversée ressort des énoncés suivants, qui se ressentent des opinions du temps plus que de la docilité au Docteur angélique. Comme douleur requise au titre de partie du sacrement de pénitence, la contrition n'est pas exigée, mais l'attrition suffit : ainsi l'enseignent communément les théologiens, surtout après le concile de Trente. N. 9. Pour que l'attrition fasse partie du sacrement, il est requis qu'elle soit surnaturelle, mais non qu'elle soit de tout point efficace et absolue : ce qu'ils appellent une attrition surnaturelle inefficace. N. 19. Mais au fruit ou à l'effet du sacrement, c'est-à-dire pour que soit reçue la grâce et remis le péché, l'attrition efficace est requise. N. 26. L'opinion est aussi réfutée de certains théologiens catholiques demandant, pour que soit obtenu l'effet du sacrement de pénitence, un amour de la justice. N. 39 sq.

11° *Sur les vœux solennels* (tr. XX, disp. I, dub. vii, t. xii, p. 387-409). — On voit au contraire nos théologiens énergiquement attachés à la pensée de saint Thomas s'il s'agit de soustraire à toute possibilité de dispense les vœux solennels : même le souverain pontife ne peut permettre le mariage à qui les a prononcés. N. 91. Sur quoi ils prennent vivement à partie Cajétan, de qui un certain libéralisme en cette matière, où la théologie doit compter avec les usages romains, leur semble être une infidélité à saint Thomas.

12° *Sur le motif de l'incarnation* (tr. XXI, disp. II, dub. i, t. xiii, p. 263-309). — Nos *Salmanticenses* se situent au terme du patient effort des thomistes du xviie siècle (notamment Godoy, IIIa, tr. I, disp. VIII; Gonet, *Clypeus, De incarn.*, disp. V, § 6, n. lii-lvii), qui ont tenté d'assumer dans la doctrine de saint Thomas (le Verbe s'est incarné *à cause du péché*) le meilleur des vues scotistes (le Christ est pourtant *le premier dans les intentions de Dieu*). La doctrine qu'ils professent sur ce point est déjà dans Gonet, mais elle trouve chez eux son plus heureux équilibre et son plus ample développement.

Ils se refusent à multiplier les « instants » dans le Décret divin, à la façon de Contenson (recopié par Billuart), qui s'inspire de Capréolus (copié par le Ferrarais) et l'enrichit des vues de Jean de Saint-Thomas; mais, comme Gonet, ils accueillent franchement l'idée de Scot : le Christ est le premier voulu, et ils l'appuient des preuves scripturaires et traditionnelles en usage chez les scotistes. Thèse qu'il serait assez difficile de retrouver chez saint Thomas et même chez saint Paul; sur laquelle aussi des thomistes comme Capréolus, Cajétan, Jean de Saint-Thomas sont plus discrets, encore que l'on puisse observer des uns aux autres, à partir de l'intervention décisive de Scot en cette théologie, comme un accueil progressif à ce qu'avait d'émouvant pour le chrétien l'inspiration scotiste. Gonet et les *Salmanticenses* en viennent à poser en fin première l'incarnation tout court, liée (d'une façon qui paraît arbitraire) à cette condition : qu'elle sera rédemptrice. [Un théologien comme le R. P. Galtier a cru retrouver dans la solution des *Salmanticenses*, d'ailleurs commune chez les thomistes modernes, ce qu'il estime être la position de Molina : *Le vrai motif de l'incarnation*, dans la *Nouvelle revue théologique*, t. xliii, 1911, p. 44-57, 104-124; cf. spécialement p. 45 et 116.]

A ce propos de l'incarnation, consignons aussi (cf. art. Jésus-Christ, t. viii, col. 1278-1279) que nos théologiens, sur le problème récent (postérieur à Cajétan) et bien subtil de la sainteté substantielle de l'humanité du Christ, adoptent une position moyenne à l'intérieur de l'école thomiste. Disp. XII, dub. iv, n. 50, 58-60.

Le vrai sens et la juste mesure du thomisme des *Salmanticenses* ne pourra ressortir que d'observations comme celles que nous venons de proposer. Du moins se trouvent dès maintenant confirmées les remarques que nous suggérait ci-dessus la méthode de nos théologiens. Tout en partageant donc la sympathie et l'admiration qui les inspirent, nous ne souscririons pas sans réserve à ces lignes qu'écrivait à leur éloge un thomiste de leurs contemporains, Jérôme Vivès (*De scientia media*, lib. I, disp. III, n. 32, Valence, 1645) : *Quod dixerim, ut quoties legeris Cursum Carmelitanum allegatum, adeo egregium quid concipias in schola D. Thomæ, ut hoc solo sententia cui patrocinatur pro vere thomistica sit habenda.*

V. Le *cursus theologiæ moralis*. — Outre le *Cours* scolastique dont nous avons parlé jusqu'ici, est sorti du même collège des carmes déchaussés de Salamanque, conformément à la distribution alors régnante de l'enseignement théologique, un *Cours de théologie morale*, auquel le précédent fait plusieurs fois allusion. L'objet en est la préparation prochaine et pour ainsi dire technique des jeunes religieux, au terme de leurs études scolastiques, à leur ministère de confesseurs. Celui-ci est à son tour une œuvre collective, mais non plus anonyme.

François de Jésus-Marie († 1677) composa et fit paraître en 1665 à Salamanque le t. i de l'ouvrage, comprenant en sept traités l'étude des sacrements (excepté le mariage et l'ordre). Le t. ii, avec les traités de l'ordre, du mariage, des censures, parut à Salamanque en 1666, écrit par André de la Mère de Dieu († 1674). Au même auteur sont dus le t. iii, avec quatre traités : des lois, de la justice et du droit, de la restitution, des contrats, et le t. iv, avec cinq traités : de l'état religieux, des heures canoniales, du vœu et du serment, des privilèges, de la simonie, tous les deux publiés à Salamanque en 1668. Sébastien de Saint-Joachim († 1714) est l'auteur du t. v, qui comprend les quatre traités du principe de la moralité, du premier précepte du décalogue où il est aussi parlé de la foi, de l'espérance, de la charité, de la religion et des vices opposés, du second précepte du décalogue où est étudiée l'abjuration, du troisième précepte du décalogue où l'on traite des préceptes de l'Église. Le t. vi et dernier (Madrid, 1724), commencé par le précédent, fut

achevé par Ildephonse des Anges, le même qui a mis la dernière main au *Cours* scolastique; il y est traité des autres commandements du décalogue, des bénéfices ecclésiastiques, des offices du juge. L'ensemble du *Cours* en six tomes parut à Madrid de 1717 à 1724. D'autres éditions suivirent. Dans celle de Venise, en 1755, fut ajoutée comme appendice au traité de la pénitence, par les soins d'Antoine du Saint-Sacrement, l'œuvre posthume de Joseph de Jésus-Marie sur la bulle de la Sainte-Croisade et ses privilèges.

Cet ouvrage n'est qu'un exemplaire entre mille de la littérature morale des XVIIe-XVIIIe siècles. Il porte la marque de ce temps. La quatrième édition de Madrid, comprenant les quatre premiers tomes et parue en 1709, porte au titre cette mention significative : *Editio quarta cæteris correctior cui in fronte accessere propositiones a Summis Pontificibus utroque Alexandro VII et VIII necnon Innocentio XI novissime damnatæ, earumque notulæ sub signo (digiti) propriis in locis, prout visum fuit decursu temporis opportunum.* Témoignage des rectifications qu'imposèrent à nombre de moralistes les interventions pontificales. Tandis que les auteurs de *Cours* scolastique ont évité de se prononcer sur les questions de la conscience, ceux-ci l'ont fait, et dans un sens (cf. ici, art. PROBABILISME, t. XIII, col. 558-559) qui justifie Döllinger-Reusch de les avoir classés parmi les tenants du probabilisme. (*Gesch. der Moralstreitigkeiten in der römisch-kathol. Kirche*, t. I, Nördlingen, 1889, p. 61). Saint Alphonse a utilisé cette théologie morale, à laquelle il emprunte, plus ou moins exactement, des citations elles-mêmes plus ou moins exactes. *Ibid.*, p. 410-411. On connaît aussi le jugement de Gury, de qui les propres solutions sont plutôt conciliantes : *Copia rerum et doctrinæ perspicuitate insignes. Propter sanam doctrinam generatim valde commendantur. Interdum tamen decisionum rigorem forte plus æquo detinire et temperare videntur* (cité par Hurter, *Nomenclator lit.*, 3e éd., t. IV, 276-277).

I. SOURCES. — *Reforma de los descalzos de N. S. del Carmen*, Madrid, 1644 sq., 6 vol.; Cosmas de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752; Nicolaus Antonius, *Bibliotheca hispanica*, Rome, 1672, t. I et II; Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptor. carmelit. excalc.*, Bordeaux, 1730 ; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 918-920; t. IV, col. 276-277, 948, 1296.

II. TRAVAUX. — K. Werner, *Der hl. Thomas v. Aq.*, t. I, Ratisbonne, 1858, p. 887; M.-J. Scheeben, *Handb. d. kathol. Dogmatik*, t. I, Fribourg, 1873, p. 449; *Kirchenlexikon*, 2e éd., art. *Complutenser*, t. III, col. 769-771 et art. *Salmanticenser*, t. X, col. 1565; M. Anabarro, *Intento de diccionario biográfico y bibliográfico de autores de la provincia de Burgos*, Madrid, 1889, p. 311-314; *Divus Thomas* (de Plaisance), t. III (ann. 7-10), 1890, art. *Patres Complutenses ac Salmanticenses* (P. S.), p. 201-203; *Protest. Realencyklopädie*, art. *Salmanticenses* (Zöckler), t. XVII, p. 396-397; *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, art. *André de la Mère de Dieu* (P. Marie-Joseph), t. II, col. 1682-1683 ; art. *Antoine de la Mère de Dieu* (P. Marie-Joseph), t. III, col. 789-791; *Cursus theologiæ myst.-scholasticæ Josephi a Sp. Sancto*, éd. par Anastase de Saint-Paul, t. I, Bruges, 1924, append. ; Claude de Jésus-Crucifié, dans l'introd. à l'écrit de Jean de l'Annonciation, *Consultatio et responsio de contemplatione acquisita*, Madrid, 1927, p. 9-40; Marcel de l'Enfant-Jésus, *Apuntos historicos sobre la filosofia en la orden carmelitana*, Burgos, 1928, p. 39-43; B. F. M. Xiberta, *Le thomisme de l'école carmélitaine*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. I, Paris, 1930, p. 441-448; Benoit-Marie de la Croix, *Les carmes aux universités du Moyen Age*, dans *Études carmélitaines*, t. XVII, 1re part. (avril 1932), p. 82-112; Élisée de la Nativité, *La vie intellectuelle des carmes*, dans *Études carmélitaines*, t. XX, 1re part. (avril 1935), p. 93-157.

Dans ce Dictionnaire, notices sur ANTOINE DE LA MÈRE DE DIEU, t. I, col. 1445 (C. Toussaint); DOMINIQUE DE SAINTE-THÉRÈSE, t. IV, col. 1667 (P. Servais).

Th. DEMAN.

SALAS (Jean de), jésuite espagnol, né à Gumiel de Izán, diocèse d'Osma, le 3 décembre 1553. Entré dans la Compagnie le 7 septembre 1569, il enseigna la philosophie à Ségovie et la théologie à Compostelle, Barcelone, Salamanque, Valladolid et Rome. Appelé dans cette ville lors de la dispute *De auxiliis*, il y fut quelque temps censeur général des livres de la Compagnie et théologien du P. général. Revenu dans sa patrie quelques années avant sa mort, il y travailla à la publication de ses ouvrages tout en continuant d'enseigner; il occupait la chaire du soir à Salamanque, quand il mourut dans cette ville, le 20 septembre 1612.

Sotwell donne du théologien cette appréciation générale : *Vir fuit, judicio P. Claudii Aequavivæ, inter doctissimos totius Societatis, assiduæ lectionis librorum omnium et fidelissimæ memoriæ, ita ut omnium pene auctorum et facultatum ipse solus bibliotheca esse videretur, et tanquam sapientiæ oraculum, in dubiis passim a pluribus consuleretur.* Le P. Astrain ajoute que cependant le P. Acquaviva lui adressa de sévères avertissements au sujet de quelques opinions extraordinaires que le P. Salas soutenait. D'Annibale (*Summula*, 5e éd., 1908, t. I, p. 4) met Salas au nombre des meilleurs moralistes de son temps et Hurter dit de lui : *in re morali est auctor gravis.*

ŒUVRES. — 1° De son vivant, Salas publia trois volumes d'études sur la I^{a}-II^{æ} de saint Thomas : 1. *In I^{am}-II^{æ} divi Thomæ tomus I complectens a quæstione I^{a} ad XLVIII^{am} inclusive, in IX tractatus distinctos*, Barcelone, 1607, 1346 p.; 2. *Tomus II a quæst. XLIX^{a} ad LXXXIX^{am} inclusive, et tractatus de habitibus, virtutibus, donis Spiritus Sancti et peccatis*, Barcelone, 1609, 852 p.; les deux tomes sont dédiés au R. P. Claude Acquaviva ; 3. *Tractatus de legibus in I^{am}-II^{æ} S. Thomæ. Opus non solum theologis moralibus, sed etiam juris utriusque consultis pernecessarium*, Lyon, 1611, 632 p.

2° Après la mort de Salas, le P. Diego Muñoz qui, d'après Uriarte, t. II, n. 3633, aurait été son propre frère, fit paraître un autre ouvrage du défunt : *R. P. Joannis de Salas... commentarii in II^{am}-II^{æ} D. Thomæ de contractibus, sive tractatus quinque de emptione et venditione, de usuris, de censibus, de cambiis, de ludo*, Lyon, 1617, 685 p.

Ces commentaires utilisent les grands traités *De jure et justitia* écrits dans la deuxième partie du XVIe siècle et examinent en détail et avec netteté les opérations commerciales et financières du temps; le 2e traité, *De usuris* paraît particulièrement intéressant pour l'étude historique de la doctrine catholique du prêt à intérêt.

3° Avant sa mort, Salas avait revu, corrigé et enrichi de notes en vue d'une nouvelle édition, une traduction castillane de l'ouvrage bien connu du cardinal Tolet, version attribuée dans le titre au docteur Diego Henriquez de Salas et qu'Uriarte, t. III, n. 4112, soupçonne être l'œuvre du P. Salas lui-même. *Instrucción de sacerdotes y suma de casos de conciencia...* Cette réédition parut en 1613 à Valladolid et fut suivie de plusieurs autres.

4° Enfin Sommervogel signale divers traités inédits de Salas, conservés à Rome ou à Salamanque, entre autres un ouvrage *De gratia et auxiliis*, celui sans doute qui, au dire de Sotwell, gardé dans les archives romaines de la Compagnie au XVIIe siècle, attendait pour paraître que fût levée la défense portée par le Saint-Siège de toute publication sur ces matières.

N. Sotwell, *Bibliotheca Script. S. J.*, 1676, p. 501 ; Sommervogel, *Biblioth. de la Compagnie de Jésus*, t. VII, col. 118-419; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., 1907, t. III, col. 589-590; J.-E. Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónymas y seudónimas de autores de la C. de J. pertenecientes á la antigua asistencia española*, 1905-1906, t. II, n. 3633, et t. III, n. 3721 et 4112; Ant. Astrain, *Historia de la Comp. de Jesús en la asist. de España*, t. IV, 1913, p. 74 et 232.

R. BROUILLARD.

SALAZAR (Étienne de), théologien et exégète, naquit à Grenade (Espagne), vers 1533 d'une famille noble. Jeune encore il se fit augustin á Salamanque. Après avoir enseigné pendant plusieurs années les arts, et la théologie, il obtint la permission d'aller aux missions d'Amérique, où il se distingua par son zèle. Rentré en Espagne, il fut délégué pour assister au chapitre général de Padoue. Cette assemblée le nomma lecteur de théologie du couvent de Bologne, où cependant il n'enseigna pas longtemps, ayant pris la résolution de passer à l'ordre des chartreux. En effet, vers 1571, il entra à la chartreuse de Porta Cœli, près de Valence (Espagne), et après sa profession fut successivement prieur de plusieurs monastères espagnols. En 1596, à son instance, le chapitre général le déchargea de tout emploi et lui permit de se retirer à Porta Cœli afin de terminer ses commentaires sur l'Écriture sainte. C'est dans cette chartreuse qu'il mourut le 28 janvier 1596. Sa vie fut toujours édifiante et ses vertus approchèrent de l'héroïsme. Il excellait dans la connaissance de l'hébreu, du grec et du latin. Ciaconius dit que ses commentaires sur le Pentateuque, les Psaumes et les Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc sont pleins d'érudition. Il a interprété plusieurs autres livres de l'Ancien Testament. On a publié sa *Genealogia Jesu Christi, Redemptoris nostri*, avec le commentaire sur la venue des mages, Lyon, 1584, in-12, 176 p. Il a laissé en manuscrits ses leçons sur les trois livres *De anima* d'Aristote et sur la *Somme* de saint Thomas, ses réfutations de toutes les hérésies et son livre *Adversus Montanum*. Il composa aussi des homélies sur les évangiles de toute l'année, et fit imprimer un recueil de vingt discours sur le *Credo* où il expose la doctrine chrétienne, Grenade, 1577, in-4°; Lyon, 1584; Alcalá et Barcelone, 1591, toujours in-4°. Le dominicain Jérôme Giovannini († 1604) en a publié une traduction italienne. Dom Étienne avait préparé pour l'impression un autre volume de discours sur les vertus, les préceptes et les sacrements, mais la mort ne lui donna pas le temps de réaliser son projet.

Possevin, Antonio, Morozzo dans le *Theatrum chronol. S. ord. cartus.*, p. 132; Richard et Giraud, Dupin, etc.

S. Autore.

SALERNI Jean-Baptiste, jésuite italien, né le 24 janvier 1670 à Naples, entra au noviciat de cette ville le 13 juin 1687; il fut six ans préfet du Collège des Grecs, à Rome, où il enseigna l'histoire et la controverse, puis il professa le droit canon au Collège romain pendant neuf ans. Très estimé par Clément XI, il fut choisi comme théologien d'Annibal Albano, neveu du pape, envoyé en 1709 en qualité de nonce extraordinaire auprès de l'empereur Joseph Ier et de son successeur Charles VI, à la cour de Vienne, puis auprès de l'électeur de Saxe, Frédéric-Auguste, roi de Pologne. Au milieu des vicissitudes des traités et du règlement des affaires ecclésiastiques, Salerni s'occupa très activement de ramener la maison électorale de Saxe à la foi. Clément XI le récompensa de son zèle et de son succès en le nommant cardinal au consistoire du 29 novembre 1719. Il mourut le 30 janvier 1729.

De son enseignement au Collège des Grecs, Salerni a laissé un *Specimen orientalis Ecclesiæ*, in-8°, Rome, 1702, où il étudie l'histoire générale de l'Église d'Orient jusqu'au concile de Nicée et les idées de cette Église sur la primauté romaine; le t. II, paru en 1706, continue cette histoire jusqu'au second concile de Constantinople. Il en publia un abrégé la même année. Il promettait une partie polémique sur le schisme des Grecs; elle n'a sans doute pas été publiée. Les *Mémoires de Trévoux* se plaisent à louer l'érudition et la « saine critique » de Salerni.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1206; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 462-463 (ces deux auteurs sont à corriger d'après l'étude ci-dessous mentionnée de B. Dühr); de Guilhermy, *Ménologe d'Italie*, t. I, p. 155; *Mémoires de Trévoux*, juin 1708, p. 1088-1089; février 1711, p. 221-237 (analyse du t. II).

Sur le rôle de Salerni dans la nonciature d'Albano, cf. St. Zaleski, *Jezuici w Polsce*, t. III, 2e partie, p. 445-529, *passim;* Lwow, 1902; L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XV, *passim;* B. Dühr, *Die Konversion des Kurprinzen Friedrich August von Sachsen*, dans *Stimmen der Zeit*, mai 1926, p. 104-117.

A. Rayez.

SALIAN Jacques, jésuite, né à Avignon en 1558, entra dans la Compagnie en 1578 et fut longtemps professeur de belles-lettres à l'université de Pont-à-Mousson, au dire du P. Carayon, abréviateur d'Abram; il y devint préfet des études et chancelier; il enseigna ensuite la théologie morale et l'Écriture sainte au collège de Dole et fut nommé recteur du collège de Besançon; enfin, comme prédicateur, directeur de conscience et *scriptor*, il fut attaché au Collège de Clermont à Paris, de 1613 à 1624 et de 1628 à sa mort le 23 janvier 1641.

Il publia *Annales ecclesiastici Vet. Test.*, 6 vol. in-fol., Paris, 1619-1624 ; une 4e édition en paraissait déjà en 1641. Enthousiasmé par la publication des *Annales* de Baronius (1588), Salian s'était promis de leur donner ce complément qu'il jugeait indispensable : l'histoire du monde profane et sacré, développée dans le cadre des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament (jusqu'à l'Ascension). Le t. V fut l'occasion d'une controverse avec J. d'Auzoles de La Peyre à propos de la chronologie de Job; le P. Petau s'en mêla pour l'achever, *La pierre de touche chronologique*, 1636. A la demande de ses amis, Salian composa *Annalium ecclesiasticorum Vet. Test. epitome*, in-fol., Paris, 1635 (autres éditions, Cologne, 1636; Rouen, 1646, etc.; Lyon, 1664), dédié à Richelieu. Le capucin Brice de Rennes, missionnaire en Égypte et en Palestine, le traduisit en arabe, 2 vol. in-4°, 1653. Salian publia le résumé de ses deux ouvrages précédents *Enchiridion chronologicum*, in-12, Paris, 1636 (Cologne, 1638). Le jugement porté par de Backer sur la première publication (qu'il emprunte au dictionnaire de Moréri) s'étend aussi aux deux autres : « Cet ouvrage suppose beaucoup de recherches et d'érudition, mais il manque quelquefois d'exactitude et de critique. »

Salian s'occupa aussi de spiritualité. Il composa : *De timore Dei*, in-4°, Paris, 1629, qu'il présenta en français : *L'ambassade de la princesse crainte de Dieu, fille du Dieu vivant et de sa justice...*, in-8°, Paris, 1630; il en existe une traduction espagnole par le P. Jérôme de Perea; *De amore Dei*, in-4°, Paris, 1631 et *Traité de l'amour de Dieu*, in-4°, Paris, 1634; *Ars placendi Deo*, in-16, Paris, 1635, et *L'art de plaire à Dieu*, in-16, Paris, 1635.

Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 466-470; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 816; de Guilhermy, *Ménologe de France*, t. I, p. 117-118; Sotwell, *Bibl. scriptorum Soc. J.*, p. 386; Fouqueray, *Histoire de la Comp. de Jésus en France*, t. IV, 1925, p. 273; G. Dupont-Ferrier, *Du collège de Clermont au lycée Louis-le-Grand*, t. III, 1925, p. 32; Carayon, *Documents inédits*, t. V : *L'université de Pont-à-Mousson*, 1870, p. 278-282. (Nous avons signalé le passage et les charges du P. Salian à Pont-à-Mousson d'après Carayon, traducteur d'Abram; nous tenons à noter que nulle part nous n'avons trouvé un *confirmatur;* Sommervogel parle de professorat sans indiquer le nom du collège ou des collèges. Le *curriculum* donné par Carayon semble se heurter à des difficultés sinon à des contradictions; jusqu'à preuve du contraire, force nous est, cependant, de nous en tenir là. Salian est seulement signalé comme professeur de logique au collège de Dijon, en 1593, par L. Carrez, *Catalogi prov. Campagniæ Soc. Jesu*, t. I, p. 110.)

A. Rayez.

SALIER Jacques, minime (1615-1707). — Né à Saulieu (Côte-d'Or), il entra de bonne heure dans l'ordre des minimes, où il occupa des charges importantes, professeur de théologie, provincial, enfin définiteur de la province de Bourgogne; il mourut à Dijon le 20 août 1707. Son œuvre principale est son *Historia scholastica de speciebus eucharisticis, sive de formarum materialium natura singularis observatio ex sacris prophanisque autoribus*, 3 vol. in-4°, parus successivement : t. I, Lyon, 1687; Paris, 1689; t. II, Dijon, 1692; t. III, Dijon, 1704. Disciple de son savant confrère, le P. Maignan, Salier a voulu justifier du point de vue de l'histoire la position adoptée par l'illustre minime dans la controverse relative aux accidents eucharistiques. Voir ici EUCHARISTIQUES *(Accidents)*, t. V, col. 1430-1433. Il étudia donc à travers les âges, depuis les origines les plus reculées, jusqu'à l'époque de la scolastique, les concepts de matière, de substance, d'accidents, exposé historique qui tendait à montrer le peu de consistance des doctrines reçues dans l'École, lesquelles devaient céder la place aux théories cartésiennes. Mais Salier ne s'est pas aventuré dans une discussion de ces dernières, ni surtout dans leur application au dogme de la présence réelle et de la transsubstantiation. On trouvera un compte rendu fort ample de son t. I, dans la revue publiée à Rotterdam, par Basnage, *Histoire des ouvrages des sçavans*, septembre 1690, p. 13-22.

Le t. I, de Salier fut assez vivement attaqué; on lui reprochait en particulier ce qu'on appelait ses plagiats : dans sa revue des opinions anciennes sur le sujet étudié, il avait pris, disait-on, de toutes mains. Il se défendit dans le *Cacocephalus sive de plagiis opusculum, in quo varia plagiariorum vitia traduntur et ingenuorum operum jura ex prophanis sacrisque autoribus vindicantur*, in-12, Mâcon, 1694, 127 p. D'inspiration toute différente est l'ouvrage intitulé : *Pensées sur le paradis et sur l'âme raisonnable*, s. l. n. d. (Dijon). « Quoique, dit Papillon, le titre promette des pensées sur le paradis, tout l'ouvrage cependant roule sur l'âme raisonnable. »

Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, t. II, Dijon, 1745, p. 230.

É. AMANN.

SALIMBENE DE ADAM, frère mineur italien et célèbre chroniqueur du XIIIe siècle. — Né à Parme, le 9 octobre 1221, de Guy de Adam et de Imelda de Cassio, il fut tenu sur les fonts baptismaux par un baron français du royaume de Jérusalem, Balien de Sagitta ou de Sidon, qui revenait de Terre sainte et dès lors le futur frère mineur porta le nom de son parrain. Dans sa famille toutefois et dans son entourage on l'appelait communément Ognibene *(Omne-bonum)*. Il fut reçu dans l'ordre des frères mineurs le 4 février 1238, à Parme, par le fr. Élie, alors général et de passage dans cette ville. Son père irrité mit tout en œuvre pour le ramener à la maison paternelle; il en appela au frère Élie et à l'empereur Frédéric II lui-même, mais en vain. Le jeune novice, envoyé entre temps au couvent de Fano, ne voulut rien entendre et, le noviciat terminé, le fr. Ognibene, pour échapper aux embûches et aux menaces de son père, alla séjourner quelque temps au couvent de Jesi, dans la Marche d'Ancône et, après Pâques 1239, il partit pour Lucques en Toscane. En passant par Città di Castello, il y rencontra un vieux frère, que saint François avait encore revêtu de l'habit franciscain et, comme il le raconte lui-même (*Chronica*, éd. O. Holder-Egger, p. 38-39), ce frère, étonné qu'il s'appelât Ognibene *(Omnebonum)* lui dit : *Fili, nemo bonus nisi solus Deus. De cetero nomen tuum sit frater Salimbene, quia tu bene saltasti bonam religionem intrando.* Et depuis lors Ognibene s'appela Salimbene. Il resta en Toscane depuis 1239 jusqu'en 1247 : d'abord à Lucques (1239-1241); ensuite à Sienne (1241-1243), où il fut ordonné sous-diacre et vit et entendit pour la première fois le mineur Hugues de Digne, ardent défenseur des théories de Joachim de Flore; enfin à Pise (1243-1247), où il reçut le diaconat et s'initia aux doctrines joachimites sous la conduite d'un des plus ardents disciples du fondateur calabrais, Benoît, abbé de l'abbaye de Saint-Pierre de Camajore, entre Lucques et Pise. Voir A. Callebaut, *Le joachimite Benoît, abbé de Camajore et fra Salimbene*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XX, 1927, p. 219-222.

Après la mort de son père (vers 1245), qui jusqu'à la fin de sa vie travailla à le faire sortir de l'ordre franciscain, Salimbene rentra, en 1247, dans sa province de Bologne, à laquelle il appartenait. Il habita d'abord à Crémone, d'où, après l'expulsion des mineurs de leur couvent par les armées impériales, il se rendit à Parme, où il se réconcilia avec sa mère, qui peu après entra dans l'ordre de Sainte-Claire. Comme cette ville était assiégée par Frédéric II, il fut envoyé par son provincial en France avec son compagnon Jeannino de Ollis. A partir de cette année (1247), Salimbene commence les voyages innombrables au cours desquels il rassembla toutes les notes, tous les rapports et tous les mémoires qu'il retravaillera plus tard dans sa fameuse chronique. Le 1er novembre 1247, il était à Lyon et il visita successivement les couvents franciscains de Villefranche, Troyes, Provins, Paris (où il resta du 2 au 9 février 1248), Sens, Auxerre, Vézelay, Arles, Hyères, Aix, Tarascon, Beaucaire, Marseille et Nice. Il assista à Hyères à une joute joachimite d'Hugues de Digne, qu'il décrit longuement, moins peut-être pour exalter le savoir de son confrère, que pour faire l'apologie de son joachimisme. Pendant ses voyages dans le sud de la France, Salimbene fut presque toujours en compagnie d'Hugues de Digne, qui l'accompagna partout. Ils résidèrent du 20 juillet 1248 jusqu'au mois de septembre de la même année au couvent d'Aix, où ils transcrivirent l'*Expositio super quatuor evangelia* de Joachim de Flore pour le général Jean de Parme.

Au début de novembre 1248, Salimbene s'embarque pour Gênes, où, entre le 16 et le 19 décembre, il est ordonné prêtre, après avoir subi un examen au couvent d'Arles le 28 et le 29 septembre 1248. Chargé d'une mission spéciale pour le général Jean de Parme, qui, à son retour de la visite canonique de l'Espagne, avait été convoqué par le pape Innocent IV, toujours à Lyon, pour une entrevue au sujet de l'union des Grecs avec l'Église romaine, Salimbene revint en France au mois de février 1249; nous l'y retrouvons à Hyères, Avignon, Vienne, Lyon et Embrun. Il rencontre à Lyon son provincial de Bologne, qui, indigné d'apprendre que Salimbene, envoyé en France pour étudier, courait tous les couvents du pays, lui donna ordre de regagner sa province et de retourner à Bologne. Salimbene regagna l'Italie au mois d'avril 1249. Après s'être arrêté dans plusieurs villes, principalement à Gênes, Parme et Bologne, il fut envoyé par son provincial au couvent de Ferrare, où il résida pendant sept ans (1249-1256). Les années qui suivent se passent en séjours plus ou moins prolongés en différents couvents de sa province de Bologne, qu'il ne quitta plus, si ce n'est pour visiter, en 1265, Assise et l'Alverne. De 1279 à 1285 il résida au couvent de Reggio Emilia, où en 1283 il commença la rédaction de sa célèbre *Chronique*, de 1285 à 1287 ou 1288 à Montefalcone. On n'a aucun renseignement sur le couvent qu'il habita après et on ignore complètement l'endroit et l'année de sa mort. Le dernier événement mentionné dans sa Chronique est le siège de Montecavallo, qui eut lieu au mois de juin 1288.

Salimbene s'est acquis une célébrité universelle par sa *Chronica* qui s'étend de 1168 à 1288 et qui constitue une source précieuse non seulement pour l'histoire franciscaine et l'histoire politique et ecclésiastique de cette époque, mais aussi pour l'histoire littéraire des doctrines théologiques, des mouvements religieux, de la prédication, des mœurs du peuple et du clergé de cette période. Cette *Chronica* est conservée dans plusieurs manuscrits énumérés par O. Holder-Egger, dans son édition, p. XXVI-XXXI. Le plus important est sans conteste le ms. *Vat. lat. 7260*, qui, d'après le même O. Holder-Egger *(ibid.)*, devrait être considéré comme un autographe. Vivement désirée par les historiens, la première édition de la *Chronica*, faite sur le *Vaticanus* cité, fut élaborée par A. Bertani, et parut dans les *Monumenta historica ad provincias Parmensem et Placentinam pertinentia*, t. III, Parme, 1857. Comme cette édition était défectueuse, on apprit avec grande joie, en 1889, que O. Holder-Egger s'était chargé de fournir un texte critique de la *Chronica*. Celui-ci y travailla de 1884 à 1908; il n'eut pas le plaisir d'en voir l'édition définitive, qui parut dans les *Mon. Germ. hist.*, *Scriptores*, t. XXXII, Hanovre et Leipzig, 1905-1913, par les soins de B. Schmeidler. « Cette édition, comme l'affirme avec raison le P. M. Bihl, attendue avec tant d'anxiété, est un coup de maître. Elle est travaillée avec une exactitude étonnante et la reproduction du texte est poussée jusqu'à l'extrême scrupule. » Voir *Salimbene*, dans *Études francisc.*, t. XVI, 1906, p. 521. Pour la partie conservée de la *Chronica*, Salimbene y travailla depuis 1282 ou 1283 jusqu'en 1288. Voir O. Holder-Egger, *éd. cit.*, p. XX-XXII. Les principales sources de la *Chronica* sont la *Chronica* de Sicard de Crémone pour les événements après 1180, le *Liber de temporibus* de Albert Milioli, la *Chronica* de Martin d'Oppau, la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine, l'*Historia scholastica* de Pierre le Mangeur, l'*Historia Langobardorum* de Paul le Diacre, la *Vita comitissæ Mathildis* de Donizon, les *Annales Parmenses* perdus.

Dans cette *Chronica*, qui tient à la fois de la chronique universelle et régionale, de l'histoire et de l'exposé moral, Salimbene relate tout ce qu'il a vu et entendu lors de ses nombreux voyages à travers l'Italie et la France. Elle contient donc une foule de renseignements sur les villes et les couvents, dans lesquels il a résidé, sur les personnages illustres qu'il a rencontrés et fréquentés, sur les doctrines défendues autour de lui, surtout sur le joachimisme, sur les principaux théologiens, philosophes et prédicateurs populaires illuminés de l'époque, sur les luttes entre le clergé séculier et régulier, sur les différentes sectes et fraternités propagées autour de lui, sur les guerres intestines en Italie et le conflit entre le pape et Frédéric II, sur les événements politiques et religieux de ce temps, sur la vie religieuse, morale et sociale du peuple.

Il existe aussi des traductions de la *Chronica* en différentes langues. Ainsi en italien, nous avons les versions de C. Cantarelli, *Cronaca di fr. Salimbene, Parmigiano*, Parme, 1882, 2 vol., et de G. Pochettino, *La Cronaca di fr. Salimbene*, San Casciano Val di Pesa, 1926, faites sur le texte défectueux publié par A. Bertani; celle de F. Bernini, *La bizarra Cronaca di fr. Salimbene*, Lanciano, 1926, faite sur le texte critique de O. Holder-Egger. En français une traduction de la partie de la *Chronica* se rapportant particulièrement à la France, a été donnée par le P. Pacifique d'Aincreville, O. F. M., dans *La France franciscaine*, t. I, 1912, p. 25-75; en allemand il existe *Die Chronik nach der Ausgabe der Mon. Germaniæ historica*, Leipzig, 1914, par A. Doren. G.-G. Coulton a traduit une grande partie de la *Chronica* en anglais, tout en l'illustrant d'un commentaire, dans *From St. Francis to Dante*, Londres, 1906 et 1907.

A côté de cette grande *Chronica*, Salimbene doit avoir écrit quelques autres chroniques de moindre étendue, auxquelles il fait souvent allusion dans la *Chronica*. Ainsi il cite bien des fois une *Chronica in qua decem scelera Friderici describuntur*, qu'il appelle aussi *Chronica brevior;* une *Chronica de similitudine et exemplis, de signis et figuris et de mysteriis Veteris et Novi Testamenti*, dans laquelle, se basant sur les Décrétales de Grégoire IX, il fournit des notices sur Pierre Lombard et Joachim de Flore, et qu'il désigne aussi comme *Chronica brevior;* une *Chronica*, qui, d'après le témoignage de Salimbene lui-même, débute : *Octavianus Cesar Augustus*, qu'il rédigea en 1250 au couvent de Ferrare et qui allait jusqu'à l'*Historia Langobardorum* (O. Holder-Egger, *éd. cit.*, p. 217); quelques autres *Chronicæ*, auxquelles il fait allusion dans sa grande chronique, *éd. cit.*, p. 293 : *sicut in hac chronica, et in alia et in tertia et in quarta... optime et pluries demonstravi.*

Des citations fournies par la *Chronica*, il résulte aussi qu'il composa un *Tractatus de Helisco (ibid.);* un *Tractatus papæ Gregorii X*, qui peut-être faisait partie d'une chronique disparue (*éd. cit.*, p. 472); un *Liber de prælato* et un *Tractatus de apostolis*, qui ont passé dans la grande *Chronica* (*éd. cit.*, p. 96-163 et p. 254-294). D'après M. Bihl, O. F. M. (*art. cit.*, p. 525), « on trouve dans le *Liber de prælato* beaucoup de détails sur le fr. Élie, mais non une biographie méthodique. Salimbene a écrit ce livre du point de vue qu'il avait en 1283, c'est-à-dire après la chute et l'apostasie de cet ancien général de l'ordre franciscain ». Selon un article anonyme : *Un saggio di storia francescana*, paru dans *S. Francesco d'Assisi*, t. IX, 1929, p. 210-218, ce livre ne constituerait point une source véridique et digne de foi pour la vie de fr. Élie; des treize accusations portées contre lui par Salimbene, plusieurs seraient exagérées, inexactes et même fausses. Dans le *Tractatus de apostolis*, le chroniqueur traite de faux apôtres, qui se disent apôtres et ne le sont d'aucune façon, à savoir des différentes sectes hérétiques et de plusieurs fraternités, qui se constituaient alors presque chaque année à côté de l'ordre franciscain, auxquels elles empruntaient quelque pièce de leur habit religieux. Il y fournit des traits intéressants sur les fondateurs et les principaux adeptes de ces sectes et poursuit de ses invectives ces apostoliques, ces *ribaldi et deceptores*, comme il les nomme, qui feraient mieux de garder les vaches et les porcs que de prêcher et de parcourir l'Italie pour se faire vénérer. Voir *Chronica, éd. cit.*, p. 293. Il les charge de toutes sortes d'épithètes plus ignobles les unes que les autres : *ribaldi, porcarii, stulti, ignobiles, synagoga sathanæ*, etc. (*éd. cit.*, p. 255) et leur donne les occupations les plus viles : *vaccas et porcos custodire, latrinas purgare*, etc. (*éd. cit.*, p. 293).

En 1259, Salimbene rédigea à Borgo San-Donino un *Liber Tediorum ad similitudinem Patecchi.* Voir *Chronica, éd. cit.*, p. 464. Le *Liber Patecchi*, que le chroniqueur franciscain imita, a été édité par F. Novati, *Girardo Pateg e le sue « Noie », testo inedito del primo dugento*, dans *Rendiconti del R. Istituto Lombardo*, t. XXIX, 1896, p. 279-288 et 500-516. O. Holder-Egger pense que la *Chronica theologi Parmensis ord. minorum*, que Fl. Biondo a transcrit dans son ouvrage *Historiarum decades*, doit être identifiée avec la *Chronica de duodecim sceleribus Friderici* de Salimbene. Voir Préface, dans *Chronica*, p. XXVI; P. Scheffer-Boichorst, *Salimbene und Biondo. Zur Geschichte des XII. und XIII. Jahrhunderts*, Berlin, 1897, p. 284-289.

Pour la bibliographie, nous renvoyons à F. Bernini, *Bibliografia Salimbeniana*, dans *Studi franc.*, IIIe sér., t. IV, 1932, p. 80-85, où l'on peut voir un grand nombre

d'études parues sur Salimbene et sa *Chronique*. Il faut y apporter toutefois les corrections suivantes : M. Bihl, O. F. M., *Salimbene*, dans *Études franc.*, t. XVI, 1906, p. 520-532; L. Clédat, *La chronique de Salimbene*, dans *Annuaire de la Faculté des lettres de Lyon*, fasc. 1, n. 3, Paris, 1883, p. 201-211; fasc. 3, Paris, 1885, p. 161-192, et dans *Rev. histor.*, t. XXIV, 1884, p. 221-227; E. Gebhart, *Fra Salimbene, franciscain du XIIIe siècle*, dans son ouvrage *La renaissance italienne et la philosophie de l'histoire*, dans *Études méridionales*, Paris, 1887, p. 107-132; C. Höfler, *Ueber den Wert und den Inhalt der grossen handschriftlichen Chronik Salimbene d'Adami's von Parma*, dans les *Gelehrte Anzeigen*, de Munich, 1812, p. 673-696; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 77-78. Enfin il faut ajouter les études suivantes, omises par F. Bernini : A. Cerlini, *Fra Salimbene e le cronache attribuite ad Alberto Milioli*, dans *Arch. Muratoriano*, t. I, p. 383-409; P. Scheffer-Boichorst, *Salimbene und Biondo*, dans *Zur Geschichte des XII. und XIII. Jahrhunderts*, Berlin, 1897, p. 281-289; Affo-Pezzana, *Memorie degli scrittori e letterati Parmigiani*, t. VI, 2e part., Parme, 1827, p. 56-58; A. Doren, *Die Chronik von Fra Salimbene nach der Ausgabe der Mon. Germ. hist.*, Leipzig, 1914; A. Dove, *Erinnerungen eines Bettelmönchs*, dans *Ausgewählte Schriftchen*, Leipzig, 1898, p. 36-53; G. Golubovich, O. F. M., dans *La Verna*, t. II, 1904, p. 560-568, qui tient que Salimbene mourut en 1290; A. Callebaut, O. F. M., *Le joachimite Benoît, abbé de Camajore et fra Salimbene*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XX, 1927, p. 219-222; Maximilien de Moerdijk, O. M. Cap., *Salimbene*, dans *Franc. Leven*, t. IX, 1926, p. 132-138; M. Sarti-Fattorini, *De claris archigymnasii Bononiensis professoribus*, t. I, 2e part., Bologne, 1772, p. 208-214; M. Mansfield, *Fra Salimbene of Parma : mendicant and gentleman, 1221-1289*, dans *Dublin Review*, janvier 1932; A. Cerlini, *Fra Salimbene e le cronache attribuite ad Alberto Milioli. I codici e la ricostruzione del « Chronicon Regiense »*, dans *Boll. ist. stor. Ital. e arch. Muratoriano*, t. XLVIII, 1932, p. 57-130; *Un saggio di storia francescana*, dans *San Francesco d'Assisi*, t. IX, 1929, p. 210-218; Br. Katterbach-A. Pelzer-C. Silva-Tarouca, *Exempla scripturarum edita consilio et opera procuratorum bibliothecæ et tabularii Vaticani*, fasc. 1, *Codices latini sæculi XIII*, Rome, 1929; V. Sorcini, *Ricordi e monumenti antoniani di Parma*, dans *Boll. franc. stor. bibliogr.*, t. III, 1932, p. 104-126; E. Buonaiuti, *Gioacchino e Salimbene*, dans *Ricerche relig.*, t. VI, 1930, p. 567-568 et t. VII, 1931, p. 89; F. Bernini, *Il parentado e l'ambiente familiare del cronista fr. Salimbene da Parma secondo nuovi documenti*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVIII, 1935, p. 345-373; le même, *Che cosa vide e racconto di Ferrara il cronista Salimbene da Parma*, dans *Rivista di Ferrara*, janvier 1935; le même, *Dante e Salimbene*, dans *Convivium*, t. VIII, 1936, p. 19-57; le même, *Frammenti trascurati d'una Cronaca minore di Salimbene*, dans *Nuova rivista storica*, t. XIX, 1935, p. 196-211.

A. TEETAERT.

SALINAS Jean (XVIIIe siècle). Napolitain d'origine, il entra chez les chanoines réguliers du Latran, où il professa la théologie. Il a fourni quelques éditions des auteurs mêlés à la controverse semi-pélagienne; encore qu'elles ne soient pas sans mérite, ces éditions sont gâtées par le point de vue apologétique qui y prédomine; il s'agit de montrer que des auteurs comme Vincent de Lérins, Hilaire d'Arles, protagonistes de l'erreur semi-pélagienne, ne s'écartent point, en dernière analyse, de l'enseignement commun sur la grâce. *Sanctorum Vincentii Lirinensis et Hilarii Arelatensis opera ad mss cod. insignioresque editiones recognita ac notis observationibusque illustrata*, in-8°, Rome, 1731, dédiés au pape Clément XII; édition jugée très sévèrement par Schönemann (voir *P. L.*, t. L, col. 636); *Sanctorum Prosperi Aquitani et Honorati Massiliensis opera, notis observationibusque illustrata*, in-8°, Rome, 1732, dédiés au même pape, il ne s'agit pas de toutes les œuvres de Prosper, mais seulement des deux lettres de Prosper et d'Hilaire à Augustin, du *Carmen de ingratis* et enfin de la vie d'Hilaire d'Arles par Honoré de Marseille. A ces deux premiers volumes, Salinas méditait d'en ajouter un troisième où il aurait *ex professo* développé son argumentation et fait l'histoire du monastère de Lérins; ce dessein n'a pas été réalisé et cela vaut mieux (cf. Schönemann, dans *P. L.*, t. LI, col. 59-60). Salinas avait aussi édité à Rome, 1731, la *Vita S. Augustini* de Possidius, en utilisant l'édition des mauristes. Dans sa préface, il avait promis de joindre l'opuscule d'Hugues de Saint-Victor *De institutione novitiorum;* puis, se ravisant, et pour donner un juste volume, il rédigea une dissertation *De vita et rebus gestis Possidii* qui n'est pas sans valeur (Schönemann, dans *P. L.*, t. L, col. 404-405).

Les notices de Schönemann, citées dans l'article; cf. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1139.

É. AMANN.

SALL Antonin, dominicain belge, professeur à Louvain, puis à Rome, mort en 1739, a laissé : *Philosophia ad mentem Angelici doctoris...*, Louvain, in-4°, 1692; *Theses theologicæ de sacramentis...*, Louvain, in-4°, 1694-1696, puis 1697-1702, 2 vol.; *Theses theologicæ de actibus humanis...*, Louvain, in-4°, 1698; *Theses theologicæ de virtutibus et locis theologicis...*, Louvain, in-4°, 1699; *Theses theologicæ de gratia, jure et justitia...*, Louvain, in-4°, 1700.

A. Papillon, *Scriptores ordinis prædic.*, supplément, fasc. 9, 1931, p. 684-686.

M.-M. GORCE.

SALMERON Alphonse, jésuite, exégète et théologien (1515-1585).

I. VIE. — Né en septembre 1515 à Tolède ou dans les environs, il fait ses études à Alcala, puis se rend à Paris avec Jacques Lainez, son aîné de trois ans, dont il demeura toute sa vie l'ami très fidèle. Avec lui il se donne à saint Ignace et, le 15 août 1534, est au nombre des six compagnons qui prononcent dans la chapelle de Montmartre leurs premiers engagements et qui, avec Codure, Broët et Claude Le Jay, recrutés l'année suivante, devaient former la Compagnie de Jésus naissante.

Après de premiers travaux en Italie, il est envoyé par Paul III en Écosse et Irlande comme nonce apostolique, revient en Italie où il prêche successivement à Modène et à Plaisance. Envoyé à Trente en 1546 comme théologien pontifical, il se concilie l'estime des légats et des évêques. Durant les années 1547-1551, il prêche à Vérone et à Bellune, fonde le collège de Venise, commente l'épître aux Romains à l'université d'Ingolstadt de novembre 1549 à août 1550, revient à Vérone où l'évêque le réclame, prêche le carême à Naples en 1551. Le pape Jules III l'en retire pour l'envoyer prendre part aux travaux du concile qui vient de s'ouvrir à nouveau.

A la suspension, Salmeron revient à Naples où il prêche trois années de suite le carême. Paul IV lui confie diverses missions : auprès du roi des Romains, en Pologne, en Belgique. Il est nommé provincial de la province de Naples et gouverne même, durant l'absence de Lainez, toutes les provinces d'Italie. En 1562, il prend part pour la troisième fois au concile. Après sa clôture, avant de rentrer à Naples, il prêche encore le carême de 1564 à Venise et plus tard, sur la demande de saint Pie V, celui de 1569 au palais apostolique. L'administration de sa province, la prédication (il prêcha huit fois le carême à Naples) et la préparation de l'édition de ses Commentaires remplirent ses dernières années.

Il mourut à Naples en 1585, regretté de tous. Homme puissant par l'étendue de son savoir et plus encore par sa douceur et sa force de persuasion, qui, au témoignage de l'évêque de Modène (lettre au card. Borromée), disait au concile son opinion avec une grande liberté sans offusquer personne, qui décidait les grandes dames de Venise à porter des toilettes plus modestes, « des robes à la Salmeron ».

II. Œuvres (voir pour les éditions, Sommervogel, t. vii, col. 478 sq.). — En dehors des interventions au concile, publiées dans le *Concilium Tridentinum* de la *Görresgesellschaft*, t. ix et xii, les œuvres éditées comprennent : deux volumes de *Lettres*, dans les *Monumenta historica Societatis Jesu* (Madrid, 1906 et 1907). L'une de ces lettres (t. ii, p. 709), sur la liberté d'opinion dans la Compagnie de Jésus en matière philosophique et théologique avait été déjà traduite et publiée par le P. Matignon dans les *Études*, IIIe sér., t. v (1864), p. 577-581. (Voir ici article Jésuites, t. viii *a*, col. 1021.) Un *Discours* prononcé au concile de Trente (1546), pour la fête de saint Jean l'Évangéliste, publié à Rome, mars 1547, et réédité plusieurs fois depuis. Un *Mémoire* présenté le 16 octobre 1546 à la congrégation des théologiens du concile, sur *la double justice* (inhérente et imputée). Ce mémoire, non publié dans le *Concilium Tridentinum*, a été édité par Mgr Ehses dans la *Römische Quartalschrift*, t. xxvii, 1913, p. 129*, avec une introduction, p. 20*. Seize volumes de *Commentaires*. Les douze premiers tomes portent le titre : *Commentarii in Evangelicam historiam et in Acta apostolorum;* mais contiennent en réalité un volume d'introduction, *Prolegomena*, t. i et un demi-volume (2e moitié du t. xii) de dissertations théologiques sur divers sujets. L'une de ces dissertations a fourni à J.-B. Andries la matière d'un volume : *Alphonsi Salmeronis doctrina de jurisdictionis episcopalis origine ac ratione*, xxxii-298 p., Mayence, 1871. A tort, croyons-nous, Sommervogel après le P. Grisar en conteste la paternité à Salmeron pour l'attribuer à Lainez. Voir la réfutation des arguments du P. Grisar dans les *Monumenta historica S. J.*, t. i, préf., p. xxix sq. Les quatre derniers tomes traitent des épîtres : *Commentarii in omnes epistolas b. Pauli et canonicas in quatuor tomis distributi*.

Ces commentaires, fruit des nombreuses prédications de Salmeron et de ses travaux au concile, ont été rédigés par lui durant ses dernières années. Les quatre premiers tomes ont été soigneusement revus d'après les indications de saint Robert Bellarmin, qui passa cinq mois à Naples uniquement occupé à ce travail. Le reste du commentaire évangélique a eu pour reviseur le P. Faez; les actes et les épîtres, le P. Fogliani. Le P. Pérez de Nueroz n'a eu qu'à éditer après la mort de Salmeron les manuscrits laissés tout prêts pour l'impression (cf. *Monumenta*, p. xxx, contre l'opinion du P. Grisar qui croyait à pas mal de remaniements).

Œuvre de théologien autant que d'exégète, les commentaires constituent souvent, en une série de petits traités successifs, à l'occasion et à la suite du texte du Nouveau Testament, toute une théologie scripturaire à laquelle il ne manque qu'une mise en ordre didactique. C'était là une heureuse réaction contre les abus de la théologie trop abstraite, trop dialectique, et d'attache scripturaire trop lointaine. Bellarmin s'inspire de la méthode en ses *Controverses*, et, par l'abondance de la science positive, la voie est ouverte à Petau. On ne peut donc séparer en Salmeron l'exégète du théologien. Si les traités du t. xii apparaissent plus proprement théologiques, c'est qu'ils ont reçu un plus ample développement; mais la méthode demeure identique à travers l'œuvre entière. C'est donc plutôt un double aspect de cette œuvre que nous examinerons en étudiant l'exégète et le théologien, à quoi nous joindrons un développement sur le rôle de Salmeron au concile de Trente.

1° *L'exégète*. — Nous ne pouvons que fixer des traits généraux qui aident à situer Salmeron dans la lignée des exégètes. Cela même n'est pas rendu très facile par sa manière peu didactique.

Dans ses *Prolégomènes*, trois chapitres (ix-xi), sont intitulés : Règles pour déterminer le sens littéral de l'Écriture. C'est là, semble-t-il, qu'il faut chercher surtout sa pensée. Chacun des chapitres comprend 50 règles distribuées suivant un ordre assez lâche. Le c. ix, plus général, traite des textes et des versions de l'Écriture, de l'aide que peuvent fournir les disciplines annexes, de l'abus du sens symbolique, des différents sens littéraux, des manières de parler de l'Écriture. Le c. x se réfère plus spécialement à l'Ancien Testament et constitue de façon assez large une introduction à ses différents livres : Genèse, livre de Job, Psaumes, Livres sapientiaux, Cantique, Prophètes. Dans ce cadre trouvent place de courtes dissertations sur les anges, la nature de la prescience divine, les promesses et les châtiments divins, la prophétie. Les règles du c. xi se rapportent à l'Évangile et traitent du but des évangélistes, des noms du Messie et à ce sujet de la communication des idiomes et de l'union hypostatique, de la Loi ancienne, des paraboles, des miracles, des différentes manières de parler de l'Évangile, des termes *Deus* et *Spiritus;* suit ne longue digression sur le *triclinium* et la manière de prendre les repas chez les Romains de l'empire. Résumons en quelques traits plus caractéristiques l'herméneutique de Salmeron.

1. Il se montre héritier des Pères dans la très haute idée qu'il se fait de l'Écriture, parole de Dieu, d'une inerrance absolue, se rapportant toute à Jésus-Christ, n'ayant son sens vrai qu'en lui, mais ayant par rapport à lui une plénitude et une richesse de sens qu'une première vue ne saurait épuiser.

Cette idée l'entraîne à quelques conclusions moins heureuses sur la pluralité du sens littéral, qu'il croit pouvoir établir par l'exemple de 9 textes qui ont reçu des auteurs inspirés eux-mêmes des interprétations multiples. Tout sens qui édifie la charité, pense-t-il (c. ix, règle 34), est recevable comme sens authentique voulu par l'Esprit-Saint, dès lors qu'on peut le confirmer par un autre passage de l'Écriture.

Mais son interprétation du sens général de l'Ecclésiaste et de sa valeur dans la préparation messianique, du sens spirituel du Cantique, enfin ses vues élevées et larges sur la valeur de la Loi mosaïque et sur les préparations évangéliques qui se trouvent dans toutes les économies sont une excellente application de ce sens chrétien traditionnel.

2. Salmeron se montre ouvert à toutes les disciplines annexes qui peuvent servir à établir le texte et le sens de l'Écriture. Certains de ses jugements sont sujets à revision, touchant la valeur sans conteste de la version des LXX ou la manière d'entendre l'authenticité de la Vulgate. A l'inverse, sa méfiance du texte massorétique paraîtra exagérée. Du moins ne refuse-t-il aucun secours. Les dissertations sur la chronologie, les institutions, la grammaire supposent une science étendue et bien au courant pour son temps. L'antiquité profane lui sert à éclairer les textes sacrés.

3. Mais, s'il est ouvert aux connaissances les plus variées, Salmeron n'est nullement un initiateur. Il s'en tient aux positions traditionnelles, avec un penchant pour les plus sûres. Qu'il s'agisse de l'attribution des Livres ou du genre littéraire, des doublets, des contradictions apparentes ou des autres problèmes bibliques, ses solutions paraîtront souvent retardataires et ses exégèses d'un littéralisme quelque peu étroit. Il faut néanmoins, pour le juger équitablement, le replacer à son époque.

Citons quelques exemples : tous les psaumes, sans distinction, sont attribués à David et l'on maintient l'authenticité salomonienne de tous les Livres sapientiaux. Job est sans controverse possible livre historique. Les jours de la Genèse sont à prendre au sens propre, ainsi que le récit de la formation du corps de la femme. Les divergences des évangiles touchant le bâton, autorisé ou non, au ministère, témoignent d'une

défense portée pour une première expédition apostolique et révoquée ensuite.

Ce que nous venons de dire de Salmeron théoricien s'applique assez bien à ses propres commentaires. Un certain littéralisme d'interprétation l'emprisonne parfois. Dans le commentaire de la Cène, l'un des plus soignés sans doute de son œuvre à raison de l'hérésie protestante, cette servitude de la lettre l'entraîne à attribuer à une bénédiction préalable et distincte des paroles *Hoc est corpus meum* la vertu consécratrice. Jésus-Christ, après avoir changé le pain en son corps, l'aurait présenté aux apôtres par ces paroles qui n'ont sur ses lèvres qu'une valeur d'affirmation et non d'efficience, tandis que sur les lèvres du prêtre qui en refait le récit elles sont la forme opératrice du sacrement. De même, par respect un peu superstitieux de la lettre, met-il à la Cène entre les consécrations, chacune suivie de la communion, un intervalle qui paraît bien dédoubler le sacrifice.

Ce sont excès regrettables, qui, dans l'ensemble, n'ôtent pas sa valeur à cette exégèse toute proche du texte, d'une analyse un peu subtile mais si fouillée. Salmeron reste inférieur à Maldonat, venu après lui et qui a si largement profité de ses travaux : il supporte du moins la comparaison, et même après lecture de celui-ci on trouve à glaner chez son devancier. Même attachement au texte, nous l'avons dit; même discussion serrée des fausses interprétations. L'abondance plus grande chez Salmeron traîne forcément quelques scories, textes apocryphes de Pères, çà et là un argument plus subtil que solide. Mais on demeure étonné du matériel mis en œuvre, du sérieux et de la pénétration avec laquelle est poussée l'étude du texte. La décision, la hardiesse parfois, distingue Maldonat : il prend parti sans ménagements : *ego quidem omnibus viribus contendo — persuadere mihi non possum — magis probo sententiam.* Moins personnel, Salmeron, après s'être fait rapporteur, laisse juge le lecteur ou n'indique qu'en hésitant sa préférence. Il n'ouvre pas de voies nouvelles, préférant une exégèse un peu dure, à des positions tant soit peu aventureuses.

2° *Le théologien. Rôle au concile de Trente.* — Le pape Paul III avait demandé à saint Ignace deux ou trois de ses Pères pour assister au concile en qualité de théologiens pontificaux. Saint Ignace désigna Lainez et Salmeron. Le même rôle devait être de nouveau confié à Salmeron, à la reprise du concile sous Jules III en 1551, puis sous Pie IV en 1562. Les deux Pères arrivèrent à Trente le 18 mai 1546, au moment où s'ouvraient les débats sur le péché originel. Sur l'ordre du légat, cardinal de Sainte-Croix, ils se mirent aussitôt à l'œuvre, pour recueillir et formuler les erreurs à condamner, et les autorités scripturaires et patristiques à leur opposer.

A ce double travail si important Salmeron apporta toute la vigueur de ses trente et un ans, son admirable connaissance de l'Écriture sainte, son érudition déjà grande et, suivant la remarque du P. Dudon (*Gregorianum*, 1930, p. 416), initiée par ses années de Sorbonne aux méthodes scientifiques qui commençaient à s'instaurer. Aux théologiens du pape revenait le privilège de parler les premiers ou tout au moins de choisir leur rang. Il fut entendu que Salmeron parlerait au début pour exposer les questions et que Lainez se réserverait pour conclure. Salmeron dut s'acquitter à la satisfaction générale de sa mission d'éclaireur, puisqu'elle lui fut renouvelée aux sessions successives du concile.

Pour juger de son rôle et du crédit que le jeune théologien conquit peu à peu auprès de l'assemblée, nous avons mieux que les lettres pleines d'enthousiasme qu'il adressait de Trente à saint Ignace, les documents publiés par la *Görresgesellschaft.*

Des appréciations tirées de correspondances privées témoignent de l'impression faite sur les évêques qui, librement, allaient l'entendre aux séances des théologiens ou aux prédications qu'il donnait parfois dans les églises. Cf. *Concilium Tridentinum*, t. VIII, p. 546, 614, 722 : jugements des évêques de Zara et de Modène. On lui pardonnait son abondance par égard pour sa science, et la franchise dans l'exposé de la vérité et la réfutation de l'erreur ne blessait pas de sa part.

Le projet, rédigé par lui en septembre 1546, *Conc. Trid.*, t. XII, p. 660, trente-deux canons sur les principales erreurs touchant la justification, nous conserve un spécimen de son activité en ce genre. Les textes sont francs; l'erreur est bien notée et un texte approprié, généralement bien choisi, appuie la condamnation. Tout paraît un peu sur le même plan; mais c'est le défaut inhérent à pareil travail.

Un document publié par le P. Alonso, S. J., dans son ouvrage *El sacrificio eucaristico*, Madrid, 1929, p. 251-272, et définitivement attribué à Salmeron par le P. Dudon (cf. *Gregorianum*, 1930, p. 410-417), témoigne à son tour de quelle documentation le travailleur savait munir ses collègues et éclairer les décisions des Pères. Il s'agit d'un recueil de soixante-deux textes patristiques sur le caractère sacrificiel de la dernière Cène et de la réalité du sacrifice qui y fut présentement offert par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Des copies de ce recueil circulèrent et furent utilisées par Torrès.

Enfin les *Acta* proprement dits, *Conc. Trid.*, t. V, VIII, IX, ont conservé les résumés des plus notables discours de Salmeron, ainsi que les amendements proposés par lui aux textes soumis aux théologiens. Le plus remarquable de ces discours est celui sur la *justification* (23 juin 1546, t. V, p. 265-272); il ouvrit les débats sous une forme un peu scolastique qui n'eût pas convenu à la rédaction définitive, mais s'imposait pour débrouiller la question. Il en constitue un très remarquable exposé. On remarquera que Salmeron identifie justice, au sens théologique, et charité. Ce n'est pas, semble-t-il, en passant et par approximation : une intervention dans la congrégation du 27 septembre en témoigne. *Loc. cit.*, t. V, p. 437 avec la note.

Les t. VI et VII des *Acta*, encore à paraître, nous apporteront sans doute quelques fruits de l'activité de Salmeron en 1551. Recueillons aux t. VIII et IX les interventions touchant l'usage du calice (20 juin 1562, t. VIII, p. 537), le sacrifice de la messe (21 juillet, p. 722), le sacrement de l'ordre (23 septembre, t. IX, p. 7), le mariage (9 février 1563, p. 382).

Touchant la *concession du calice* aux laïcs, Salmeron, répondant au questionnaire proposé, s'en tient aux doctrines courantes depuis la controverse utraquiste et ne croit pas à l'opportunité de la concession du calice. L'exposé sur le *sacrifice*, tel que nous le livre le résumé des Actes, est d'une grande plénitude. Nous savons du reste par ailleurs qu'il fut un des plus remarqués au concile. L'exposé touchant le *sacrement de l'ordre* a moins d'envergure. Signalons l'opinion suivant laquelle Notre-Seigneur Jésus-Christ l'aurait conféré aux apôtres en trois temps : pouvoir de consacrer à la Cène, pouvoir d'absoudre au cénacle le soir de Pâques, épiscopat au jour de l'Ascension lorsqu'il les bénit avant de s'élever au ciel. Sur le *mariage*, Salmeron s'attarde un peu, note l'évêque de Zara, à rejeter la valeur probante de quelques textes insuffisants. Malgré quelques maladresses d'expression sur le lien matrimonial constitué par l'union des cœurs, sur le contrat qui n'est pas sacrement par lui-même, mais en tant que signe de la grâce, le fond de la doctrine semble à l'abri de reproche et en avance sur les doctrines de la Sorbonne ou de Cano. Les questions du ministre, de la valeur des mariages clandestins, du droit de l'Église

sur le mariage sont tranchées avec sûreté dans le sens qui a prévalu.

Ces brèves indications sont loin de donner une idée de l'activité de Salmeron. Outre les décrets dogmatiques, le concile poursuivait l'œuvre de la réforme, la rédaction des décrets disciplinaires. Nous verrons plus loin par l'analyse du traité sur l'origine du pouvoir de juridiction, qui n'est que la mise en œuvre de travaux exécutés au concile, comment Salmeron fut amené à en traiter à propos du devoir de la résidence.

Terminons cet aperçu sur le rôle de Salmeron au concile par une rapide description du document publié par Mgr Ehses dans la *Römische Quartalschrift*, 1913, p. 129*.

Ce serait le mémoire présenté par Salmeron le 16 octobre 1546 devant la congrégation des théologiens sur la fameuse question de la *double justice*, qui n'occupa pas moins de dix séances (15-26 octobre) de l'assemblée. Ce mémoire, dont une indication de Mazzarelli donnait l'*incipit* et promettait le texte, a été retrouvé à la bibliothèque de la ville de Trente. Il donne une parfaite idée de la manière de Salmeron : clarté, ampleur du développement, parfaite courtoisie vis-à-vis des adversaires, auxquels il fait par dessus tout l'honneur de discuter un à un chacun de leurs arguments.

On connaît la doctrine de la *double justification*, en laquelle quelques controversistes catholiques, Gropper et Pighius et, à leur suite, le nonce Contarini avaient pensé pouvoir trouver un terrain d'entente avec les protestants, en leur concédant ce qu'ils croyaient être la part de vérité de leur doctrine sur la justification imputée (voir art. JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2159 sq.). Au concile de Trente, moins encore par esprit de conciliation que par conviction personnelle, le général des ermites de Saint-Augustin, Seripando, s'en était fait l'ardent promoteur, et l'avait présentée sous la forme la plus éloignée possible de toute compromission avec l'hérésie : au tribunal de Dieu, tout élu comparaîtrait avec la grâce et la charité intérieure justifiante (justice inhérente). Cependant ce serait peu au regard de Dieu, si la justice même de Jésus-Christ ne venait suppléementer les imperfections inévitables de cette justice personnelle, par une imputation qui en fera comme la forme et la perfection de notre propre justice.

C'est à cette doctrine que s'en prend Salmeron. Il la rejette comme nouvelle (aucune trace dans la Tradition avant Luther); superflue; contraire à l'Écriture, qui connaît bien deux justices, celle de Jésus et la nôtre, non comme se complétant l'une l'autre mais comme cause l'une de l'autre (Rom., III, 44 et V, 17); conduisant à des conséquences absurdes (notre justice serait le fait d'une forme étrangère; notre mérite, notre degré de gloire seraient celui même de Jésus-Christ, ou à l'inverse notre rédemption par Jésus resterait imparfaite); dangereuse et favorisant la négligence; contraire à la notion même d'imputation bien comprise; enfin diminuant l'idée que nous devons nous faire de la grâce.

Suit la réponse aux arguments contraires : en quel sens Jésus-Christ nous est donné (Joa., IX, 6); à quel titre de cause efficiente il est notre justice (Rom., VIII, 33; I Cor., I, 30). Il montre que, d'après saint Paul lui-même, « revêtir Jésus-Christ ». Rom., XIII, 14, a pour équivalent « revêtir la miséricorde, la bonté, l'humilité, la mansuétude », Col., III, 12. Il réfute l'assertion que « notre justice demeure toujours imparfaite » : les imperfections, les péchés véniels ne sont pas le fait de la justice qui est en nous. Elle en contient au contraire le remède : elle n'est donc imparfaite qu'au sens très impropre de justice finie.

Aux considérations des adversaires, sur l'insuffisance de notre justice au jugement de Dieu, Salmeron oppose d'abord une série de textes qui parlent de l'assurance du juste au dernier jour : *Stabunt justi in magna constantia*, Sap., V, 1 et Prov., X, 9; XII, 21; XXVIII, 1; Matth., X, 16. Puis, avec une pareille richesse de citations, il montre que dans leur vie les justes trouveront un motif de confiance, I Joa., IV, 16; Joa., III, 20; II Tim., IV, 3. C'est par une illusion de perspective qu'on prête aux âmes arrivées au terme les inquiétudes ou les trépidations de notre vie d'ici-bas. Elles peuvent sans danger pour leur humilité regarder la réalité de leurs bonnes œuvres et en attendre la récompense. Compter recourir après la mort aux mérites du Christ serait compter nous procurer de l'huile après l'arrivée de l'Époux.

3° *Le théologien : opuscules théologiques. Jugement d'ensemble.* — A la suite du commentaire des Actes, la seconde partie du t. XII des œuvres de Salmeron contient réparties en 25 courts chapitres (tract. LX-LXXXIV) quatre questions théologiques : l'une sur saint Pierre, sa vie, son enseignement, son martyre; les autres sur la nature et l'origine de la juridiction épiscopale, le devoir de la résidence, enfin sur le concile général et son autorité dans l'Église.

On sait que la question de l'obligation de la résidence pour les évêques, inscrite à l'ordre des questions disciplinaires, suscita de très vives et très longues discussions dans le concile. L'origine de cette obligation était spécialement en cause. N'y voir qu'une obligation de droit ecclésiastique, était-ce l'assurer suffisamment contre l'arbitraire des exceptions et des dispenses? En faire une obligation de droit divin, n'était-ce pas d'une part la soustraire à toute possibilité de dispense pontificale et d'autre part attribuer aux évêques un pouvoir indépendant du pape en son origine, sinon en son exercice? Sur la question, comme sur celle toute proche de l'origine de la juridiction, les prélats, suivant leurs tendances, se divisèrent. Français et Espagnols, plus méfiants de tout ce qui pouvait grandir le pouvoir pontifical aux dépens de leurs droits épiscopaux, défendirent l'origine divine immédiate de la juridiction et le droit divin de la résidence. Les évêques plus attachés aux privilèges romains soutinrent l'origine médiate, *mediante romano pontifice*, du pouvoir de juridiction et l'obligation purement canonique de résider, en tant du moins qu'elle se distingue du devoir proprement pastoral d'assurer le bien spirituel de son troupeau. Dans ses traités LXI-LXXIV, Salmeron, comme il l'avait fait au concile, prend franchement parti pour cette seconde opinion. On sait que le concile ne voulut rien décider.

Aujourd'hui même, bien que l'opinion de l'origine médiate semble avoir prévalu, un certain nombre de théologiens soutiennent que la juridiction de l'évêque est reçue *in actu primo* directement de Dieu, le souverain pontife lui donnant l'*acte second* en déterminant les sujets sur lesquels elle devra s'exercer. Ainsi précisée, la doctrine de la juridiction immédiate pourrait bien n'être qu'une manière de formuler la loi constitutionnelle de l'Église qui, d'après la volonté irréformable de son Divin fondateur, comporte de toute nécessité un épiscopat pour régir, sous l'autorité et la direction du Pasteur suprême, les différentes portions du troupeau.

Les choses se présentaient moins clairement au temps du concile et les chapitres où Salmeron réfute les opinions adverses portent quelque trace de cette confusion. On parlait alors de *pouvoir général* de juridiction reçu de Dieu et de *matière* ou objet assigné par le pape; ou de juridiction limitée mais non déterminée. On distinguait entre for externe et for interne, la juridiction provenant directement de Dieu pour celui-ci et par l'intermédiaire du souverain pontife pour celui-là. Les inconvénients de ces différentes positions sont

clairement indiqués. Dans la partie d'exposition, Salmeron commence par bien définir ce qu'il faut entendre par droit divin, par origine divine immédiate; puis il cherche à établir par l'Écriture que les apôtres eux-mêmes tenaient leur juridiction de Pierre et ne la reçurent de Notre-Seigneur Jésus-Christ que par son intermédiaire. L'analyse des promesses faites soit à Pierre soit aux autres, la comparaison avec l'autorité et la charge donnée définitivement à Pierre de paître tout le troupeau lui rendent la chose plus probable. Il en vient ensuite à la question directement envisagée, qui concerne la juridiction, non plus des apôtres, mais de leurs successeurs. Une nouvelle analyse des textes et l'étude de l'institution des premiers évêques par les apôtres, tels qu'ils nous la révèlent, conduisent à des conclusions qui cette fois paraissent certaines à l'auteur. L'unité de l'Église exige que la source des pouvoirs nouvellement conférés soit unique : elle ne peut l'être qu'en Pierre.

Pour porter un jugement d'ensemble sur Salmeron, il ne faut pas séparer son action au concile ou dans la chaire de son œuvre écrite. Celle-ci ne le classe pas parmi ceux qui marquent vraiment dans l'histoire de la théologie; celle-là lui mérite la reconnaissante attention de l'historien catholique.

Il eut le mérite d'ouvrir la voie vers une théologie plus profondément et plus largement fondée en Écriture et en Tradition, poursuivant les adversaires sur leur propre terrain et ouvrant ainsi la voie aux grands controversistes et aux études patristiques.

On peut, dans l'œuvre qu'il a laissée, regretter une manière trop analytique, l'accumulation de preuves d'une valeur très inégale, le manque de perspective. A vouloir tenir le milieu entre le commentaire d'Écriture et le traité de théologie, l'œuvre entière garde un caractère indécis : le commentaire sent la surcharge; l'exposé théologique parait fragmentaire. Le profit demeure néanmoins du commerce avec un auteur dont la science est prodigieuse, le sens catholique très ferme et la culture pleine d'agrément.

P. Ribadeneyra, S. J., *La vida y muerte del P. Al. Salmeron*, à la suite de sa *Vida del P. Diego Laynez*, Madrid, 1591 (dans ses *Obras*, t. I, Madrid, 1605, p. 301); J. Boero, S. J., *Vita del servo di Dio P. Alf. Salmeron*, Florence, 1880, trad. en espagnol par le P. Ignace Torre, Barcelone, 1887; *Monumenta historica Societatis Jesu : Epistolæ P. A. Salmeronis*, t. I, *præfatio* (avec une liste de ses écrits inédits); A. Astrain, S. J., *Historia de la Comp. de Jesús en la asistencia de España*, t. I et II, Madrid, 1902 et 1905, *passim*; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VII, col. 178-183; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 221-227.

F. de Lanversin.

SALOMON, frère mineur anglais de la fin du XIIIe ou du début du XIVe siècle, complètement ignoré jusqu'ici, dont les *vespéries* sont conservées dans le ms. *Q. 99*, fol. 91 ro-91 vo, de la bibliothèque de la cathédrale de Worcester. Cette question débute : *Utrum operatio ultimæ partis ymaginativæ sit in genere entis absoluti vel respectivi : et simul est judicium de intelligere. Et quod sint respectus probatur primo sic : quod ex non cognoscente facit actu cognoscere formaliter, est actus cognitionis*, et termine : *Item in quolibet instanti sive temporis sive naturæ includunt respectum, igitur, aliter essent Deus : igitur intrinsece includunt respectum. Quære solutiones in quolibet I Scoti*. D'après A.-G. Little, cette référence doit se rapporter probablement au *Quodlibet*, q. XIII de Duns Scot : *Utrum actus cognoscendi et appetendi sint essentialiter absoluti vel essentialiter relativi*. Voir *Oxford theology and theologians c. a. D. 1282-1302*, p. 322. Comme les disputes quodlibétiques étaient exclusivement réservées aux maîtres en théologie et comme Duns Scot n'a été promu à ce grade qu'en 1305, il faut donc que la question des vespéries de fr. Salomon soit postérieure à cette date. Il est impossible de dire si c'est à Paris ou à Oxford que cette question a été débattue.

En fait, dans le ms. *Vat. lat. 1086* sont contenues de nombreuses questions « disputées » ou « quodlibétales » de différents auteurs, qui les unes et les autres ont eu lieu à Paris. Parmi les premières, il y en a quatre qui sont explicitement attribuées à un certain Sall'o, Soll'o, Sal'o, ou Salomon. (fol. 214 vo-216 vo). Faut-il identifier ce Salomon des questions disputées du ms. *Vat. lat. 1086* avec le Salomon minor des vespéries du ms. de Worcester? Tout porte à croire qu'il s'agit d'un seul et même personnage.

A.-G. Little-Fr. Pelster, *Oxford theology and theologians c. a. D. 1282-1302*, dans *Oxford hist. Society publications*, t. XCVI, Oxford, 1931, p. 225, 232, 234, 242, 278-279, 322; A. Pelzer, *Codices Vaticani latini*, t. II *a*, *codices 679-1134*, 1931, p. 669.

A. Teetaert.

SALON Michel-Barthélemy, de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, né à Valence en 1538, mort dans la même ville en 1620. est l'auteur d'un traité *De justitia*, commentant la *IIa-IIæ*, en 2 vol. in-fol., Valence, 1581; le sous-titre de l'édition de Venise indique que l'on y traite de ce qui est juste ou injuste dans toutes les actions, commerces et contrats.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 589.

É. Amann.

SALONIUS, évêque de Genève au Ve siècle. — Fils de saint Eucher qui devint évêque de Lyon vers 404, il fut élevé au monastère de Lérins, où Eucher s'était retiré vers 410, avec sa femme Galla et ses deux enfants. Il demeura à Lérins, même après qu'Eucher et Galla eurent cherché à Sainte-Marguerite une solitude plus complète, et ce fut là qu'il reçut de son père, entre 428 et 434, la dédicace des deux livres d'*Instructions*, recueil de questions et réponses et d'explications sur des passages difficiles de l'Écriture sainte.

Avant 439, Salonius fut élevé à la dignité d'évêque de Genève. Son frère Véranus devait, de son côté, devenir évêque de Vence un peu plus tard, mais avant 450. Cette année-là, les deux frères adressèrent, de concert avec l'évêque Cerchus de Grenoble, une lettre à saint Léon le Grand; lettre conservée sous le titre d'*Epistola dogmatica*, parmi les lettres du pape, *P. L.*, t. LIV, col. 887-890.

Salonius est l'auteur d'une *Expositio mystica in Parabolas Salomonis et Ecclesiastem*, qui fut éditée pour la première fois à Haguenau, en 1532, et qui a été reproduite dans *P. L.*, t. LIII, col. 967-1012. Cet ouvrage a la forme d'un entretien entre Salonius et Véranus, celui-ci posant les questions et le premier fournissant les réponses. Les passages difficiles de ces deux livres sont ainsi examinés et interprétés dans un sens allégorique. Sous le titre de *Quæstiones et ad easdem responsiones in duos Salomonis libros Proverbia et Ecclesiastem*, l'ouvrage est encore reproduit, sous une forme quelque peu abrégée, parmi les œuvres de l'énigmatique Honorius d'Autun, *P. L.*, t. CLXXII, col. 311-318. Celui-ci pourtant ne se présente pas comme l'auteur du livre, mais seulement comme un copiste.

Salonius est encore connu comme le destinataire d'une lettre de Salvien, *Epist.*, IX, écrite en 440, à propos du livre *Ad Ecclesiam*, qui venait de paraître. Il prit part aux conciles d'Orange et de Vaison en 441 et 442; on le retrouve après 450 à un concile d'Arles, relatif à l'abbaye de Lérins. Il dut mourir assez peu après. Sa fête est marquée au 28 septembre dans le martyrologe hiéronymien.

Histoire littéraire de la France, t. II, Paris, 1735, p. 433-437; M. Besson, *Un évêque exégète de Genève au milieu du Ve siècle, saint Salone*, dans *Anzeiger für schweizeriche*

Geschichte, Neue Folge, t. IX, 1902-1905, p. 252-265; G. Bardy, *La littérature patristique des quæstiones et responsiones sur l'Écriture sainte*, Paris, 1933, p. 84-86; J.-A. Endres, *Honorius Augustodunensis*, Kempten, 1906, p. 73-75, signale des commentaires manuscrits en forme dialoguée sur les évangiles de saint Matthieu et de saint Jean, qui pourraient être l'œuvre de Salonius.

G. BARDY.

SALPIN Pierre (SULPIN, SAUPIN), frère mineur français (XIVe-XVe siècle), de la province franciscaine d'Aquitaine. Longtemps professeur au *Studium generale* de Toulouse, il exerça, en 1386, la charge de gardien au couvent d'Avignon et, en 1395, celle de provincial d'Aquitaine. Le 27 août 1397, il fut promu évêque de Bazas par Benoît XIII. D'après B. Gams, *Series episcoporum*, 2e éd., Leipzig, 1931, p. 510 et H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 780, il aurait résigné son évêché et serait retourné au milieu de ses confrères au couvent de Toulouse le 22 octobre 1417; C. Eubel *Hierarchia catholica*, 2e éd., t. I, p. 517, le fait mourir évêque de Bazas à la fin de 1420 ou au début de 1421. Selon L. Wadding, *Annales minorum*, 3e éd., t. IX, an. 1412, n. II, le P. Salpin serait enterré dans l'église des frères mineurs de Toulouse.

Pierre Salpin aurait composé, à l'exemple du pseudo-Denys l'Aréopagite, un *Tractatus de hierarchia angelica* commençant : *Ne in vacuum gratiam Dei recipiamus;* un *Tractatus de hierarchia ecclesiastica*, débutant : *Cum clamarem ad Dominum;* un *Tractatus de divinis nominibus*, qui commence : *Littera hebraica He;* un *Tractatus de mystica theologia*, qui débute : *Primam veritatem.*

L. Wadding, *Annales minorum*, 3e éd., t. IX, an. 1412, n. II, Quaracchi, 1932, p. 439; le même, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 193; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 365; C. Eubel, *Bullarium franc.*, t. VII, Rome, 1904, n. 741, p. 261; n. 905, p. 303; n. 924, p. 313.

A. TEETAERT.

SALTMARSH Édouard, jésuite anglais. Né dans le comté d'York, en 1656, il entra au noviciat de la Compagnie en 1678; appliqué pendant vingt ans au ministère dans le comté d'York, à Londres, dans le Pays de Galles et le Suffolk, il professa ensuite l'Écriture sainte et la controverse à Liége et fut instructeur du troisième an à Gand; il mourut à Watten en 1737. Il publia en anglais : *Deismus ad ipsius naturalis rationis tribunal vocatus, ac plane discussus, ejusdemque judicio damnatus per medium dialogi Philantum inter et Theopistum*, 1706; *De indulgentiis, earumque valore ac usu in Ecclesia*, 1714.

E.-M. Rivière, *Corrections et additions à la Bibl. de la Comp. de Jésus*, Toulouse, 1911-1930, col. 786; H. Foley, *Records of the English province of the Society of Jesus*, t. VII, 1883, p. 682; Dr Oliver, *Collections towards illustrating the biography of the Scotish, English and Irish members of the Society of Jesus*, 1815, p. 185.

A. RAYEZ.

1. SALVATOR BARTOLUCCI, frère mineur conventuel italien du XVIe siècle. — Originaire d'Assise, théologien distingué, et prédicateur renommé, il régit plusieurs *Studia generalia* de l'ordre, où il enseigna la philosophie et la théologie selon Duns Scot. Dans une note ajoutée à la notice sur ce franciscain dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 78, Thomas Accurti déclare que Salvator Bartolucci ne fut jamais professeur de théologie à l'université de Padoue, alors que J.-H. Sbaralea affirme qu'il y enseigna la métaphysique de 1582 jusqu'en 1596. D'après Fr. A. Benoffi et G. Abate, *Degli studi nell' ordine dei minori, opera postuma*, dans *Miscell. francese.*, t. XXXI, 1931, p. 157, n. 1, Salvator y aurait déjà tenu la chaire de métaphysique, en 1580.

Salvator Bartolucci édita les ouvrages suivants de Duns Scot : *Opus Oxoniense in quatuor libros Sententiarum*, Venise, 1580, 4 vol. in-4°; *Reportata Parisiensia*, Venise, 1597; *Quæstiones quodlibetales et disputationes collationales*, avec un *Compendium quodlibetorum* d'un auteur anonyme (qui doit avoir écrit après 1501, parce que dans la q. X il cite l'édition de 1501 du *Collectorium* de Guillaume Vorrilong), avec aussi les *Resolutiones in quatuor libros Sentent. Scoti a Melchiore Flavio elucubratæ*, et avec le *Syllabus generalis in quatuor libros Sentent. et quodlibeta*, Venise, 1580. Il est pourtant à noter que ce *Syllabus generalis* est la *Tabula generalis* ou le *Mare magnum scoticum*, composé par Antoine de Fantis, dans laquelle Bartolucci a changé seulement l'ordre et qu'il a fait précéder d'une *Apologia brevis pro Scoto contra Jovium* et fait suivre d'un *Syllabus copiosissimus et solutiones contradictionum in dicta Scoti.*

Il publia encore quelques ouvrages de Pierre Tataret : *Petri Tatareti scotistæ in Porphyrii Isagogen ac in universos Logicorum Aristotelis libros explanationes, recognitæ et castigatæ*, Venise, 1581; *Triplex Petri Tatareti philosophia naturalis, divina et moralis, emendata et expurgata*, avec deux questions de Jacques Malafossa Bargi, mineur, *De subjecto metaphysices*, Venise, 1581; *Petri Tatareti in Summulas Petri Hispani exactæ explicationes, accuratissime recognitæ candorique pristino restitutæ*, Venise, 1581. Il édita aussi et illustra de notes l'ouvrage du franciscain Laurent de Brescia : *In formalitates Antonii Syrecti Turonensis Isagoges*, Paris, 1588.

Il a laissé encore plusieurs sermons et discours, dont un fut prononcé, en 1562, aux Pères du concile de Trente et quelques autres à l'occasion des funérailles de personnages importants. Il est, enfin, l'auteur d'une *Lectura super formalitates Scoti*, inédite et conservée dans la bibliothèque municipale d'Assise, *fonds moderne*, ms. *44*, qui débute : *Circa formalitates Doctoris subtilis i. e. circa conceptibilitates Doctoris subtilis*, et finit : *sic finem facio* (93 fol.).

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 208; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 78; Ch. Balic, O. F. M., *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences. Annexe : Table schématique des mss et éditions des commentaires de Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, dans *Bibl. de la Rev. hist. ecclés.*, t. I, Louvain, 1927, table XV; Papadopolus ou N. Comneni, *Historia gymnasii patavini*, l. III, IIe section, Venise, 1726, c. XXI.

A. TEETAERT.

2. SALVATOR CADANA, frère mineur italien du XVIIe siècle. — Originaire de Turin, il appartint à la province des mineurs de la régulière observance de Saint-Thomas et acquit de la célébrité comme théologien et prédicateur. Un certain nombre de ses ouvrages ont été édités : *Quaresimale*, Mondovi, 1638, in-4°; Venise, 1639, in-4°, sur lequel on lit : *editio tertia, ab ipso auctore correcta et aucta*, Venise, 1641, in-4°; *ibid.*, 1644, in-4°; *Santuario commune*, Venise, 1642, in-4°; Bologne, 1642, in-4°; *La corte per l'Avvento di nostro Signore*, Turin, 1641, in-4°; *Mariale*, Turin, 1639, in-4°; Bologne, 1642, in-4°; *Ottava sacramentale*, Venise, 1645, in-4°; *I saggi politici. Il principe avvisato*, Turin, 1652; *Il principe regnante, ibid.*, 1649; *Dubii scritturali*, Turin, 1642, 4 t. en un seul vol. in-4°. Ce dernier fut mis à l'Index par un décret du 8 mars 1662, ainsi que son *Quaresimale*, par un décret du 9 septembre 1658. Voir *Index librorum prohibitorum Alexandri VII P. M. jussu editus*, Rome, 1664, p. 380 et p. 386-387. Ces deux livres figurent toujours dans l'*Index* de 1929, p. 76.

Le P. Salvador Cadana est encore l'auteur de plusieurs ouvrages restés inédits : *Regnum hominum et angelorum pro reprobatione et prædestinatione; Il segre-*

tario; Cielo interno ed esterno, en 2 vol.; *Collectiones bullarum et sacræ congregationis decreta; Formularium obedientiarum; Annali* en italien; *Arcana cælestia de tribus operationibus intellectus; Physica in octo libros Physicorum ad mentem Scoti.*

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 208-209; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 78-79; V.-M. Coronelli, O. F. M., *Bibliotheca universalis sacro-profana*, t. VII, Venise, 1707.

A. Teetaert.

3. SALVATOR DE SAMBUCA, frère mineur capucin italien (XVIIe-XVIIIe siècle). — Né à Sambuca, en Sicile, en 1661, de la famille Montalbano, il revêtit l'habit capucin le 13 juin 1677 dans la province de Palerme. Prêtre, il exerça les charges de prédicateur et de lecteur en philosophie et théologie. Gardien à plusieurs reprises, il fut élu définiteur provincial dans les chapitres de 1701, 1702, 1710, 1711 et 1713, custode général au chapitre de 1708 et provincial dans ceux de 1720 et 1721. Il fut pendant toute sa vie un ardent défenseur de l'immaculée conception. Il mourut le 20 juin 1726. Il publia *Sambuca rationalis eucharistico certamini adhibita*, Palerme, 1701, in-4°, 690 p. L'auteur s'y efforce à démontrer que l'opinion suivant laquelle les *formulæ oblatæ et in actu consecrationis oblitæ* sont consacrées est absolument intenable et improbable au point de vue spéculatif et pratique. Il édita aussi *Opus theologicum, tribus distinctum tomis, in quibus efficacissime ostenditur immaculatam Dei Genitricem, utpote ex Christi meritis præservative redemptam, fuisse prorsus immunem ab omni debito tum contrahendi originale peccatum tum ipsius fomitem incurrendi*, Palerme, 1723, en 3 vol. de XXVIII-455, VIII-473 et VIII-357 p., qui portent respectivement pour titres : *De peccato originali et ejus debito, De eminentissima Deiparæ redemptione, De triplici naturæ humanæ statu et ejus fomite;* réédité à Palerme en 1755, (une édition, faite à Palerme en 1773, existerait à la bibliothèque des capucins de Tivoli). D'après A. Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, t. II, p. 206, le P. Salvator de Sambuca serait encore l'auteur des ouvrages inédits : *Lux divisa a tenebris ac in duobus luminaribus, majori et minori, exposita. Opus theologicum duobus tomis distributum, quorum prior luminare minus, nempe naturam humanam, in puris naturalibus ab omni propensione ad malum liberam demonstrat. Alter vero luminare majus, immaculatissimam nimirum atque integerrimam Dei Matrem, nedum ab originali peccato, sed et ab omni ejus debito seu necessitate illud incurrendi alienam et immunem ostendit;* et *La Sambuca sonora ne' sacri concerti, divisi in lieti e lugubri. Panegirici per le festive solennità d'alcuni santi, e sermoni reflessivi all'amore sviscerato mostratoci da Cristo nostro Redentore ne' misteri principali di sua ss. passione.*

Égide de Modica, dans son *Catalogo degli scrittori cappuccini della prov. di Palermo*, p. 134, fait encore mention des traités suivants : *De eminentissima Deiparæ redemptione*, Messine, 1698, et *De immunitate beatæ virginis Mariæ*, Palerme, 1733. Ce dernier se trouverait à la bibliothèque du couvent des capucins de Sambuca. Le premier ouvrage semble devoir s'identifier avec le t. II du grand ouvrage sur l'immaculée conception du P. Salvator, édité à Palerme, en 1723, cité plus haut. Si toutefois, il en existe de fait une édition de Messine, 1698, il faudrait en conclure que cette partie fut d'abord éditée séparément et reprise plus tard dans le grand traité.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. cap.*, Venise, 1747, p. 226; A. Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, t. II, Palerme, 1707, p. 206; J.-H. Sbaralea-St. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 292; Édouard d'Alençon, O. M. Cap., *Bibliotheca mariana O. M. Cap.*, Rome, 1910, p. 67; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 998-999; Égide de Modica, O. M. Cap., *Catalogo degli scrittori cappuccini della prov. di Palermo*, Palerme, 1930, p. 133-135; Antonin de Castellammare, O. M. Cap., *Storia dei fr. min. cappuccini della prov. di Palermo*, t. III, Palerme, 1924, p. 289, 297, 319, 320, 321, 336, 437, 467.

A. Teetaert.

4. SALVATOR DE TRAPANI, frère mineur capucin italien, de la province de Palerme, qui, après la suppression des ordres religieux, passa au clergé séculier et resta à Trapani, où il s'adonna au ministère des âmes parmi la population de cette ville. Ayant toujours conservé un attachement filial à l'ordre des capucins, il mourut en 1893. Il composa : *Il giurato pratico, ossia guida al criterio morale dei giurati*, Palerme, 1883, in-8°, 160 p.; *La conoscenza dell'uomo politico, ossia diritti e doveri del cittadino; La riabilitazione : importante necessità di una riforma radicale del sistema penitenziario; Dio e patria : conferenze morali ai condannati di qualunque condizione.* Ces trois derniers ouvrages sont restés inédits et conservés dans la bibliothèque du couvent des capucins de Palerme.

Égide de Modica, O. M. Cap., *Catalogo degli scrittori cappuccini della prov. di Palermo*, Palerme, 1930, p. 136-137.

A. Teetaert.

SALVATORI Philippe-Marie, jésuite, né à Rome le 16 novembre 1740, admis dans la Compagnie le 17 novembre 1754, professa les humanités à Ascoli et à Macerata. A la suppression de son ordre, il se livra à divers ministères sacerdotaux et à la composition de biographies pieuses. Lorsque la Compagnie fut rétablie à Naples (1804), il s'empressa d'y rentrer et devint ministre à Palerme et à Rome. Il mourut au Gesù, le 7 novembre 1824.

Outre ses ouvrages hagiographiques au nombre d'une dizaine, le P. Salvatori fit paraître en italien deux opuscules intéressants au point de vue de l'administration du sacrement de la pénitence : une *Istruzione pratica* pour les nouveaux confesseurs appartenant à la pieuse union de Saint-Paul apôtre (l'auteur, sans donner son nom, se désignait comme un prêtre de cette union) et pour tous les prêtres désireux de bien se disposer à l'exercice de ce ministère, Rome, 1798, in-12, 60 p.; des *Riflessioni*, proposées aux pécheurs peu instruits pour les porter à la nécessaire détestation de leurs fautes et à la volonté sincère de n'en plus commettre, Rome, 1801, in-12, 168 p., anonyme. L'auteur réunit les deux opuscules en une 2e édition, augmentée et améliorée, sous le titre de : *Istruzione pratica per i confessori novelli... scritta dal sacerdote Filippo Maria Salvatori*, Rome, 1802, 300 p. Une 3e édition parut en 1803, à Rome et à Venise. D'autres suivirent après la mort du P. Salvatori; il faut particulièrement signaler celles de Ballerini, 1879 et 1893, avec comparaison de la doctrine à celle de saint Alphonse.

L'ouvrage de Salvatori fut traduit en allemand, 1838 et 1841, et en français. Cette dernière traduction, faite sur la 3e édition romaine, fut éditée en 1826 à Avignon, sous le titre : *Instruction pratique pour les nouveaux confesseurs... par l'abbé Salvatori*, in-12, XII-167 p. Elle donnait en première partie les *Réflexions proposées aux pécheurs pour leur conversion suivies d'un abrégé de ce qu'il faut savoir, croire et pratiquer pour être sauvé*, en seconde partie *des observations sur la manière dont le confesseur doit se décider pour accorder, différer ou refuser l'absolution, avec une méthode courte et efficace pour obtenir une bonne confession générale des pécheurs pénitents qui manquent d'instruction* (c'était l'opuscule paru en premier).

En même temps que l'opuscule de Salvatori, le même éditeur faisait paraître d'autres brochures de semblable tendance : *Le prêtre sanctifié par la juste,*

charitable et discrète administration du sacrement de pénitence, œuvre du P. Ch. Pallavicini; les *Avertissements utiles aux confesseurs*, par le B. Léonard de Port-Maurice et le *Traité de la confession générale* par le même; le *De delectu moralium opinionum*, par le chanoine A. Muzzarelli, théologien de la Pénitencerie. Ces diverses brochures, publiées en 1826 et 1827, furent réunies par l'éditeur lui-même, pensons-nous, en un volume qui porte au dos de sa reliure le titre général de *Manuel des confesseurs*.

Ces publications réagissaient contre le rigorisme qui prévalait encore en France au début du XIXe siècle dans les confessions. L'opuscule de Salvatori, en particulier, invitait avec force le confesseur à si bien disposer les pénitents que l'absolution puisse leur être de suite donnée. Comme les autres ouvrages cités, il préparait ainsi les voies au succès de la doctrine et de la pratique liguoriennes, qu'assureront vingt ans plus tard dans notre pays Gousset et Gury.

Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 490-495; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 1061.

P. Brouillard.

SALVETTI Ange, frère mineur (XIVe-XVe siècle). — Originaire de Sienne (Italie), il fut maître en théologie et prédicateur renommé. Il régit, comme provincial, la province capucine de Toscane, à laquelle il appartint, et. au chapitre de la Pentecôte (11 mai 1421), célébré à Forli, il fut mis à la tête de l'ordre entier des frères mineurs. Comme général, il fut aussi abbé titulaire du monastère de Palignano et de la sorte fut le premier général qui porta le manteau abbatial. Son gouvernement fut toutefois de courte durée, car il mourut le 6 octobre 1423, à Sienne. Dans le *Bullarium franc.*, t. VII, quelques actes sont publiés qui se rapportent au généralat d'Ange Salvetti (n. 1489, 1494, 1586); les statuts, faits au chapitre général de 1421 et dont le P. Ange, en tant que général, fut le principal auteur, ont été édités par N. Glassberger, *Chronica*, dans *Analecta franc.*, t. II, 1887, p. 274-277. Ces statuts se rapportent à l'office divin, à l'observance de la pauvreté, à la désignation de huit universités auxquelles les frères pouvaient être promus, au mode à observer dans la visite des provinces. D'après L. Wadding il composa un *Tractatus de judicio et Antichristo*, qui débute : *Tribus modis homines docentur : exemplo, magisterio, flagello*, et selon J.-H. Sbaralea, il serait l'auteur d'un *Commentarius super prædicamenta Aristotelis*, qui était conservé dans la bibliothèque du couvent Saint-François des mineurs à Sienne; d'*Annotationes in divi Bonaventuræ opera;* d'un *Quadragesimale de legibus*, qui, d'après un inventaire de 1446, se trouvait dans la bibliothèque du Sacro Convento à Assise; de deux volumes de sermons, qui, en 1480 ou en 1530, furent envoyés à Venise pour l'impression.

L. Wadding, *Annales minorum*, 3e éd., t. X, an. 1421, n. IX et an. 1423, n. I, Quaracchi, 1932, p. 60-61 et 81; le même, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 21-22; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 47; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-B., 1909, p. 107 et 281-282.

A. Teetaert.

SALVIATI (Georges-Bénigne de), frère mineur conventuel dalmate (XIVe-XVe siècle). — Né en Bosnie, il se serait appelé de son nom de famille Dobrotić ou Dobretić ou plus exactement Dragišić; ce qui en latin se traduirait par *bénigne :* d'où son nom de *Bénigne*. Voir *Necrologium prov. S. Francisci Ragusii*, dans *Analecta franc.*, t. VI, p. 413; L. Wadding, *Annales minorum*, 3e éd., t. XV, p. 144, note 1; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, p. 322. Né soit à Jajce, soit à Srebrenica, il aurait fait ses études à Raguse et aurait pris, dans cette ville, l'habit franciscain; après quoi il serait allé en Italie pour y continuer ses études. Pourtant il déclare lui-même, dans une épître au sénat de Raguse (en tête de son ouvrage *De natura angelica*, édité en 1498, à Florence) que, lors de l'occupation de la Bosnie et de toute l'Illyrie par les Turcs (1463-1464), il fut arraché encore enfant des mains des envahisseurs et porté en Italie. Toujours d'après son propre témoignage, il aurait étudié à Paris et à Oxford. Ses études terminées, il serait retourné en Italie et, après environ trente-trois ans, il aurait regagné sa patrie, où il trouva les chrétiens et les membres de sa famille, pour lesquels il était devenu un étranger, cruellement opprimés. Voir *De natura angelica cit.*, *epistola ad senatum Ragusinum* et *Propheticæ solutiones pro Hieronymo Savonarola*, Florence, 1497, c. I, 2e part.; cf. J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 319-320. Il réussit à capter la bienveillance du cardinal Bessarion qui le favorisa et le combla de ses grâces. A la mort du cardinal (1472), il fut amené par le duc Frédéric à Urbino, où, en tant que précepteur de Guy Ubaldi, prince d'Urbino, il fut affilié à la noble famille de Felici, dont il prit d'ailleurs le nom. Après le décès du duc Frédéric, en 1482, il se rendit à Florence, où, en 1485, on le trouve parmi les religieux conventuels qui constituent la communauté du couvent de Santa Croce. Le 5 mai 1485 on le trouve parmi les professeurs du collège de théologie de Florence, où il est désigné comme *magister Georgius Benignus de Feliciis de Urbino*. Lors du chapitre général de Crémone en 1488, il était régent du *studium generale* de son ordre à Florence; ensuite il fut institué inquisiteur dans la même ville. En 1489 il fut adopté par la noble famille des Salviati, à Florence, en tant que précepteur de cette famille, de celle des Médicis et de Léon X. Il portera désormais le nom de *de Salviati*. En 1490, il enseigna à l'université de Pise la métaphysique et la théologie. Ayant pris en 1497 la défense de Jérôme Savonarole, O. P., il encourut l'indignation des Médicis et fut contraint de quitter Florence. Il retourna dans son pays natal, à Raguse, où il enseigna et prêcha jusqu'en 1500. Il retourna alors en Italie pour assister au chapitre général de Terni, où il prit une part active dans l'élaboration des nouveaux statuts pour l'ordre franciscain des conventuels (*Constitutiones Alexandrinæ*, approuvées par Alexandre VI en 1501).

Le P. Georges-Bénigne se rendit ensuite à Rome, où, le 17 juin 1502, il était incorporé dans la communauté du couvent des XII Apôtres et, en 1504, il est nommé régent du *studium generale* installé au même couvent. En 1503, il aurait été désigné comme custode du Sacro Convento à Assise et régent du *studium generale* qui y était établi. Commissaire général en Autriche en 1505, il est promu, le 21 mai 1507, évêque de Cagli, dans le duché d'Urbino (province de Pesaro), d'où, en 1513, il fut transféré par Léon X à l'archevêché de Nazareth, titre que prenait à cette époque l'archevêque de Trani, dans la Pouille. Il assista au Ve concile du Latran (1512-1517) et mourut en 1520 à Barletta, résidence de l'archevêque de Trani. Voir C. Eubel, *Hierarchia catholica*, 2e éd., t. III, p. 147 et 254; *Necrologium cit.*, *loc. cit.* Il paraît qu'il a joué un rôle prépondérant dans la division de l'ordre en conventuels et mineurs, en 1517.

Le P. Georges-Bénigne est l'auteur des ouvrages suivants : *Quæstiones de natura angelica*, Florence, 1498, in-4°, en 9 livres en forme de dialogue; *De dialectica nova*, Rome, 1489, dédié aux fils de Pierre-Laurent de Médicis, dont il était le précepteur; *Propheticæ solutiones pro Hieronymo Savonarola, O. P.*, Florence, 1497, dans laquelle le P. Georges prend la défense du dominicain contre ses nombreux adversaires; *Septem et septuaginta in opusculo magistri Nicolai « de mirabilibus » reperta mirabilia*, ouvrage composé à Florence, en 1489 et édité dans cette même ville, sans indication d'année, dans lequel est commenté l'opuscule *De*

mirabilibus, d'un certain Nicolas, qui paraît avoir appartenu à l'ordre des dominicains et qui y traita de la cause du mal.

Il rédigea encore plusieurs autres livres, qui paraissent être restés inédits : *Vexillum christianæ religionis*, à identifier avec un ouvrage que d'autres auteurs appellent *Contemplationes christianæ* et dédié à François I[er], roi de France; *Liber de raptis*, ms. conservé du temps de J.-H. Sbaralea au couvent de Saint-François des conventuels de Bologne, et dans lequel le P. Georges Bénigne aurait soutenu que le démon qui attira Ève dans le péché fut le même que celui qui tenta le Christ; *Apologia pro Francisco Maria de Ruvere, Julii II nepote, anno 1511, super cardinalis Alidosii nece*, mentionné par Ughelli, *Italia sacra*, t. II, *De episcopis Calliensibus*, n. 50; *De assumptione beatæ virginis Mariæ*, signalé par H. Marracci, dans sa *Bibliotheca mariana*, t. I, au nom de *Georgius Benignus de Salviatis*, Rome, 1648; *Apologia pro Joanne Reuchlino* au sujet de la question s'il faut supprimer les livres du Talmud, cité par L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., p. 99 et dans le *Necrologium cit.*, *loc. cit.; De gratia septem quæstiones* conservé actuellement dans le ms. *317 (M.III.18)* de la bibliothèque Richardienne de Florence; *Commentarius in quatuor libros Sententiarum*, qui, en 1512, était prêt pour l'impression d'après Antoine Saxolinus, O. F. M., disciple de Georges-Bénigne, dans son *Illuminata conscientia*, Florence, 1512, c. XI, 11e traité (cf. J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 322); *De libertate et immutabilitate Dei*, ms. conservé dans le ms. *Vat. lat. 1056*, en trois livres (l. I, fol. 1 r°-29 r°; l. II, fol. 29 v°-46 r°; l. III, fol. 46 v°-99 r°), dédié au cardinal Bessarion, dont le prologue commence : *Paulus apostolus electionis divinæ vas præclarissimum non immerito de Græcis talem protulit sententiam* et le l. I : *Accepimus pater optime et quidem ex te quandam in Germania ortam nuper quæstionem.* D'après une note marginale, ce traité aurait été composé en 1471. La question *nuper orta in Germania* serait celle des futurs contingents, qui fut soulevée à l'université de Louvain, en 1447, ou plutôt en 1465. Voir A. Pelzer, *Codices Vaticani latini*, t. II, 1931, p. 602; Fr. Ehrle, S. J., *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, Munster, 1925, p. 126-133.

D'après D. Fabianich, *Storia dei fr. minori en Dalmazia*, t. II, Zara, 1864, p. 241, et Gliubich, *Dizionario degli uomini illustri della Dalmazia*, Vienne, 1856, p. 28, le P. Georges-Bénigne aurait encore composé : *Defensio Francisci Mariæ Feltrii seu Roborei Urbini ducis; Tractatus de rebus moralibus atque ad civile regimen pertinentibus; Epistola ad Petri Galatini opus « De arcanis catholicæ veritatis »*, qui se lit en tête de cet ouvrage, édité à Ortona a Mare, en 1518.

L. Wadding, *Annales minorum*, 3e éd., t. XV, Quaracchi, 1933, an. 1496, n. VI, p. 144; an. 1498, n. XXIII, p. 189; an. 1507, n. XLVI, p. 456; an. 1513, n. XIII, p. 533; id., *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 99 ; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 320-322; *Necrologium prov. S. Francisci Ragusii*, dans *Analecta franc.*, t. VI, Quaracchi, 1917, p. 413; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 1118-1119; L.-J. Cerrachani, *Fasti teologicali, o sia storia cronologica dell'università fiorentina*, Florence, 1738, p. 723; D. Fabianich, O. F. M., *Storia dei fr. minori dei primordi della loro istituzione in Dalmazia e Bosnia fino ai giorni nostri*, t. II, Zara, 1864, p. 241-242; Gliubich, *Dizionario degli uomini illustri della Dalmazia*, Vienne, 1856, p. 28; S. Dolci, O. F. M., *Monumenta historica prov. Rhacusinæ O. F. M.*, Naples, 1746, § 32; id., *Fasti litterarii Ragusini*, Venise, 1767, p. 24; J. Jenelič, O. F. M., *Kultura i bozanski franjevci*, t. I, Sarajevo, 1912, p. 230-231 ; *Regesta ordinis S. Francisci. Regesta P. M. Francisci Sansonis*, édités par G. Abate, O. M. Conv., dans *Miscell. francesc.*, t. XXIV, 1924, p. 155 sq.; G.-B. Picotti, *Un episodio di politica ecclesiastica medicea*, dans *Annali delle università toscane*, nouv. sér., t. XIV, Pise, 1930; N. Papini, O. M. Conv., *Minoritæ conventuales lectores*, éd. par E. Magrini, du même ordre, dans *Miscell. francesc.*, t. XXXIII, 1933, p. 243-245 et 385, où l'on peut trouver une bibliographie plus ample.

A. Teetaert.

SALVIEN, prêtre de Marseille au Ve siècle. — Né vers 390, et peut-être à Trèves, ou du moins dans cette région, Salvien appartenait à une famille chrétienne et distinguée. Marié fort jeune avec la fille d'un païen, Palladia, il en eut une fille, Auspiciola. Après avoir converti sa femme, il se résolut à mener avec elle la vie ascétique et, vers 424, les deux époux et leur petite fille allèrent se retirer dans la solitude de Lérins, au grand désespoir des parents de Palladia, qui se brouillèrent avec eux. Une lettre écrite en leur nom à tous trois, s'efforça, nous ne savons avec quel résultat, d'apaiser leur rancune. *Epist.*, IV.

Après avoir passé un certain temps à Lérins, favorisé d'une amitié spéciale par le fondateur de la communauté, saint Honorat, et de la confiance de saint Eucher qui le chargea, de concert avec saint Vincent, de veiller sur l'éducation de ses fils, Salonius et Véranus, Salvien qui avait été sur les entrefaites élevé au sacerdoce, finit par se retirer à Marseille, où il vivait encore vers 470, lorsque Gennade rédigeait son ouvrage sur les écrivains ecclésiastiques.

Gennade cite de Salvien un certain nombre d'ouvrages : Un livre de *Lettres;* nous possédons encore neuf de ces lettres, dont la plus importante est la quatrième, déjà mentionnée tout à l'heure; une lettre à Salonius de Genève est signalée par l'historien comme formant un livre à part, *Epist.*, IX. — Trois livres *De virginitatis bono* au prêtre Marcellus; perdus. — Un livre à Claudius, évêque de Vienne, sur la dernière partie du livre de l'Ecclésiaste; perdu (nous savons que ce Claudius prit part à des conciles en 441 et 442). — Un livre sur le commencement de la Genèse, jusqu'à la création de l'homme, c'est-à-dire une sorte d'Hexameron; cet ouvrage était rédigé en vers; perdu. — *Homilias episcopis factas multas, sacramentorum vero quantas nec recordor.* Ces indications de Gennade sont assez obscures. L'historien semble parler d'abord d'un certain nombre d'homélies prêchées devant des évêques ou rédigées pour des évêques. Il avait commencé au début de sa notice, par représenter Salvien comme le maître des évêques, *magister episcoporum;* et peut-être ce titre d'honneur est-il une allusion aux homélies en question. Cf. Valran, *Quare Salvianus presbyter Massiliensis magister episcoporum a Gennadio dictus sit*, Paris, 1899. Mais, comme Salvien a été sûrement le maître de Salonius et de Véranus, devenus l'un et l'autre évêques, il est possible que Gennade ne pense pas à d'autres qu'à eux. Aux homélies pour les évêques s'ajouterait un autre groupe d'homélies, dont Gennade ne saurait plus le nombre, sur les *Sacramenta*, c'est-à-dire peut-être sur les prières de la messe : cependant l'expression *sacramentorum homiliæ* est étrange et son interprétation difficile. Si l'on pouvait lire *quanta* au lieu de *quantas*, on penserait à un recueil de formules liturgiques, pour la célébration de la messe, à un sacramentaire. Comme ces homélies sont perdues, on ne sait pas au juste ce qu'elles pouvaient être. — *Adversus avaritiam :* c'est l'ouvrage intitulé *Ad Ecclesiam*, par Salvien lui-même et par les manuscrits qui nous l'ont conservé. Il a dû être écrit en 435-439 et est cité dans le *De gubernatione*. L'auteur y prend le nom de Timothée pour dissimuler son identité, et il explique, dans une lettre de 439, adressée à Salonius, le motif de cette attitude, en invoquant l'exemple de saint Luc qui a dédié son évangile à Théophile, c'est-à-dire aux amis de Dieu : il écrit lui-même pour l'honneur de Dieu et, par suite, il peut se couvrir du nom de Timothée. Dans cet ouvrage, Salvien s'adresse aux

chrétiens qui, à leur lit de mort, négligent de donner leurs biens à l'Église et qui, par cette avarice suprême, mettent le sceau à toutes les cupidités de leur vie. D'après lui, ce dernier acte de charité est capable d'effacer toutes les fautes d'une longue existence, pourvu qu'il soit accompagné d'un véritable repentir. Salvien prétend d'ailleurs le rendre obligatoire pour tous les fidèles, aussi bien pour les laïques que pour les religieux; et, afin de démontrer sa thèse, il s'appuie sur des textes de la sainte Écriture. Ces textes lui permettent de démontrer victorieusement la faiblesse des objections qui lui seraient adressées, en particulier de celle que formuleraient des parents trop préoccupés de l'avenir matériel de leurs enfants.

L'ouvrage principal de Salvien est celui qui porte comme titre : *De gubernatione Dei*. Gennade le connaît sous le nom de *De præsenti judicio*, que lui donne également un de nos manuscrits. Il comprend huit livres, dont le dernier est inachevé, ou dont la conclusion a disparu de notre tradition manuscrite. Salvien se propose de répondre à l'objection courante de son temps, que l'on ne manquait pas de tirer de la ruine de l'empire romain et du triomphe des barbares. Comment, demandait-on, Dieu a-t-il pu permettre la chute de Rome, l'affaiblissement de son autorité, alors que l'empire était officiellement devenu chrétien et protégeait l'Église? Comment favorise-t-il les barbares qui sont des hérétiques, voire des païens? L'auteur commence par établir, tant par des arguments tirés de l'Écriture que par des preuves de raison, l'existence d'une Providence qui s'occupe des affaires humaines, mais qui ne promet pas aux justes des rétributions temporelles. Il peut ensuite attaquer de front l'objection : non seulement les maux dont souffrent les chrétiens ne prouvent rien contre la Providence, mais il faudrait douter de cette Providence si elle laissait impunis tous les crimes de ses prétendus adorateurs. Les chrétiens se plaignent : qu'ils fassent plutôt leur examen de conscience. Ils verront facilement qu'ils sont coupables de fautes continuelles et lourdes : *Quid est aliud pene omnis cœtus christianorum quam sentina viliorum?* III, IX, 44. Si l'on compare la vie des barbares païens, Huns, Francs, Alains, Saxons, Gépides, celle des hérétiques, Goths, Vandales, Bagaudes et celle des Romains catholiques, on verra de quel côté est la vertu et de quel côté le vice. Chez les Romains, tous les vices et une responsabilité d'autant plus grande qu'ils possèdent, avec la vérité, toutes sortes de grâces. Chez les païens, toutes les vertus. Ils s'aiment les uns les autres : aussi voit-on des pauvres, des veuves, des orphelins qui préfèrent aller vivre au milieu des Goths pour ne pas rester chez leurs frères de race. Ils sont chastes, surtout les Goths et les Saxons; ils ignorent les impuretés du cirque et du théâtre et, chez eux, la fornication est un crime, tandis qu'elle est une gloire pour les Romains. Que si les barbares chrétiens sont hérétiques, ne sont-ce pas enfin les Romains qui en sont responsables, puisque c'est chez eux que l'hérésie a pris naissance?

Salvien développe ces thèses avec une incontestable éloquence, mais aussi avec une prolixité dont il a lui-même conscience et qui finit par devenir fastidieuse. Il est d'ailleurs évident que la position prise par le prêtre de Marseille est assez paradoxale et que les barbares étaient en réalité bien loin de présenter les modèles des vertus qu'il leur attribuait avec tant de complaisance. On voit s'ébaucher dans son œuvre l'opposition entre le « bon sauvage » et le mauvais civilisé que J.-J. Rousseau mettra plus tard à la mode. D'un autre point de vue, Salvien marque un tournant décisif dans l'histoire de l'apologétique. Avant lui, Orose s'était efforcé de montrer que le temps présent n'était pas aussi mauvais qu'on le disait et que les barbares étaient capables de se perfectionner. Tout en réservant à la civilisation romaine son amour et sa confiance, il admettait que l'on pût attendre quelque chose de bon des conquérants. Salvien passe résolument aux barbares; il ne veut plus regarder vers le passé mort, et c'est vers l'avenir qu'il regarde. Ses exagérations font sourire, mais sa conviction, encore qu'exprimée avec trop de rhétorique, émeut et entraîne.

Le *De gubernatione Dei*, dédié à l'évêque de Genève, Salonius, a été écrit entre 439 et 451, car Salvien connaît déjà la défaite du chef romain Litorius devant Toulouse, tandis qu'il ignore l'invasion de la Gaule par Attila: peut-être même l'ouvrage a-t-il été terminé dès 440. Gennade, il est vrai, ne mentionne que cinq livres, tandis que nos manucrits en comptent huit. On peut supposer que son texte est altéré, les copistes ayant lu IIIII au lieu de VIII, ou qu'il y a eu une autre division de l'ouvrage, ou même que l'historien n'a eu entre les mains qu'une rédaction incomplète.

Les écrits de Salvien figurent dans *P. L.*, t. LIII, qui reproduit l'édition publiée par É. Baluze en 1663. Des éditions nouvelles sont dues à C. Halm, dans les *Mon. Germ. hist.*, *Auct. antiquiss.*, t. I, Berlin, 1877, et à F. Pauly, dans le *Corpus de Vienne*, t. VIII, Vienne, 1883. Sur la tradition manuscrite, on verra les études de Halm, dans les *Sitzungsberichte der kgl. Akad. der Wissenschaften zu München, Philos.-philol. und histor. Kl.*, 1876, t. I, p. 390-412, et de Pauly, dans les *Sitzungsberichte der kais. Akad. der Wissenschaften zu Wien, Philos.-histor. Kl.*, t. XCVIII, 1881, p. 3-41.

Sur l'œuvre de Salvien : W. Zschimmer, *Salvianus, der Presbyter von Massilia und seine Schriften; ein Beitrag zur Geschichte der christlich-lateinischen Literatur des V. Jahrhunderts*, Halle a. S., 1875; A. Hämmerle, *Studien zu Salvian, Priester von Massilia*, Landshut, 1893-1899; G. Steinberg, *Das Christentum des V. Jahrhunderts im Spiegel der Schriften des Salvianus von Massilia*, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, t. LXXXII, 1909, p. 29-78; 163-205; A. Schaefer, *Römer und Germanen bei Salvian*, 1930; C. Brackman, *Observationes grammaticæ et criticæ in Salvianum*, dans *Mnemosyne*, t. LII, 1924, p. 113-185; G. Morin, *Salvien ad ecclesiam, recension inédite*, dans *Rev. bénédict.*, t. XLIII, 1931, p. 194 sq.; Rochus, *La latinité de Salvien*, Bruxelles, 1934; A. Jansen, *L'expressivité chez Salvien*, Nimègue, 1937.

G. BARDY

SALVUS DE PALERME, frère mineur italien de l'Observance (XVIe-XVIIe siècle). — Né à Palerme en 1572, il reçut l'habit franciscain en 1597 et exerça, dans sa province monastique de Palerme, les charges de définiteur, de custode et, dans l'ordre, celles de commissaire et de visiteur des autres provinces. Il mourut en 1644 à Palerme. Il serait l'auteur de quelques ouvrages restés inédits : *Decisiones conscientiæ casuum ingeniosæ plurimorum dilucidantes dubiorum solutiones;* — *Devota meditazione, che deve farre ogni fedel cristiano per havere in odio il peccato : aggiuntovi un brieve modo di confessione per tutti quelli che frequentano questo ss. sacramento, e la preparazione per ciascun stato, che degnamente e con frutto brama communicarsi;* — *Stella splendente di religiosi, la quale fa vedere e conoscere chiaremente a ciascheduno d'essi la diritta e secura strada di sodisfare a quanto a Dio hanno promesso per mezzo dei suoi voti solenni;* — *Scuola d'orazione nella quale s'insegna un brieve modo d'ottenere da Dio quel tanto che in essa si domanda.* Il édita, enfin, l'ouvrage : *Tesoro dell'anima desiderosa di schifar la trasgressione del voto della povertà ed ubbidienza*, Naples, 1610.

A. Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, t. II, Palerme, 1707, au mot *Salvus Panormitanus;* J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 82.

A. TEETAERT.

SALZEDO (Jean de), frère mineur espagnol du XVIIe siècle, appartenant à la province de Castille, qui édita : *Tractatus seu quæstio : an seraphicæ militiæ*

labor in propugnanda immaculata conceptione Mariæ nova christianæ militiæ erectione certa victoriæ spe coronetur, Mariæque originalis gratia utriusque militiæ conatibus proxime definibilis constituatur, Valladolid, 1625, in-fol.

H. Marracci, *Bibliotheca mariana alphabetico ordine digesta*, Rome, 1618, au nom de *Johannes de Salzedo;* P. de Alva y Astorga, O. F. M., *Militia universalis pro immaculata Virginis conceptione*, Louvain, 1663, col. 831; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 130; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 481.

A. Teetaert.

SAMANIEGO Joseph-Jiménez, frère mineur espagnol de l'Observance (XVIIe siècle). — Originaire de Nájera, province de Logroño, il entra chez les mineurs de l'Observance dans le couvent de Logroño, de la province franciscaine de Burgos. Après avoir achevé ses études dans sa province, il alla suivre les cours de théologie au collège des apôtres Saints-Pierre-et-Paul à Alcala. Il enseigna ensuite la théologie jusqu'en 1670. En cette année, il devint commissaire général des provinces ultramontaines des observants et retint cette charge jusqu'en 1673. Il gouverna l'ordre comme ministre général depuis le 23 mai 1676 jusqu'au 16 mai 1682. Il décréta qu'à l'avenir les ministres généraux, avant d'entrer en charge, devraient faire le serment de n'accepter pendant la durée de leur généralat aucune dignité étrangère à l'ordre, surtout pas celle d'évêque, ni de travailler pour l'obtenir. Il statua aussi que ceux qui, dans ces cas, useraient d'une dispense accordée par le pape ne pouvaient plus être considérés comme supérieurs généraux et que les religieux ne pouvaient plus leur obéir sous peine d'excommunication. Voir H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-Br., 1909, p. 321-429.

Par son zèle pour l'observance régulière, sa prudence et sa sagesse dans le gouvernement de l'ordre, le P. Samaniego réussit à regagner la bienveillance du pape Innocent XI et, sous son instigation, ce dernier promulgua en 1679 le bref *Sollicitudo*, qui constitue une sorte de déclaration de la règle des mineurs, ou plutôt une nouvelle insistance sur l'observance des points de la règle décrétés par Clément V, et qui n'autorise de prendre pour supérieurs que ceux qui n'ont besoin d'aucune dispense, même motivée. Voir H. Holzapfel, *op. cit.*, p. 321-322. Son prédécesseur, Pierre Manero, estimant que les *Annales* de L. Wadding étaient un ouvrage destiné plutôt aux savants qu'aux religieux, avait manifesté, en 1651, le désir d'un exposé systématique moins étendu de l'histoire de l'ordre, dans lequel on insisterait surtout sur l'activité de l'ordre et la vie des religieux éminents. Le P. Samaniego reprit cette idée et en confia la réalisation au P. Dominique de Gubernatis de Sospitello. Celui-ci édita en 1682 le premier volume de son *Orbis seraphicus*. Cet ouvrage devait comprendre trois parties, dont la première donnerait l'histoire intérieure de l'ordre des mineurs, la seconde l'histoire des provinces et la troisième l'histoire extérieure ou l'activité des religieux en dehors de l'ordre. Un travail de cette envergure dépassait les forces d'un seul homme; de Gubernatis ne parvint qu'à éditer la première partie en quatre volumes et le t. I de la troisième partie sur l'histoire des missions (1282-1289). Voir H. Holzapfel, *op. cit.*, p. 584. Promu, sur la demande de Charles II, roi d'Espagne, en 1683, au siège épiscopal de Plasencia, le P. Samaniego fut consacré le 15 août 1683 et mourut en 1692. Voir Pierre-Antoine de Venise, O. F. M., *Catalogo dei patriarchi, arcivescovi e vescovi dell' ordine di S. Francesco*, Venise, 1703; J.-H. Sbaralea-St. Rinaldi, *Scriptores continuati ord. min.*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. III, Rome, 1936, p. 263; P. Saura, O. F. M., *Cartas de Carlos II, rey de España, al P. Samaniego, general de la orden franciscana*, dans *Archivo ibero-americ.*, t. VI, 1916, p. 420-421.

Le P. Samaniego s'est distingué surtout par les ouvrages qu'il écrivit pour défendre Duns Scot et la Mère Marie d'Agréda, clarisse, et par son ouvrage *Mistica ciudad de Dios*, rempli d'exposés théologiques, contre leurs nombreux adversaires. Ainsi il écrivit la *Vida de la ven. Madre Maria de Jesús, abadessa y fundador de lo monasterio de la Inmaculada Concepción de Agreda*, Madrid, 1670; il rédigea une préface à la *Mistica ciudad de Dios*, dans laquelle il donne un exposé des doctrines contenues dans ce traité, et qui est appelée *Prólogo gateato;* et, sur l'ordre du général Ildephonse Salizanes, il composa des annotations explicatives sur le même ouvrage. Comme toutefois il fut nommé, en 1670, commissaire général des provinces transalpines de l'ordre, il ne put mener à bonne fin cette œuvre et n'en termina que la première partie. Elle fut continuée par son confrère Jean Sendín Calderón, qui commenta et composa des notes sur la première et deuxième partie de la *Mistica ciudad de Dios*. Le *Prólogo gateato* et les annotations et commentaires des PP. Samaniego et Sendín Calderón ont été publiés à plusieurs reprises dans les nombreuses éditions de la *Mistica ciudad de Dios*. Ces ouvrages du P. Samaniego relatifs à la vén. Marie d'Agréda ont été traduits en plusieurs langues. Pour les versions italiennes, voir E. Toda y Güell, *Bibliografia espanyola d'Italia dels origens de la imprempta fins a l'any 1900*, t. IV, Castell de S. Miquel d'Escornalbou, 1930, au nom *Samaniego José Jiménez*, et *Arch. ibero-americ.*, t. XXXIV, 1931, p. 105-106.

Pour la défense de Duns Scot, le P. Samaniego publia *Vida de Juan Duns Escoto*, Madrid, 1668, in-4°, et 1677, in-fol., ainsi que *Opus apologeticum de primatu Doctoris subtilis*, Saragosse, 1668, dans lequel il s'efforce de prouver que Duns Scot occupe une place d'honneur dans la défense de l'immaculée conception. D'après Benoît Mazzara, O. F. M., *Legendario francescano*, Venise, 1689, au 8 novembre 1677, le premier ouvrage aurait été traduit en italien, en 1677, et plus tard par Bonaventure de Bottis, O. F. M., qui l'aurait édité à Venise, en 1698. J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, p. 202.

Selon Pierre Van den Haute, O. F. M., *Breviarium historicum ord. minorum*, Rome, 1777, p. 341, le P. Samaniego serait encore l'auteur d'une *Oratio doctrinalis super evangelium vineæ ad Burgensem ecclesiam*, Burgos, 1666, in-4°; d'une *Vita ven. Matris Sor. Joannæ a Jesu Maria*, Madrid, 1673, in-4°; d'une *Compilatio statutorum generalium ordinis*, Madrid, 1684, in-4°; d'un *Synodus Placentinæ suæ diœcesis*, Madrid, 1692. Tous ces ouvrages paraissent être rédigés en espagnol.

Outre les ouvrages cités, voir : J.-H. Sbaralea-St. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 263-264; L.-M. Farré, O. F. M., *P. Juan Sendín Calderón, teologo franciscano del siglo XVII*, dans *Arch. ibero-americ.*, t. XXXIII, 1931, p. 297-299.

A. Teetaert.

SAMPSÉENS. — Hérétiques mentionnés par saint Épiphane. Selon l'hérésiologue, *Hæres.*, LIII, édit. Holl, t. II, p. 314-315, les sampséens étaient établis de son temps en Pérée et on les rencontrait dans toute la région située de l'autre côté de la mer Morte, dans le pays de Moab, sur les bords de l'Arnon, en Iturée et en Nabatitide. Ils gardaient fidèlement, paraît-il, la doctrine d'Elxaï, et se montraient en particulier pleins de respect pour deux de ses descendantes, Marthous et Marthana, qu'ils regardaient comme des déesses, par

égard pour leur ancêtre vénéré. Ils allaient jusqu'à recueillir soigneusement leurs crachats et leurs excréments dont ils se servaient comme de remèdes. *Hæres.*, XIX, 2, 4-5. Une de ces femmes venait de mourir lorsque saint Épiphane écrivait son *Panarion*, mais l'autre était encore en vie et continuait à exercer son influence.

Les sampséens, qui portaient aussi le nom d'héliaques, prétendaient n'être ni chrétiens, ni juifs, ni grecs, mais tenir le milieu entre les uns et les autres. Ils regardaient comme sacré le livre soi-disant composé par Elxaï et celui qu'aurait ensuite rédigé son frère Jexaï; mais ils rejetaient par ailleurs les prophètes et l'Apôtre. Ils étaient monothéistes et honoraient Dieu en prenant des bains. Ils en étaient même venus à avoir pour l'eau un tel respect qu'ils la regardaient comme une divinité; peu s'en fallait qu'ils ne prétendissent que la vie en venait. *Hæres.*, LIII, 1, 4 et 7. Certains d'entre eux s'abstenaient de viande. Ils voyaient dans le Christ un être créé, qui avait pris corps une première fois dans Adam, et plusieurs autres fois depuis, lorsqu'il l'avait voulu. L'Esprit-Saint était sa sœur; l'un et l'autre avaient des dimensions extraordinaires. Les mêmes renseignements sont fournis par saint Hippolyte à propos d'Elxaï et de ses disciples. Il semble, tout compte fait, que les sampséens de saint Épiphane ne sont pas autre chose que des elchasaïtes, plus ou moins teintés d'un vernis gnostico-chrétien. Nous ignorons d'ailleurs ce que furent les destinées ultérieures de la secte.

W. Brandt, *Elchasaï. Ein Religionsstifter und sein Werk*, Leipzig, 1912; H. Waitz, *Das Buch des Elchasaï, das heilige Buch der judenchristlichen Sekte der Sobiai*, dans *Harnack-Ehrung*, Leipzig, 1921, p. 87-104; M.-J. Lagrange, *La gnose mandéenne et la tradition évangélique*, dans *Revue biblique*, 1927, p. 502 sq.; J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C.-300 apr. J.-C.)*, Gembloux, 1935, p. 140-156.

G. BARDY.

SAMUEL CASSINI (DE CASSINIS), frère mineur de l'Observance des XVe-XVIe siècles. — Originaire de Casale Monferrato, il appartenait à la province franciscaine de Gênes. L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 209. Il aurait étudié la philosophie et la théologie à l'université de Paris et y aurait aussi enseigné. J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 82. Il s'est distingué surtout par ses luttes contre les vaudois et par ses controverses contre plusieurs dominicains.

Il est l'auteur de plusieurs ouvrages de philosophie, de théologie et de controverses. Le *Liber isagogicus in apices Scoti ad investiganda Aristotelis principia*, dont L. Wadding, *loc. cit.*, cite une édition faite à Venise, en 1493, mais dont on ne trouve aucun vestige chez les bibliographes plus récents, semble, d'après Th. Accurti, devoir s'identifier avec le *Liber isagogicus continens libros septem logicales*, qui parut sous le titre : *Liber ysagogicus in apices Scoti, theologorum principis, necnon et ad indaganda Aristotelis profunda logicalia*, à Milan, non en 1495, ni avec le commentaire de Jean de Monte sur les *Summulæ* de Pierre d'Espagne, comme le dit L. Wadding, *loc. cit.*, mais en 1494 et, plus précisément, le 22 avril 1494. J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 83. Du témoignage de François Ruerus, dans son épître dédicatoire, relatée par J.-A. Saxius, dans son *Historia literario-typographica Mediolanensis*, il suit que cet ouvrage fut commencé en France et terminé à Milan. Voir Ph. Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, t. I, Milan, 1745, p. 507. On peut en trouver la description dans D. Reichling, *Appendices ad Haini-Copingeri repertorium bibliographicum*, fasc. 2, p. 140, et des exemplaires de cette édition se trouveraient à Rome, dans les bibliothèques *Angelica*, *Casanatense* et *Corsiniana*, d'après Th. Accurti, qui pense aussi que le même ouvrage fut édité à Cuneo, en 1510.

Samuel Cassini composa encore des *Commentaria in octo libros Physicorum*, dont le véritable titre est : *Expositio triplex librorum octo Physicorum Aristotelis, quarum prima est textualis, secunda construit textum, tertia elicit propositiones de textu : et hæc omnia de mente commentatoris et Doctoris Subtilis*, Cuneo, 1510. D'après J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 83, le livre intitulé : *Libellus isagogicus ad physicos apices assequendos*, qui, selon L. Wadding, p. 209, aurait été édité à Cuneo, s. d., et transmis au pape Jules II, aurait été publié à la suite de l'ouvrage précédent et les deux traités auraient été terminés le 21 août 1510, sous Jules II, et envoyés, non à ce pape, mais à l'université de Paris. D'un texte de la *Triplex expositio librorum octo Physicorum*, c. XI : *quomodo autem moveantur, et quomodo non, dicetur in tertio De anima*, J.-H. Sbaralea déduit que le P. Samuel Cassini doit avoir rédigé aussi un *Commentarius in libros De anima*. Un exemplaire de l'*Expositio triplex* est à la bibliothèque Alexandrine à Rome. Il édita encore une longue *Quæstio de immortalitate animæ*, composée à Aix-en-Provence en mai 1497, et publiée à Milan en 1498, in-4°, 10 fol.

En 1506, le P. Samuel Cassini eut à Pavie une *Disputatio de consanguineitate S. Joannis cum Christo et Deo*, qui, selon L. Wadding, est conservée ms. dans le couvent du Mont-Alverne. Contre cette thèse écrivit le dominicain piémontais Damien Crassus. Le franciscain y répondit par un opuscule, intitulé : *Secunda argumentatio fr. Samuelis ord. min. contra magistrum Damianum O. P., de eo quod nititur sustinere Deus est consanguineus*, s. l. n. d. (probablement en 1506 ou 1507). Voir D. Reichling, *op. cit.*, p. 25, n. 457. Le P. Samuel Cassini eut aussi quelques démêlés à propos du dominicain Jérôme Savonarole. Ainsi, d'après L. Wadding, *loc. cit.*, et J.-H. Sbaralea, *loc. cit.*, il aurait fait imprimer contre Savonarole un écrit intitulé : *Invectiva in prophetiam fr. Hieronymi Savonarolæ*, Milan, 1497, in-4°, 18 fol. D'après Th. Accurti le véritable titre serait : *De modo discernendi falsum prophetam a vero propheta inter reprobandum falsam prophetiam atque visionem fr. Hieronymi*. En tête de cette *Invectiva* se lit une *Epistola ad fr. Hieronymum* du même P. Samuel Cassini, éditée par J.-A. Saxius, *op. cit.*, p. 519-520. Voir D. Reichling, *op. cit.*, fasc. 2, p. 140; J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 83. Jean-François Pic de La Mirandole attaqua l'*Invectiva* de Samuel Cassini et écrivit, pour défendre Savonarole, deux livres qui, d'après Montfaucon, sont conservés dans le ms. *Vat. lat. 4666*. Voir *Bibliotheca manuscriptorum nova*, t. I, Paris, 1739, p. 116. Samuel Cassini y répondit par *Reseratio atque clarificatio falsarum solutionum Joannis Francisci Pici Mirandulani ad argumenta Samuelis Cassinensis, quæ facta fuerunt in falsam prophetiam Hieronymi Ferrariensis*, Milan, au mois de mai 1498, in-4°, 12 fol. Cet opuscule fut composé à Aix-en-Provence, au mois de septembre 1497. Voir M. Pellechet, *Catalogue général des incunables des bibliothèques de France*, t. II, n. 3345. Samuel Cassini publia aussi une *Quæstio lamiarum*, s. l. n. d., (mais en 1505), dont un exemplaire était conservé à la bibliothèque Ambrosienne de Milan du temps de J.-A. Saxius. Voir J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 83, qui, à la p. 82, affirme que cet écrit fut attaqué avec âpreté par le dominicain Vincent Dodus. J. Tartarotti émet cependant des doutes au sujet de l'existence de l'un et de l'autre traité, dans *Del congresso notturno delle lammie*, Roveredo, 1749, n. 2. Samuel Cassini se distingua aussi par ses écrits contre les vaudois : *De statu Ecclesiæ, de purgatorio, de suffragiis defunctorum, de corpore Christi libellus... contra valdenses, qui hæc omnia negant*, terminé le 26 octobre 1510 et édité à Cuneo

le 5 décembre 1510, in-4°, 56 fol.; *Vittoria triumphale contra li errori de valdeisi*, Cuneo, sans date, in-4°, 24 fol. Voir S. Arboli y Faraudo, *Biblioteca Colombina. Catalogo de sus libros impresos*, t. II, Séville, 1891, p. 49.

On lui attribue encore quelques autres ouvrages : *Magistri Stephani Burlifer doctoris Parisiensis formalitates cum argumentationibus fr. Sam. Cassinensis ad eas*, Milan, 1496, in-4°, dont les argumentations, en forme de dialogues, auraient été terminées à Milan, en 1495 (voir D. Reichling, *op. cit.*, fasc. 4, p. 160-161) et dont le *proœmium* a été publié par J.-A. Saxius, *op. cit.*, p. 520-521; *Ars evadendi omne sophisticum per fratrem Samuelem de Cassinis, ord. min. obs. reg., suppletiva suæ logices ut antea promiserat*, Pavie, 1506 (voir S. Arboli y Faraudo, *op. cit.*, t. II, p. 48-49); *De stigmatibus S. Francisci et de indulgentia Assisiensi seu Portiunculæ*, en italien, s. l., 1509, in-4°; le *De stigmatibus S. Francisci* fut imprimé encore à part à Pavie, en 1509, 14 fol.

D'après J.-H. Sbaralea, Samuel Cassini aurait laissé encore trois lettres; quelques sermons, dans lesquels il défend l'immaculée conception; un certain nombre de poèmes qui se lisent au début de son *Liber isagogicus* et en tête du *Rosarium sermonum* de Bernardin de Bustis, Lyon, 1498; un *Thesauro spirituale*, Milan, 1492. Quant à l'*Apologia contra Wigandum pro immaculata V. M. conceptione*, que J.-H. Sbaralea attribue à Samuel Cassini sur la foi de l'auteur des *Additiones et Adnotationes* aux *Quæstiones* de Jean de Cologne, O. M. Conv., Bâle, 1510, Th. Accurti met en doute l'authenticité de cette *Apologia*, parce que P. de Alva y Astorga, qui a eu en mains l'édition des *Quæstiones* de Jean de Cologne, n'assigne guère à Samuel Cassini que quelques sermons, dans lesquels il aurait défendu l'immaculée conception, et attribue l'*Apologia contra Wigandum* à Daniel Agricola, O. M. Conv. Voir *Militia universalis pro immaculata Virginis conceptione*, Louvain, 1663, col. 1386; J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 83.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 209; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 82-84; Ph. Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, t. I, col. 339, 507-521; t. II, col. 1971, 1973; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 1123; D. Reichling, *Appendices ad Hainii-Copingeri repertorium bibliographicum*, fasc. 2, p. 110; fasc. 4, p. 160-161.

A. TEETAERT.

SAMUEL DE LUBLIN, dominicain polonais mort en 1635, après avoir professé à Cracovie. Il a laissé : *In universam Aristotelis logicam quæstiones...*, in-8°, Cologne, 1620, 810 p.; *Tractatus summularum omnibus tyrunculis veram philosophiam amantibus...*, in-8°, Cologne, 1627, 144 p.; *In tres libros de anima quæstiones scholasticæ secundum viam thomistarum...*, in-8°, Cologne, 1627, 341 p.; *Summula casuum conscientiæ*, in-8°, Cologne, 1631 et 1635, 415 et 912 p.

Quétif-Échard, *Scriptores S. ordinis prædic.*, t. II, p. 184.

M.-M. GORCE.

SAMUELIS (François-Marie de), dominicain toscan, mort en 1660. Il a utilisé dans des ouvrages de droit canon des thèses de théologie.

Quétif-Échard, *Scriptores S. ordinis prædic.*, t. II, p. 593-594.

M.-M. GORCE.

SANATIO IN RADICE. — Quand après coup, se découvre l'invalidité d'un mariage, qui jusqu'alors avait été estimé valide, deux moyens se présentent pour régler la situation : la revalidation simple ou la revalidation radicale.

La revalidation simple, nous l'avons vu (voir ci-dessus, t. XIII, col. 2574) est un acte par lequel un mariage apparemment valide, mais de fait initialement nul, devient valide et acquiert tous ses effets juridiques. Elle est le moyen ordinaire, le plus fréquent à faire intervenir. La *sanatio in radice* ou validation radicale est au contraire un procédé extraordinaire, auquel il est fait recours lorsque la convalidation simple ne permet pas de régler la situation. Elle est, selon le canon 1138, § 1, l'acte par lequel l'Église valide un mariage nul, *en dispensant les époux de renouveler leur consentement*, en même temps qu'elle lève, s'il y a lieu, l'empêchement qui rendait les personnes juridiquement inhabiles à contracter et que, par une fiction de droit, elle donne valeur rétroactive aux effets canoniques du mariage.

I. Notion et effets. II. Conditions qu'elle requiert. III. Qui l'accorde. IV. Comment la demander et l'exécuter?

I. NOTION ET EFFETS. — 1° La *sanatio in radice* ne change pas la réalité métaphysique. 2° Elle valide le consentement. 3° Elle lève l'empêchement. 4° Elle est parfaite ou imparfaite. 5° Elle est une mesure extraordinaire.

1° *La « sanatio in radice » ne change pas la réalité métaphysique.* — La revalidation radicale ne change rien objectivement : elle ne peut pas faire qu'un contrat de mariage nul, même si cet état a duré de longues années, soit réellement valide et sacramentel et que les enfants illégitimes, nés de cette union, soient en soi et véritablement légitimes depuis leur conception. Des faits sont évidemment des faits; il est métaphysiquement impossible d'aller contre cela, malgré les explications embarrassées de certains auteurs. C'est à leur sujet que Molina, *De just. et jure*, t. III, 1re part., disp. DCXXIV, n. 3, écrit : *Summum pontificem efficere posse, ut matrimonium, quod ab initio fuit nullum propter impedimentum canonicum, reddatur a principio validum dispensando in tali impedimento illudque auferendo, sane non dubito id esse plus quam falsum.*

L'Église, en accordant des dispenses, ne mue pas la nature des choses. Cependant en vertu d'une fiction de droit, voulue par le législateur, la validation radicale a valeur rétroactive pour ce qui concerne les effets juridiques, externes et canoniques du mariage. Pour éviter toute confusion, il importe de distinguer la vérité objective et la fiction de droit qui intervient en l'occurrence, sinon la validation radicale est un mystère qui répugnerait métaphysiquement. Autrement dit le mariage ne devient pas valide *ex tunc* depuis le jour où fut émis le mutuel consentement, ainsi que l'avaient cru certains canonistes comme Schnitzer, *Katholisches Eherecht*, Fribourg, 1898, p. 547, entre autres, ce qui rendait la notion de la convalidation radicale des plus mystérieuses, mais *ex nunc*, c'est-à-dire à partir du moment où la faveur de la *sanatio in radice* est accordée par l'autorité ecclésiastique. Cf. Sanchez, *De sancto matrimonii sacramento*, l. VIII, Anvers, 1607, disp. VII, n. 4; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. IV, Ingolstadt, 1716, *Sponsalia et matrimonia*, t. XVII, n. 123; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 1904, n. 1126; Gennari, *Breve commento della nuova lege sugli sponsali e sul matrimonio*. Rome, 1908, p. 725. Les deux contractants sont donc *réputés* époux *ex tunc*, mais du fait que la fiction de droit ne s'étend qu'aux effets purement externes et canoniques, et aucunement au sacrement, la grâce du mariage n'est reçue que *ex nunc*, aussi faut-il s'y préparer le mieux possible.

2° *La « sanatio in radice » valide le consentement.* — La *sanatio in radice* porte essentiellement sur le consentement et sur les causes, soit manque de solennité requise, soit empêchements, qui ont pu vicier l'acte de volonté des deux contractants.

Il est supposé, comme nous le verrons plus loin, que le consentement, valide naturellement et donc

efficace de ce point de vue, n'a pas été révoqué mais persévère et que, seule, une loi irritante de l'autorité ecclésiastique l'a rendu juridiquement nul. Si l'Église, comme elle le fait dans la *sanatio in radice*, lève l'empêchement et dispense de renouveler l'acte de volonté, le consentement initial de sa nature valide acquiert immédiatement une efficacité juridique et par le fait même, le mariage devient valide.

Pour obtenir cette dispense, il n'est pas nécessaire que les intéressés en soient avertis, affirme le canon 1138, § 3 : *Dispensatio a lege de renovando consensu concedi etiam potest vel una tantum vel utraque parte inscia.* A cela rien ne s'oppose, puisque le législateur en un cas particulier a le droit de relever de l'observation d'une loi qui bon lui semble, que le bénéficiaire le sache ou non, et même si ce dernier ne le voulait pas s'il le savait.

La convalidation radicale pourrait-elle être de fait accordée *malgré* la volonté de l'une des parties? Quand il s'agit de la *sanatio* partielle, qui n'a en vue que le bien des enfants, rien n'y répugne. Effectivement des concessions de ce genre ont été octroyées par le souverain pontife. Si par ailleurs les conditions requises, dont nous parlerons ultérieurement, sont réalisées, celui-ci pourrait valider radicalement une union malgré les deux époux. Cette faveur n'a jamais été accordée pour des cas particuliers; elle l'a été cependant pour remédier à des situations générales, lorsque par exemple sont validés radicalement tous les mariages contractés en une région déterminée, ainsi que nous le verrons.

Alors que le consentement doit être renouvelé dans la convalidation simple, il ne l'est pas dans la *sanatio in radice;* c'est un caractère distinctif de cette faveur. Le pape Benoît XIV y insiste : *Hujusmodi dispensationes..., quibus matrimonium redditur validum et proles ex eo genita legitima denuntiatur, absque ulla renovandi consensus necessitate concedi quidem aliquando. De synodo diœcesana*, l. XIII, c. XXI, n. 7; voir Gasparri, *op. cit.*, n. 1440; Rosset, *De sacramento matrimonii*, Paris, 1895-1896, n. 2362; Feije, *De impedimentis*, Louvain, 1893, n. 770; Giovine, *De dispensationibus*, Naples, 1863, p. 612.

3° *La « sanatio in radice » lève l'empêchement.* — Dans la *sanatio*, l'Église dispense aussi de l'empêchement qui rendait nul le mariage et suppose, par une fiction juridique, que cette faveur a été accordée avant l'émission du premier consentement.

La *sanatio in radice* ne s'occupe pas de l'honnêteté des mariages et donc n'a cure des empêchements prohibants qui ont pu rendre une union illicite. Elle est surtout une dispense d'un empêchement dirimant ou d'une loi qui rend nul le mariage. D'après Benoît XIV, *Quæst. can.*, 174 : *Legis ecclesiasticæ, quæ impedimentum induxit, abrogatio in casu particulari conjuncta cum irritatione effectuum omnium etiam antea ex lege secutorum.*

En aucune occasion cependant, un indult de ce genre ne pourra être accordé pour une loi irritante d'origine divine. Le pape n'a aucun pouvoir de lever par exemple les empêchements de lien ou d'impuissance. Cet enseignement est également formulé par le Code, au canon 1139, § 2 : *Matrimonium vero contractum cum impedimento juris naturalis vel divini, etiamsi postea impedimentum cessaverit, Ecclesia non sanat in radice ne a momento quidem cessationis impedimenti.*

Si l'empêchement cesse par le temps, comme celui de l'âge, il est inutile d'en accorder une dispense, c'est évident. Mais, dans ce cas, l'Église peut encore valider radicalement, ne serait-ce que pour légitimer les enfants nés du mariage. Car ne l'oublions pas, la *sanatio in radice* peut être parfaite ou imparfaite.

4° *La « sanatio in radice » est parfaite ou imparfaite.* — 1. *Elle est parfaite ou totale*, si l'autorité ecclésiastique lève l'obstacle qui s'opposait à la valeur du mariage, accorde efficacité au consentement initial des époux, tout en les dispensant de le renouveler, ainsi que la rétroaction de tous les effets canoniques, sans aucune restriction. Ici la question des enfants est surtout en jeu.

Les enfants issus du mariage nul, validé radicalement, sont considérés comme s'ils étaient nés d'une union légitime : ils ne sont pas légitimés, ils sont estimés légitimes; s'ils n'étaient pas assimilés aux descendants légitimes, il n'y aurait pas de rétroaction proprement dite; la *sanatio* ne serait pas parfaite.

Cette légitimation, conséquence positive de la validation radicale est inséparable de cette dernière. Elle existe même si l'exécuteur omet de la faire expressément. Il n'en serait pas de même si un oubli de ce genre était commis dans son décret par l'exécuteur de la convalidation ordinaire. Voir Gasparri, *op. cit.*, n. 1451, can. 1051 : *Per dispensationem super impedimento dirimente concessam sive ex potestate ordinaria, sive ex potestate delegata per indultum generale, non vero per rescriptum in casibus particularibus, conceditur quoque eo ipso legitimatio prolis, si qua ex iis cum quibus dispensatur jam nata vel concepta fuerit, excepta tamen adulterina et sacrilega.*

Ainsi donc, bien que l'illégitimité de la naissance ne puisse pas être objectivement supprimée, elle peut l'être fictivement par l'autorité compétente et par rétroaction pour ce qui concerne les effets extérieurs et canoniques. Les fils devenus légitimes par la convalidation radicale peuvent dès lors être élevés aux dignités ecclésiastiques et devenir, par le choix de leurs supérieurs, puisqu'ils n'en sont plus empêchés par les canons : cardinaux (can. 232, § 2 : *A cardinalatus dignitate arcentur : 1° illegitimi, etiamsi per subsequens matrimonium fuerint legitimati*), évêques (can. 331, § 1, *Ut quis idoneus habeatur, debet esse : 1° Natus ex legitimo matrimonio, non autem legitimatus etiam per subsequens matrimonium*) et abbés ou prélats *nullius* (can. 320, § 2 : *Assumendi ad abbatiam vel prælaturam nullius iisdem qualitatibus ornati esse debent quas jus in episcopis requirit*). Après l'avoir combattue antérieurement, c'est l'opinion à laquelle s'est arrêté le P. Creusen, *Epitome juris canonici*, t. II, Rome, 1927, n. 455.

Elle n'est pas absolument certaine, aux yeux de tous les auteurs, car, font remarquer quelques-uns, malgré la fiction de droit de la rétroaction, la tache de la conception ou de la naissance illégitime n'est pas absolument enlevée, aussi le législateur pourrait-il en arguer pour refuser à ces enfants, légitimes par rétroaction, les honneurs du cardinalat, de l'épiscopat ou de la prélature *nullius*. Voir Sanchez, *De matrimonio*, l. VIII, disp. VII, n. 4; Wernz, *Jus Decretalium*, Prati, 1911-1912, t. IV, *Jus matrimoniale*, n. 664.

Malgré les avis différents des auteurs dont certains, comme Schmalzgrueber, *op. cit.*, n. 120; Sanchez, *op. cit.*, l. VIII, disp. VII, n. 4; Benoît XIV, *Quæst. canon.*, 174; de Angelis, *Prælectiones juris canonici*, Rome, 1877-1887, l. IV, tit. XVII, n. 3; Giovine, *op. cit.*, t. I, n. 326, se montrent favorables, alors que d'autres comme Gasparri, *op. cit.*, n. 1432; Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. V, Rome, 1928, n. 671, et Palmieri, *Tractatus de matrimonio christiano*, Rome, 1880, p. 301 sq., croient opportun d'adopter une solution contraire, il conviendrait que les pouvoirs civils acceptassent aussi les effets de la *sanatio in radice* et qu'ils considérassent les enfants nés du mariage validé comme légitimes. Il ne semble pas cependant qu'ils soient absolument obligés d'admettre ces derniers à tous les avantages civils dont jouissent les

enfants réellement légitimes. La discussion théorique de cette question n'a guère d'importance pratique, du fait que les États modernes n'ont pas égard à la *sanatio in radice*.

2. *La convalidation radicale peut aussi n'être que partielle ou imparfaite.* Il en est ainsi lorsque les divers éléments : levée de l'obstacle, dispense de renouveler le consentement et fiction de la rétroaction, qui constituent la *sanatio in radice* proprement dite, ne se trouvent pas tous réunis, dans un cas déterminé, parce que l'autorité ecclésiastique en a ainsi disposé.

La *sanatio* est imparfaite chaque fois que l'Église ne rend efficace que le consentement de l'une des parties et exige que celui de l'autre soit renouvelé absolument; ou que seuls les effets canoniques du mariage sont accordés, alors qu'il ne saurait plus être question de consentement, à cause de la démence ou du décès de l'une des parties ou même de toutes les deux. Sans doute il paraîtrait possible d'arguer que le consentement de la partie tombée en démence persévère et qu'il n'a pas été révoqué; c'est ce qu'affirme entre autre d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, Rome, 1908, part. I, n. 133, note 11; n. 135, note 16; part. III, n. 504, note 22. Mais, en l'occurrence, il semble préférable de dire que le consentement fait pratiquement défaut, comme s'il y avait eu mort physique; il ne saurait donc plus s'agir de consentement mutuel radicalement validé. Par ailleurs, vu qu'en beaucoup de pays, le divorce est actuellement permis à la partie saine, quand l'autre devient folle, il ne paraît pas expédient de lier la personne encore libre, à cause de l'invalidité de son mariage, en faisant intervenir la *sanatio in radice;* celle-ci n'est intéressante, en ce cas et en d'autres analogues, que pour la légitimation des enfants. Cette hypothèse est dans l'ordre des possibilités et n'excède en rien les limites des pouvoirs des souverains pontifes.

D'ailleurs des validations radicales imparfaites ont été accordées au cours des âges. Boniface VIII, en 1301, a validé radicalement l'union, qu'un empêchement de consanguinité rendait nulle, de la reine Marie et de Sanche, roi de Castille, après la mort de ce dernier (voir Cappello, *loc. cit.*, n. 850 et 858; Wernz-Vidal, *loc. cit.*, n. 660). La S. C. du Concile, *in Pragensi*, accorde la même faveur, le 18 septembre 1723, bien que l'époux fût déjà décédé. D'autres exemples sont fournis par Benoît XIV, *Quæst. canon.*, 174; et *De synodo diœcesana*, l. XIII, c. XXI, n. 7; cf. Sanchez, l. VIII, disp. VII, n. 6; Schmalzgrueber, *op. cit.*, n. 120; Giovine, *op. cit.*, t. I, n. 324; Gasparri, *op. cit.*, n. 1446; Gennari, *op. cit.*, consult. 128; Esmein, *Le mariage en droit canonique*, t. II, Paris, 1891, p. 352.

Enfin, la validation radicale est incomplète si l'action rétroactive ne porte pas sur le début de l'union, mais seulement sur une période postérieure. Can. 1138, § 2 : *Convalidatio fit a momento concessionis gratiæ; retrotractio vero intelligitur facta ad matrimonii initium, nisi aliud expresse caveatur.* Elle se réalise surtout lorsque la *sanatio* ne tend qu'à légitimer les enfants, nés d'une union invalide, ou qu'on doute sérieusement si, dès le début, l'union a eu la véritable figure d'un mariage ou seulement celle d'un concubinage.

5° *La « sanatio in radice » est une mesure extraordinaire.* — La validation radicale est une mesure de faveur extraordinaire à laquelle il n'est fait recours, en général, que pour des cas particuliers. Cependant, en des circonstances extraordinaires, elle a été accordée par mode de statut ou de loi pour des diocèses et même pour des pays entiers. Wernz-Vidal, *loc. cit.*, n. 658, note 12. Les concessions de ce genre, les plus connues, sont celles qui ont été faites par Jules III, en 1551, en faveur de l'Angleterre, pour essayer de ramener ce royaume à la foi; par Clément VIII, en 1595, pour valider les mariages des Grecs invalidement contractés à cause de la consanguinité au quatrième degré; par Pie VII, le 14 août 1801 et le 7 février 1809, pour pacifier les esprits en France; par Pie IX, le 17 mars 1856, pour valider les nombreux mariages qui avaient été contractés invalidement en Autriche; par Léon XIII, le 2 juin 1892, pour assurer le bien de la religion catholique et des fidèles en faveur des hérétiques qui s'étaient mariés d'une façon clandestine et par Pie X, dans la constitution *Provida* pour valider les mariages mixtes de l'Allemagne. S. C. des Sacrements, 23 février 1909 et 3 juin 1912, *Acta apost. Sedis*, t. IV, p. 403.

Actuellement les validations radicales sont très fréquemment accordées, peut-être même plus souvent que les dispenses ordinaires, au moins si l'on tient compte des faveurs nombreuses concédées *ad cautelam* ou par nécessité. En tous cas, elles ne le sont que si les conditions requises sont remplies.

II. Conditions requises. — Le Code les a précisées au canon 1139, § 1 : *Quodlibet matrimonium initum cum utriusque partis consensu naturaliter sufficiente, sed juridice inefficaci, ob dirimens impedimentum juris ecclesiastici vel ob defectum legitimæ formæ, potest in radice sanari, dummodo consensus perseveret.* Pour commenter ce canon nous exposerons successivement les points suivants : 1. Le consentement initial doit avoir été naturellement efficace; 2. il doit persévérer; 3. il faut une cause grave et urgente et 4. l'empêchement dirimant dont il s'agit d'annuler l'effet doit être de droit ecclésiastique.

1° *Le consentement émis initialement par les deux contractants doit être naturellement suffisant et efficace,* donc avoir été posé en vue de l'union matrimoniale et non en vue d'un simple concubinage. Il ne saurait être suppléé par aucune autorité : la validation le suppose nécessairement. S'il n'a pas existé, celle-ci est absolument sans effet, vu qu'elle a pour fin de rendre juridiquement légitime et efficace un acte mutuel de volonté.

Si, au moment de la célébration du mariage, une seule partie a voulu l'union matrimoniale, alors que l'autre n'y songeait pas, ayant en vue toute autre fin, le concubinage par exemple, le consentement de la première peut être validé radicalement, tandis que la seconde doit absolument émettre un nouvel acte de volonté; c'est nécessaire, car, ainsi que nous l'avons déjà dit, l'Église ne peut pas le suppléer et sans lui, aucune validation *in radice* n'est possible.

La discipline était autrefois plus sévère; le législateur considérait en effet que les contractants vivaient en concubinage s'ils n'étaient pas de bonne foi et si leur union n'avait pas les apparences d'un vrai mariage. Cf. Benoît XIV, epist. *Redditæ* du 5 décembre 1744, § 40; Gasparri, *op. cit.*, n. 1449; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum*, Prati, 1900, n. 986; Zitelli, *De dispensationibus*, Rome, 1887, p. 117. Des difficultés sérieuses s'élevaient d'ailleurs quand il s'agissait de déterminer dans la pratique si telle ou telle union apparaissait effectivement être matrimoniale. Au sens strict, ne remplissait cette condition que celle qui avait été contractée suivant la forme ecclésiastique. Mais ne l'avait-elle pas aussi celle qui, invalide par ailleurs, avait été célébrée devant un ministre hérétique ou un magistrat civil ou en conformité des mœurs régnantes dans une région? Voir un décret de la S. C. de l'Inquisition, 16 septembre 1824, dans *Collectanea S. C. de Propaganda Fide*, n. 1235, 1463; un décret de la même Congrégation du 22 août 1906, dans *Analecta ecclesiastica*, t. XV, 1907, 8.

Actuellement, l'Église n'insiste pas autant sur les caractères extérieurs, ainsi qu'il ressort du silence

même du Code, mais s'occupe davantage de la vérité objective. Il y a présomption en faveur du mutuel acte de volonté matrimonial, lorsque les deux époux ont contracté mariage de bonne foi et dans la forme solennelle requise. Compte tenu cependant du canon 1085, ces deux conditions ne sont pas essentiellement requises : *scientia aut opinio nullitatis matrimonii consensum matrimonialem necessario non excludit.* Aussi le consentement peut-il encore être présumé si les conjoints sont de bonne foi ou non, c'est-à-dire s'ils ont connaissance de l'empêchement ou non, car cela ne s'oppose pas à la volonté matrimoniale, soit même parfois s'ils ne se sont unis que par le mariage civil.

Si le consentement n'a pas été émis lors de la célébration du mariage mais l'est ultérieurement, la *sanatio in radice* pourra être concédée; toutefois, la rétroaction des effets juridiques n'ira pas au delà du moment où il a été suppléé à la déficience première. Can. 1139, § 2 : *Matrimonium vero contractum cum impedimento juris naturalis vel divini, etiamsi postea impedimentum cessaverit, Ecclesia non sanat in radice, ne a momento quidem cessationis impedimenti.*

Le consentement donné pour le mariage devant le magistrat civil ou le ministre hérétique est-il susceptible d'être radicalement validé? Sur ce point la discipline ecclésiastique se montre actuellement moins sévère que dans le passé. Autrefois la Curie romaine s'y refusait ordinairement; de nos jours, étant donné le nombre croissant des unions purement civiles, elle accorde assez souvent cette faveur, à condition qu'il y ait eu, non une simple présence à une cérémonie, mais émission d'un véritable consentement marital.

En certaines circonstances il se pourrait cependant que le consentement donné pour le mariage devant le magistrat civil ne pût être validé radicalement. Ce serait le cas si deux époux, fidèles à la pensée et à l'enseignement de l'Église, n'ont voulu devant le magistrat civil que les effets matériels et si, par suite d'incidents imprévus, ils sont dans l'impossibilité de se rendre à l'église pour émettre, devant leur curé et les deux témoins requis, leur mutuel consentement au mariage. La mort, un accident grave, peut survenir pendant le voyage de la mairie à l'église; ou bien la cérémonie civile a eu lieu plusieurs jours avant le mariage religieux, comme cela se fait souvent et des événements inattendus ou extraordinaires, comme une déclaration de guerre, ont empêché le mutuel échange des consentements matrimoniaux : la *sanatio in radice* ne saurait dès lors, semble-t-il, être octroyée.

Même lorsque le consentement est naturellement efficace, le Saint-Siège ne valide radicalement que lorsque la partie demanderesse a tout fait, mais en vain, pour obtenir de l'autre que le consentement soit renouvelé dans la forme requise par l'Église, c'est-à-dire devant le curé et les deux témoins. Voir Gennari, *Consultazioni*, t. I, consult. 128, dont l'opinion semble moins précise que celle de Gasparri, *op. cit.*, n. 1438, en note.

2° *Le consentement initial doit persévérer.* — C'est aussi une condition essentielle pour que la *sanatio in radice* puisse avoir de l'effet. Elle est nécessairement supposée exister lorsque la faveur est octroyée par le Saint-Siège, qui ajoute toujours à l'indult : *Quatenus utraque pars in consensu de præsenti perseveret.*

Une fois qu'il a été donné, le consentement est présumé persévérer, à moins que ne soit établie la preuve de la révocation. Celle-ci n'est pas à confondre avec le refus qu'opposent souvent les époux ou l'un d'eux à renouveler leur acte de volonté juridiquement inefficace. Tel est le sens du décret du Saint-Office *(Japoniæ)*, 11 mars 1868 : *Quoad eos qui in bona fide non sunt, curet ut consensus renovetur dispensationem concedendo juxta facultates jam ipsi factas a S. C. de Propaganda Fide. Quod si consensus renovari non possit, vel obstinate nolit, dummodo certo constet de ejus morali perseverantia, supplicandum SS^mo pro gratia qua idem D. Vicarius apostolicus possit in radice sanare, inspectis circumstantiis cujusque casus particularis, matrimonia jam contracta usque ad receptionem præsentis concessionis...* Dans Gasparri, *Fontes*, t. IV, Rome, 1926, n. 1004, p. 310-311.

Il n'est pas rare en effet que, dans un mariage nul de religion mixte, par exemple, la partie acatholique s'oppose à renouveler son consentement devant le curé et les deux témoins, bien qu'elle veuille foncièrement demeurer fidèle à son union. Aussi le Saint-Office a-t-il répondu d'une façon affirmative, le 22 août 1906, ad III, dans Gasparri, *Fontes*, t. IV, n. 1278, p. 545, à la question suivante qui lui avait été soumise : *Utrum sit adhuc locus usui facultatis si ambæ quidem partes cognoscunt nullitatem matrimonii, sed una earum adduci non potest ad renovandum consensum, item si ambæ hic et nunc eam ignorant, dummodo postea una pars moneatur de sanatione obten a ejusque effectu ?*

Pratiquement cette attitude vaut pour tous les cas où des difficultés s'élèvent quand il s'agit de demander aux intéressés de renouveler leur consentement. C'est ce qui ressort de la réponse affirmative faite, le 22 août 1906, par le Saint-Office (dans Gasparri, *Fontes*, t. IV, n. 1278, p. 545-547) à la demande suivante : 4. *Utrum valeat adhuc Ordinarius sanare in radice matrimonium nullum ob disparitatem cultus, quando impedimentum quidem evanuit, sed gravis adest difficultas expetendi renovationem consensus prout in casu sequenti nuper contingit?* Dans le cas envisagé, il s'agit de Marie, qui bien que non baptisée, est réputée par tous comme catholique et qui se marie avec un jeune homme catholique dans la forme tridentine. Dans la suite elle va trouver en secret un prêtre et lui dévoile toute la vérité, en lui demandant d'être baptisée sur le champ et de garder le silence *coram marito ob gravia dissidia probabiliter oritura ex manifestatione veritatis.* Le prêtre se montre favorable à la demande qui lui est faite et donne le baptême. Par ailleurs, la *sanatio in radice* est accordée.

Le consentement n'est révoqué que par un acte positif de volonté. Il persévère, estiment les auteurs, même si les époux vivent dans la discorde et seraient prêts à se séparer s'ils apprenaient que leur union est invalide, ou si la partie qui ignore la situation demande la séparation. Il en est ainsi, car il ne s'agit pas d'interpréter la volonté que les époux auraient s'ils étaient informés, mais de tenir compte de celle qu'ils ont de fait.

Il n'y a pas révocation non plus, au moins *lite pendente*, si les conjoints ont déjà commencé un procès pour obtenir la séparation de corps et de biens ou pour faire constater la nullité de leur mariage. Dans ce cas d'ailleurs, la *sanatio* ne serait pas accordée, car il serait déraisonnable que l'Église unisse par le lien indissoluble du mariage deux personnes dont l'une est décidée et prête à la rupture. Par ailleurs, elle s'exposerait à violer un droit divin, en validant radicalement un mariage dont le consentement aurait déjà pu être absolument révoqué. Gasparri, *De matrimonio*, n. 1140; Lehmkuhl, *Theolog. moral.*, t. II, n. 892. Au cas où la révocation ne serait que conditionnée, c'est-à-dire subordonnée à la décision donnée au procès, la *sanatio*, qui serait accordée, vaudrait et lierait définitivement les deux époux.

Le meilleur moyen de mettre fin à un doute sérieux sur la persévérance du consentement, est de faire intervenir une tierce personne, qui mettrait en cause la valeur du mariage. Si les époux protestent, c'est qu'il n'y a pas eu révocation de leur part.

Quand une solution favorable est donnée au procès en nullité, le consentement matrimonial est censé être révoqué. Dès lors, la *sanatio in radice* qui serait octroyée, est sans effet et est considérée comme non existante. Ainsi s'entend le canon 1139, § 1, qui a mis fin à toute discussion sur ce point : *Quodlibet matrimonium... potest in radice sanari, dummodo consensus perseveret.* Cf. Perrone, *De matrimonio*, t. II, 1861, n. 173.

3° *Il faut une cause grave et urgente* pour octroyer la validation radicale aussi bien pour le mariage de personnes privées que pour celui de personnages qui occupent une place politique dans la cité. C'est une condition requise par le droit canon. Pour accorder une dispense, le législateur doit, en effet, avoir un motif suffisant et proportionné à l'importance de la loi. Can. 81, § 1 : *A lege ecclesiastica ne dispensetur sine justa et rationabili causa, habita ratione gravitatis legis a qua dispensatur...* S'il ne se conforme pas à ce principe, la concession est sans doute valide, mais, suivant les cas, plus ou moins gravement illicite. Elle serait même invalide, si elle était accordée sans raison grave et urgente par une autorité inférieure au Saint-Siège, par un évêque, par exemple, muni de facultés déléguées, ainsi que l'affirme la fin du canon 81, § 1... *alias dispensatio ab inferiore data illicita et invalida est.*

Il y a un motif suffisant si la nullité du mariage provient de la négligence de l'Ordinaire, du curé, du confesseur ou même du vicaire qui a préparé les papiers du mariage et a oublié de demander les dispenses nécessaires; si les deux conjoints ignorent l'un et l'autre l'invalidité de leur union et s'il est moralement impossible de les prévenir; si la connaissance de cet état doit entraîner le départ de l'une des parties ou si les deux conjoints étant avertis, l'un d'eux se refuse catégoriquement à renouveler son consentement dans la forme solennelle prescrite par l'Église, ou même si un seul conjoint qui est au courant de la situation ne peut sans grave péril la dévoiler à l'autre.

Vu que de nos jours la *sanatio in radice* est accordée assez facilement, il est préférable de ne pas laisser les époux de bonne foi dans l'ignorance de l'invalidité de leur mariage. Sans doute, en gardant le silence, on évite de faire tomber les deux intéressés dans le péché formel, mais il n'en est pas moins vrai qu'ils vivent matériellement dans le concubinage et qu'ils sont privés du sacrement et des grâces qui en découlent. Aussi faudrait-il de graves et sérieuses raisons pour garder le silence lorsqu'on a connaissance de la nullité du mariage.

4° *Ce qui rend le mariage invalide ne doit être qu'un empêchement d'ordre ecclésiastique.* — Les empêchements de clandestinité, de plus en plus fréquents depuis que se généralise la législation des mariages purement civils, ainsi que les autres d'ordre ecclésiastique, peuvent être levés. Le décret du Saint-Office *(Coreæ)*, du 11 septembre 1878, entre autres documents qui pourraient être cités à l'appui, le déclare en ces termes : *Pro præterito, ut Sanctitas Vestra sanare in radice dignetur matrimonia jam contracta in Corea, quæ nulla vel dubia evaserunt, propter omissionem interpellationis, vel propter cultus disparitatem, aut aliud impedimentum juris mere ecclesiastici.* Dans Gasparri, *Fontes*, t. IV, Rome, 1926, n. 1057, p. 379.

Seuls les empêchements qui proviennent d'un ordre sacré ou de la profession religieuse ne sont pas compris d'ordinaire dans les indults même très larges, Feije, *De impedimentis*, Louvain, 1893, n. 769; Giovine, *De dispensationibus*, t. I, Rome, 1908, p. 596. Toutefois de nos jours, dans les concessions accordées par la S. C. de la Propagande, la profession religieuse n'est pas exclue; seul le demeure l'empêchement d'ordre presbytéral, mais non celui des ordres sacrés inférieurs. Wernz-Vidal, *op. cit.*, n. 663, note 27.

L'Église n'a pas pouvoir pour dispenser d'un empêchement de droit divin ou naturel. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. XIII, c. XXI, n. 7; S. C. du Concile, *in causa Pragen.*, 13 juillet 1720, 18 septembre 1723; Lehmkuhl, *op. cit.*, n. 1060; Wernz, *op. cit.*, n. 659, note 36; Cappello, *op. cit.*, n. 853. La question se pose en particulier pour les empêchements de lien matrimonial antérieur et d'impuissance (voir S. C. du Saint-Office, 8 mars 1900, dans Gasparri, *Fontes*,t. IV, Rome, 1926, n. 1236, p. 522-523), qui s'opposent à la validité du mariage.

Celui-ci peut-il être validé radicalement, lorsque l'empêchement a cessé? La réponse est donnée par le canon 1139, § 2 : *Matrimonium vero contractum cum impedimento juris naturalis vel divini, etiamsi postea impedimentum cessaverit, Ecclesia non sanat in radice, ne a momento quidem cessationis impedimenti.*

Ce canon ne règle cependant qu'une question de fait, *Ecclesia non sanat*, et non de droit, car il n'y est nullement déclaré que l'Église ne peut pas valider radicalement les unions invalides de ce chef : ce qui est très différent de la réponse du Saint-Office, du 2 mars 1904, où il est affirmé : *matrimonium contractum cum impedimento juris naturalis vel divini non posse sanari in radice*, dans Gasparri, *Fontes*, t. IV, n. 1270, p. 542.

Effectivement, il est certain qu'au for externe l'Église n'accorde pas en cette hypothèse la *sanatio in radice* et que, l'empêchement levé, elle n'a pas pouvoir, même par une fiction de droit, de considérer comme valide un tel mariage, car elle ne peut pas dispenser des empêchements d'ordre divin naturel ou positif.

Toutefois si le consentement mutuel naturellement efficace coexiste avec l'empêchement de droit divin, lorsque ce dernier est levé, la *sanatio in radice* pourrait-elle être accordée? Malgré les dénégations de certains auteurs (Zitelli, *op. cit.*, p. 115; Feije, *op. cit.*, n. 82, n. 440, 446, 761), rien ne semble s'y opposer (Cappello, *op. cit.*, n. 854, 3°; Gennari, *op. cit.*, p. 721; Wernz, *op. cit.*, n. 650; Chelodi, *Jus matrimoniale*, Trente, 1921, n. 168; Vlaming, *Prælectiones juris matrimonii*, Bossum, 1919-1921, n. 776), à condition bien entendu, qu'il n'y ait pas eu révocation de l'acte de volonté.

III. Qui accorde la « sanatio in radice »? — Les mariages dont nous nous occupons sont invalides par la seule raison que le consentement mutuel sur lequel ils reposent est juridiquement inefficace à établir le lien matrimonial, à cause d'un empêchement dirimant d'ordre ecclésiastique. Dès lors, celui-ci peut être levé par une disposition générale ou par une faveur particulière octroyées par le pape, législateur suprême de l'Église et par lui seul. Can. 1141 : *Sanatio in radice concedi unice potest ab apostolica Sede.*

Le souverain pontife jouit du pouvoir propre et ordinaire de valider radicalement les unions invalides. Malgré les dénégations opposées par quelques auteurs anciens, s'appuyant d'ailleurs, pour défendre leur thèse, sur cette fausse notion d'une validation objective et réelle que nous avons rejetée précédemment, ou sur la confusion entre le consentement absolument inexistant et celui qui existe naturellement mais se trouve juridiquement inefficace, cette affirmation est certaine et communément défendue par les théologiens et canonistes modernes, lorsque les conditions requises sont réalisées. Voir Perrone, *op. cit.*, t. II, p. 167 sq.; Gasparri, *De matrim.*, n. 1116; Wernz, *op. cit.*, n. 655; Wernz-Vidal, *op. cit.*, n. 661; Rosset, *op. cit.*, n. 2362; Cappello, *op. cit.*, n. 855.

On a parfois prétendu que Grégoire XIII avait affirmé qu'il n'avait pas le droit de valider radica-

lement. C'est à tort, car ce pape, au témoignage de Benoît XIV, a plusieurs fois accordé le privilège de la *sanatio in radice*. Voir Benoît XIV, *Quæst. can.*, 174.

La dispense de tous les empêchements dirimants de droit commun est réservée au Saint-Siège. On conçoit donc facilement que le pouvoir d'accorder la *sanatio in radice* dépende aussi uniquement de lui, vu qu'il s'agit d'une faveur extraordinaire qui porte sur une loi universelle.

Parfois cependant des facultés particulières sont déléguées aux Ordinaires. Ces indults ne sont pas rares à notre époque.

IV. Comment demander et exécuter la convalidation radicale? — La demande de la *sanatio in radice* peut être faite par les époux eux-mêmes, ou par l'un d'eux, ou par une tierce personne comme le curé ou l'Ordinaire, même à l'insu des intéressés.

Elle doit bien spécifier si les parties sont de bonne foi, si le consentement a été donné initialement et s'il persévère chez les deux époux, les raisons pour lesquelles est postulée une *sanatio in radice* et non une convalidation simple et enfin toutes les circonstances capables de mieux situer le cas.

Elle est ordinairement adressée à la Sacrée Pénitencerie, si les empêchements qui ont causé la nullité du mariage sont occultes et si le renouvellement du consentement ne peut pas moralement être obtenu de la partie qui ignore.

Si l'empêchement est public de sa nature ou s'il est facile de le découvrir, la *sanatio in radice* doit être demandée, pour le for externe à la S. C. des Sacrements, ou s'il y a eu clandestinité ou empêchement de disparité de culte, à la S. C. du Saint-Office. Si l'une ou l'autre des parties ou toutes les deux sont orientales, c'est la Sacrée Congrégation pour l'Église orientale qui est compétente.

Il faut veiller à ce que la *sanatio* puisse toujours être prouvée par des documents authentiques, que la partie qui connaît la situation en soit informée dans la mesure du possible et que la faveur soit suffisamment divulguée pour éviter tout scandale.

Pratiquement la *sanatio* accordée au for externe doit être inscrite au registre des mariages; celle qui l'est au for interne extrasacramentel, doit l'être au livre secret de la curie épiscopale; celle qui l'est au for interne sacramentel ne peut et ne doit être mentionnée dans aucun registre.

Pour fulminer la *sanatio in radice*, il faut tenir compte des circonstances. Souvent il vaut mieux ne pas la fulminer, surtout si les deux parties ignorent l'invalidité de leur union ou si cette situation ne peut être révélée sans causer de scandale ou un dommage grave. Il n'en faudrait cependant pas conclure que la fulmination n'est pas nécessaire. En tout cas il incombe à l'exécuteur de s'en tenir aux clausules inscrites dans l'indult.

Aucune formule n'est obligatoire pour fulminer la *sanatio in radice*. Cappello, *op. cit.*, n. 288, XI, après Zitelli, *op. cit.*, p. 104 sq. On peut cependant proposer la suivante : *Matrimonium a te nulliter contractum in radice sano prolemque susceptam et suscipiendam legitimam fore declaro.*

I. Sources. — *Décrétales*, l. IV, tit. VII, *De eo qui duxit in matrimonium, quam polluit per adulterium*, c. 7; l. IV, tit. IX, *De conjugio servorum*, c. 2, 4; *Sexte, Regula juris XVIII; Réponses du Saint-Office*, 12 janvier 1769; 20 août 1780; 11 mars 1808; 16 septembre 1824, ad 1; 8 juin 1836; 6 avril 1843; 12 juin 1850, ad 2; 20 septembre 1851; 11 mars 1868; 18 décembre 1872; 9 décembre 1874; 11 septembre 1878, ad 1; 15 novembre 1882; 12 avril 1899; 8 mars 1900; 2 mars 1904; 22 août 1906, ad 3, ad 4; S. C. de la Propagande, *Litt. ad coadjut. super mission. in ora Coromandel*, 5 juillet 1788; Sutchuen, 17 janvier 1836, ad 1; Yunnan, 1er juin 1815; S. C. du Concile, *Hispalen.*, 20 juin 1609; *Constantinopolitana*, 2 et 16 décembre 1634; *Reatina*, 13 juillet 1725; *Vigilien.*, 23 juin, 13 juillet, 22 septembre 1843; *Poloniæ*, 13 novembre 1638; *Secrétairerie d'État*, instruct., 27 mars 1830; Benoît XIV, Epist. *Singulari*, 9 février 1749, § 1; Pie X, const. *Sapienti consilio*, 29 juin 1908, § 1, n. 3; *Code de droit canonique*, can. 1133-1141.

II. Travaux. — Tous les canonistes qui étudient le mariage, traitent de la revalidation simple et de la validation radicale, il en est de même des théologiens moralistes, qui ne font d'ailleurs que commenter les données juridiques. Le lecteur trouvera ici un choix d'auteurs, mais non une liste complète. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tract. VI, *De matrimonio*, Rome, 1913; de Angelis, *Prælectiones juris canonici*, Rome, 1877-1887, l. IV, tit. XVII; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, l. III, tract. VI, *De matrimonio*, Rome, 1908; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, 3e édit., Prati, 1900; Benoît XIV, *Quæst. can.*, 527 et 174; *Institutiones ecclesiasticæ*, Rome, 1750, n. 87; *De synodo diœcesana*, l. XIII, Bassani, 1767, c. XXI; Cance, *Le Code de droit canonique*, t. II, Paris, 1928; Cappello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, t. III, *De matrimonio*, Rome, 1933; Cerato, *Matrimonium a Codice juris canonici integre desumptum*, Padoue, 1920; Esmein, *Le mariage en droit canonique*, t. II, Paris, 1898; Feije, *De impedimentis et dispensationibus matrimonii*, Louvain, 1893; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 1904; Genicot-Salsmans, *Theologiæ moralis institutiones*, 10e édit., Bruxelles, 1922; Gennari, *Breve commento della nuova legge sugli sponsali e sul matrimonio*, Rome, 1908; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 11e édit., t. II, Fribourg-en-Br., 1910; Leitner, *Die tridentinische Eheschliessungsform nach der Konstitution Pius X. « Provida »*, Ratisbonne, 1906; *Die Verlöbungs und Eheschliessungsform*, *ibid.*, 1908; *Lehrbuch des katholischen Eherechts*, Paderborn, 1920; Palmieri, *Tractatus de matrimonio christiano*, Rome, 1880; Perrone, *De matrimonio christiano*, t. II, Liége, 1861; Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, t. III, Fribourg-en-Br., 1923; Rosset, *De sacramento matrimonii tractatus dogmaticus moralis, canonicus, liturgicus et judiciarius*, Paris, 1895-1896; De Smet, *Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio*, Bruges, 1927; Schnitzer, *Katholisches Eherecht*, Fribourg-en-Br., 1898; Vermeersch, *Theologiæ moralis principia, responsa, consilia*, t. III, Bruges, 1927; Wernz, *Jus Decretalium*, Prati, 1911-1912, t. IV, *Jus matrimoniale;* Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. V, *Jus matrimoniale*, Rome, 1928; Wouters, *Manuale theologiæ moralis*, t. II, Bruges, 1933; Zitelli, *De dispensationibus matrimonialibus*, Rome, 1887.

N. Iung.

1. SANCHEZ Grégoire, frère mineur espagnol de l'Observance (XVIIe siècle). — Il fut lecteur à Alcala de Henarès, composa, en 1662, un *Tractatus de immaculata virginis Mariæ conceptione*, comme il résulte du témoignage de Th. Strozzi, S. J., dans *Controversia della concezione della B. V. Maria descritta istoricamente*, l. X, c. XXV, Palerme, 1700, écrit contre l'ouvrage de Jean Martinez del Prado, O. P., intitulé : *Notitia veridica scriptorum O. P. de præservatione Deiparæ immaculatæ V. Mariæ a peccato originali*, Alcala de Henarès, 1661.

J.-H. Sbaralea - St. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 238.

A. Teetaert.

2. SANCHEZ Pierre, dominicain espagnol mort en 1719. Outre divers travaux sur le Christ et sur le Rosaire, il a publié : *Quodlibeta D. Thomæ Aquinatis Doctoris Angelici ad mysticas doctrinas applicata, reflexionibus aliquibus annexis pro securiori via Spiritus. In quibus omnes propositiones molinistarum de verbo ad verbum impugnantur*, Séville, in-fol., 1719, 334 p.

R. Coulon, *Scriptores ordinis prædicat.*, suppl., fasc. 4, 1912, p. 280-281.

M.-M. Gorce.

3. SANCHEZ Pierre-Antoine, théologien espagnol, né vers 1740 à Vigo, en Galice, professeur de théologie à l'académie de Compostelle, chanoine de l'église métropolitaine de cette ville, mort en 1806.

On a de lui : *Annales sacri*, Madrid, 1781, 3 vol. in-4°; — *Summa theologiæ sacræ*, *ibid.*, 1781, 4 vol. in-4°; — *Tractatus de tolerantia religiosa*, *ibid.*, 1785, 3 vol. in-4°; — *De eloquentia sacra in Hispania*, *ibid.*, 1788, 1 vol. in-8°, histoire succincte des orateurs ecclésiastiques espagnols; — *Historia Ecclesiæ africanæ*, *ibid.*, 1781, 1 vol. in-8°, très estimée des érudits. Sanchez a laissé un recueil de *Sermons*, Madrid, 3 vol. in-8°, traduits en italien et publiés à Venise.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e éd., t. v, col. 729; Feller, *Biographie universelle*, t. xi, Paris, 1834, p. 265; Michaud, *Biographie universelle*, t. xxxvii, p. 613.

J. Mercier.

4. SANCHEZ Thomas, jésuite espagnol (1550-1610), moraliste et canoniste renommé, spécialement dans les matières matrimoniales.

I. Vie. — Né à Cordoue en 1550, il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1567. Un bégaiement accentué l'avait d'abord fait éconduire; le jeune homme obtint, par une prière spécialement pressante adressée à la sainte Vierge, d'être délivré de cette infirmité, dont il ne lui resta plus qu'une légère trace; le trait est souvent cité dans la littérature mariale. Sanchez fut assez longtemps maître des novices à Grenade; il fut aussi confesseur en plusieurs collèges, notamment à Cordoue, et professa la théologie morale et le droit canon. L'étendue de sa science, sa pénétration et son habileté dans la solution des cas de conscience les plus difficiles lui valurent un grand renom; après la publication de son traité sur le mariage, quoiqu'il ne fût jamais sorti de sa province, il fut consulté de partout, même des pays les plus éloignés. En même temps, par ses vertus, il obtenait la vénération de ses frères et de ses compatriotes. Voir la notice de Nieremberg, dans ses *Varones illustres de la Compañia de Jesùs*, 2e éd., t. vii, Bilbao, 1891, p. 105-120; le témoignage de Ribadeneyra, *Biblioth. script. S. J.;* l'éloge de Crombeeck, *De studio perfectionis*, l. II, xxxii, q. 12, ces deux derniers textes sont reproduits dans diverses éditions du *De matrimonio*, parues après la mort de Sanchez. Il mourut à Grenade, le 19 mai 1610; les autorités et les habitants de cette ville lui firent de triomphales obsèques. On en trouvera le récit dans l'avis au lecteur, placé par le collège de Grenade en tête de l'*Opus morale*, 1er volume.

II. Œuvres. — 1° Sanchez n'a publié de son vivant que son grand traité sur le mariage : *Disputationum de sancto matrimonii sacramento, auctore Thoma Sanchez Cordubensi, S. J., libri decem, in tres tomos distributi*, Madrid, 1602 et 1605; Venise, 1606; Anvers, 1607. La permission de publier, donnée par le provincial de Bétique, est du 20 janvier 1599. En tête de l'ouvrage on lit une dédicace à D. Pierre de Castro, archevêque de Grenade.

Les trois tomes de l'édition d'Anvers, 1607, ne comprennent pas moins de 1 162 pages; les divisions générales sont les suivantes : t. i, l. I, *De sponsalibus;* l. II, *De essentia et consensu matrimonii;* l. III, *De consensu clandestino;* l. IV, *De consensu coacto;* l. V, *De consensu conditionato;* l. VI. *De donationibus inter conjuges, sponsalitia largitate et arris;* — t. ii, l. VII, *De impedimentis matrimonii;* — t. iii, l. VIII, *De dispensationibus;* l. IX, *De debito conjugali;* l. X, *De divortio.* L'ouvrage se termine par un index analytique très détaillé et un bref index canonique et juridique.

Les éditions du *De matrimonio* publiées du vivant de Sanchez sont particulièrement recherchées à cause de diverses retouches faites postérieurement dans cette œuvre. Les éditions d'Anvers, 1612, et Venise, 1614 *(Superiorum auctoritate correcta)* donnent le texte désormais reproduit. De ces corrections, la plus importante est sans doute celle qui a trait à la matière légère *in genere luxuriæ directæ :* nous en parlerons plus bas.

L'édition de Venise 1614 donna lieu à une condamnation par l'Index de son t. iii pour un motif fort honorable (l'omission d'un passage); nous y reviendrons aussi tout à l'heure. Après la mort de l'auteur, l'ouvrage, devenu célèbre eut de nombreuses éditions; Sommervogel, de 1612 à 1754, en énumère jusqu'à vingt et une, et il ne donne pas toutes celles qui furent publiées.

En outre, le *De sancto matrimonii sacramento* donna naissance à plusieurs résumés ou *Compendia :*

1. En 1621, un théologien lisbonnais, Emmanuel-Laurent Soarez, publia un *Compendium totius tractatus de s. matrimonii. sacramento R. P. Thomæ Sanchez, S. J.... alphabetice breviter dispositum*, Lisbonne. Dans le courant des cinq années suivantes, le petit volume fut réimprimé à Séville, Lyon, Cologne, Pont-à-Mousson. Il a été reproduit dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. xxv, col. 287-600. En 1629, un anonyme fit paraître, sous la même forme de dictionnaire, les *Aphorismi R. P. Thomæ Sanchez de matrimonio, quibus protixissima decem ejus librorum doctrina velut in compendium famitiare redacta, tam pro interni quam pro externi fori judicibus, utitissime continetur*, Saint-Omer. Il est mentionné dans le titre que le texte, dont l'Index a condamné l'omission, se trouve résumé dans les *Aphorismi* et le typographe avertit que l'ouvrage similaire de Soarez n'est pas, d'après de bons juges, solidement satisfaisant à cause de sa brièveté excessive. En réalité, les deux résumés ont été faits d'après la même méthode : il suivent l'*index analytique* du traité, lui prennent ses principales matières et les citations et donnent un sommaire — un peu plus développé dans les *Aphorismi* que dans Soarez — de la doctrine correspondante.

2. En outre, d'autres *Compendia* ont été composés, qui conservent l'ordre des matières et sont ainsi de véritables résumés suivis de l'ouvrage. Ainsi : de Joan. Andreas Cadœus, l'*Epitome in Th. Sanchez de matrimonio*, Brescia, 1656; Bergame, 1660; de l'abbé Vincent Ricci, professeur *in utroque* et protonotaire apostolique, le *Compendium de sancto matrimonii sacramento ex tractatu P. Th. Sanchez collectum*, Messine, 1630. A ce genre de résumés se rattache le bref exposé que donna de la doctrine du mariage, le P. François Noël comme supplément à sa *Summa* de Suarez, et qui, *præcipue ex Sanchez desumptum*, est divisé en trois parties : *sponsalia; matrimonium in se; matrimonium ut sacramentum*, Madrid, 1732, réédition par Migne en 1858. Cet exposé se trouve au t. ii, col. 1421-1456, de cette dernière édition.

D'autres sommes sanchésiennes inédites sont encore signalées par Sommervogel, t. vii, col. 533. Hurter cite aussi une *Apologie* du *De matrimonio*, écrite par Vincent Tancredi, 2 vol., Palerme, 1648.

2° Sanchez avait entrepris un grand ouvrage casuistique en plusieurs volumes sur le Décalogue. La mort l'empêcha de mener cette tâche à bonne fin. Certaines parties en avaient été cependant rédigées. Ses confrères de Grenade les publièrent; elles forment deux œuvres posthumes :

1. La première est intitulée : *Opus morale in præcepta Decalogi* et comprend deux parties, dont l'une parut à Madrid en 1613 (4 livres : *De principiis quibusdam generalibus ad omnia præcepta; De I° Decalogi præcepto; De II° Decalogi præcepto; De voto*), double tome in-fol. de 1 287 p.; autres éditions : Venise et Cologne, 1614; Lyon et Paris, 1615; Venise, 1623; Brescia, 1625; Lyon, 1638, 1661; Parme, 1723...; la seconde fut publiée à Lyon en 1621 (3 livres : *De voto solemni in genere et de solemni castitatis; De voto solemni obedientiæ; De voto paupertatis*); cette édition est bien, d'après Uriarte, t. ii, n. 3599, l'édition originale de la 2e partie; elle donnait les deux parties en deux volumes de 320-

354 et 551 p.; d'autres éditions suivirent : Anvers, 1622, 1631, 1637; Venise, 1625; Lyon, 1642, 1669; Parme, 1723, etc. Sans négliger ce qui concerne les autres religions, l'auteur, note la préface, insiste particulièrement sur la Compagnie de Jésus, ordre nouveau, violemment attaqué et dont le droit particulier est moins connu. L'avis au lecteur, placé en tête de la première partie, après un éloge ému de l'auteur et le récit de ses funérailles, indique qu'à la mort de Sanchez cette première partie était complètement terminée et en cours de revision; quant à la seconde, elle était à la veille d'être achevée et a pu être mise au jour d'après les manuscrits autographes de l'auteur.

Chez les moralistes postérieurs, cet ouvrage est cité tantôt sous le titre originaire de *Opus morale*, tantôt sous ceux de *In Decalogum* ou de *Sanchesii summa;* certaines éditions portent en effet le sous-titre de *Summa casuum conscientiæ* (ainsi, édit. du 1er vol., Cologne, 1614).

2. Quelques années après ce premier ouvrage, les jésuites de Grenade en firent paraître un second en deux tomes : *R. P. Thomæ Sanchesii Cordubensis e S. J. Opuscula et consilia moralia;* et *Consilia et Opuscula moralia, tomus posterior*, tous deux à Lyon, 1634, 460 et 350 p. (cf. Uriarte, t. II, n. 3647, rectifiant Sommervogel; l'édition de 1625 indiquée par ce dernier n'existe pas). Une 2e édition parut dans la même ville et chez le même éditeur dès l'année suivante (1635), sous le titre désormais définitif de *Consilia seu opuscula moralia;* d'autres éditions suivirent : Cologne, 1640 et 1653; Lyon, 1643, 1655, 1671, 1681; Parme, 1738; Venise, 1743... Dans la 1re édition, 1634, l'*épître dédicatoire* est signée du P. Georges Hemelman; l'édition de Lyon, 1643, contient une dédicace au cardinal Barberini, adressée par le provincial et la province de Bétique.

Ce second ouvrage posthume traite des matières suivantes : t. I, 3 livres, *Circa jus et justitiam commutativam; Circa jus et justitiam distributivam; Circa jus et justitiam judicativam et ordinem judiciarium;* t. II, 4 livres, *De consiliis seu casibus particularibus circa ultimas voluntates, ubi de illegitimis; Circa jejunium et observationem festorum; Circa judices et aliqua judicialia; Circa ordines.*

Jusqu'à quel point le texte des *Consilia* est-il de Sanchez lui-même? Dans son *De justitia et jure*, disp. XXVI, sect. V, n. 54, édit. Vivès, t. VII, p. 280, Lugo donne deux exemples d'additions faites — sans avertissement — par les éditeurs : l. I, c. VII, dub. IV, n. 18, et dub. V, n. 4, où il est question de lois espagnoles sur la taxation des blés, portées en 1613 et 1620, et donc postérieures à la mort de Sanchez (1610). Il remarque très justement : *Certe in iis, quæ auctoribus mortuis addenda videntur, deberet id fieri et caractere adverso et verbis saltem indicantibus id ob rationes novas addendum videri; alioquin opera posthuma minorem habent fidem apud lectorem.* Dans la préface de la 1re édition, le P. Hemelman se contente d'affirmer que certaines *(nonnullæ)* réponses ou solutions de Sanchez ont été fidèlement reproduites comme elles se trouvaient dans ses autographes. En somme, il est probable que les manuscrits utilisés dans les *Consilia* étaient moins achevés que ceux qui ont servi à l'*Opus morale*, surtout à la 1re partie de cet ouvrage. Dans quelle mesure exacte ont-ils été remaniés et complétés, il est impossible de le déterminer, il sera donc prudent de ne donner qu'avec réserve les solutions des *Consilia* comme la pensée authentique de Sanchez.

Pour terminer ces notes bibliographiques, ajoutons avec Sommervogel qu'une *édition complète* des œuvres de Sanchez a été publiée en 1740 à Venise en 7 volumes.

III. Questions complémentaires. — A l'occasion du *De matrimonio*, nous avons signalé deux questions complémentaires, les réservant pour un examen spécial.

1° *La rétractation de Sanchez au sujet de la légèreté de matière en fait de luxure directe.* — Depuis le milieu du XVIIe siècle, c'est une doctrine tenue tout à fait communément en théologie morale, que le plaisir proprement voluptueux *(delectatio venerea)*, directement recherché ou pleinement admis, ne comporte pas de matière légère. A la suite du décret d'Acquaviva (1612), défendant, conformément à des directives de Clément VIII et de Paul V, aux moralistes jésuites de professer ou de soutenir même comme probable l'opinion contraire et surtout après la condamnation par Alexandre VII (18 mars 1666) de la proposition 40e (Denz.-Bannw., n. 1140), interprétée généralement dans ce sens, elle s'est pratiquement imposée à tous.

Mais auparavant, on peut dire qu'il y avait eu dans la casuistique une tendance très caractérisée à admettre la légèreté de matière : saint Antonin de Florence paraît lui avoir été favorable; l'Armilla et Navarrus la tenaient; elle était enseignée à l'université de Salamanque par Dominique Soto et Arauxo; Lessius ne la jugeait pas improbable (*De just. et jure*, l. IV, c. III, dub. VIII). Sanchez, dans ses premières éditions du *De matrimonio* (cf. édit. de 1607, l. IX, disp. XLVI, n. 7) traitant de la *delectatio venerea, quæ ex tactibus, osculis, etc. proveniret*, donnait comme *veracissima sententia* qu'elle constitue une matière grave de péché; mais un peu plus loin (au n. 9), il ajoutait : *potest (tamen)... dari modica delectatio, quæ si absint periculum pollutionis et periculum consensus in actum carnalem, non erit culpa lethalis, quia dari nequit ratio sufficiens, cur in cæteris præceptis detur parvitas materiæ, non tamen in hoc. Et quamvis parvitas copulæ carnalis dari nequeat, at potest dari parvitas delectationis venereæ, quæ ex solo tactu vel cogitatione insurgat.* Cf. n. 16 : en ce qui concerne les *tactus*, c'est dans les *tactus leves* que cette matière légère pourra se présenter, à l'exclusion des *oscula* et des *tactus graviores*, dont le plaisir sera toujours matière grave.

Or, dans les éditions du *De matrimonio*, immédiatement publiées après la mort de Sanchez, nous lisons la rétractation suivante (édit. Anvers, 1614) : *moderatio... illa quam Armilla..., Navarrus..., Soto... afferunt de parvitate materiæ... etsi nobis aliquando non displicuit, re tamen bene considerata, rationibusque perpensis, tanquam certissimum tenendum judicamus nullam reperiri parvitatem materiæ in delectationibus venereis, secluso etiam pollutionis et consensus periculo in aliquid hujusmodi : quod latissime et optime probat Rebellus, De justitia, part. II, l. III, q. XIX, sect. 2, nosque, Deo auspice, latius alibi tractabimus et probabimus.*

De fait — en relation avec ces derniers mots — l'*Opus morale in præcepta Decalogi* (Sanchez y travaillait lorsqu'il mourut) donne une rétractation analogue et plus détaillée encore : IIe part., l. V, c. VI, n. 12, à propos du 5e commandement, il y est exposé que, conformément aux ordres de Clément VIII et de Paul V, prescrivant de dénoncer aux inquisiteurs de la foi quiconque soutiendrait le contraire — et conformément à la vérité — il fallait estimer que toute *delectatio venerea quantumvis modica*, prise ou acceptée avec une délibération suffisante, constituait un péché mortel, ce que du reste prouvait *latissime et optime* Rebellus dans son *De justitia;* suivait un résumé des preuves apportées par cet auteur; Sanchez ajoutait, en conformité avec lui, la correction d'une autre opinion touchant aussi la même matière.

Les deux rétractations du *De matrimonio* et de l'*Opus morale*, présentées l'une et l'autre comme étant de Sanchez lui-même dans une édition et un ouvrage posthumes, viennent-elles vraiment de lui? Les *Salmanticenses*, *Cursus theol. moralis*, t. IV, 1656, tract. XXVI, *de VI° præcepto*, c. III, punct. 4, n. 77 sq.,

cf. *Curs. theol. dogmat.*, t. IV, tract. XIII, disp. X, n. 265, ont posé la question, du moins en ce qui concerne la rétractation du *De matrimonio* : s'appuyant sur ce que certains autres passages du même ouvrage, qui s'inspiraient de l'opinion favorable à la légèreté de matière, d'abord tenue par Sanchez, n'avaient pas été corrigés, ils ont cru pouvoir conclure que cette rétractation n'avait aucune authenticité, *quare credimus prædictam retractationem esse psittacium quoddam male consutum a tyrone aliquo et in operibus Sanchesii male versato.* Le P. Vermeersch (*De castitate*, 2e éd., 1921, n. 352, p. 341, note 1) écrit : « *Retractatio... ista prodiit in Lugdunensi editione, a. 1654. Cum vero Sanchez a. 1619 obierit, hæc retractatio aliena manu facta est...* » Cet argument est sans valeur, car il repose sur une inexactitude : c'est dès les éditions du *De matrimonio* qui suivirent immédiatement la mort de Sanchez, et non pas seulement en 1654 que nous rencontrons la rétractation en question.

D'autre part le fait signalé par les *Salmanticenses* — à savoir les corrections omises en quelques passages secondaires — peut fort bien être porté au compte de Sanchez lui-même, qui aurait préparé une édition nouvelle de son œuvre et n'aurait pas eu le temps de la parfaire. Surtout les carmes de Salamanque, tout en citant le passage de l'*Opus morale* où se lit la rétractation en question, l'ont compris à contre-sens et le présentent comme une confirmation de son opinion ancienne. Or, c'est une véritable rétractation à laquelle les collègues de Sanchez, héritiers de ses manuscrits, auraient été bien audacieux de donner un accent si personnel. Par ailleurs, rien dans le contexte n'oblige à croire que le passage soit postérieur à la mort de Sanchez : Clément VIII mourut en 1605, Paul V régna depuis 1607 et, quoique nous ne soyons pas parvenu à trouver dans les collections pontificales traces de leurs *motu proprio*, ceux-ci peuvent avoir été portés et connus de Sanchez avant qu'il cessât d'écrire; Rebellus avait publié son *De justitia* dès 1608, Sanchez a pu l'avoir en mains; dans le texte en question, il n'est, en outre, pas fait mention du décret d'Acquaviva (1612), de portée disciplinaire et restreinte à la Compagnie, mais si important pour un moraliste jésuite.

Nous conclurons donc que rien ne confirme le jugement des *Salmanticenses;* tout au plus pourrait-on admettre que la rétractation du *De matrimonio* a été empruntée par les éditeurs à l'*Opus morale;* mais il est plus vraisemblable qu'elle vient de Sanchez lui-même et a été préparée par lui-même en vue des éditions nouvelles; et il est plus probable que la rétractation de l'*Opus morale* est également et tout à fait directement de notre moraliste : c'est du reste à son honneur que, estimant s'être trompé, il ait changé d'opinion et n'ait pas craint de le confesser ouvertement.

2° *La mise à l'Index du* De matrimonio. — Cette question est beaucoup plus claire et ne laisse place dans sa solution à aucune incertitude. Jusqu'à la fin du XIXe siècle, le nom de Thomas Sanchez et son *De matrimonio* ont figuré à l'*Index librorum prohibitorum.*

D'aucuns en ont trop rapidement conclu, sinon à la condamnation de la casuistique scandaleuse de Sanchez, tout au moins à quelque suspicion où aurait été tenue son œuvre par l'autorité romaine. Ainsi dans son *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868, art. *Sanchez Thomas*, t. II, p. 2039-2040, l'abbé Glaire, tout en revendiquant pour le moraliste le droit d'étudier les questions les plus délicates du mariage et en défendant, dans l'ensemble, Sanchez, écrivait : « ...Malgré cela, il faut bien reconnaître que son traité n'est pas entièrement exempt de fautes, puisque une partie au moins a été mise à l'Index... »

Si l'on se reporte à l'article même de l'*Index* qui concerne Sanchez et au décret qui y est résumé, il est aisé de voir ce qu'il en fut réellement (cf. F.-H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, 1885, p. 324). En 1614 parut à Venise une édition du *De matrimonio*, qui, dans son t. III, l. VIII, disp. VII, omettait tout un passage (la valeur d'une colonne un quart environ), où était exposé et soutenu par Sanchez le droit du pape concernant la légitimitation des enfants nés hors mariage et cela indépendamment de toute intervention du gouvernement civil. Cette doctrine déplaisait à la sérénissime République, de là l'omission faite dans l'édition vénitienne. Rome répondit par un décret du 4 février 1627, mettant à l'Index le t. III de cette édition et de toute autre édition qui comporterait cette même omission.

Depuis ce moment jusqu'à la refonte de l'Index par Léon XIII, les catalogues de l'Index portent donc parmi les livres interdits : *Sanchez Thomas, Disputationum de sacramento matrimonii, tomus III, edit. Venetæ sive aliarum, a quibus libro VIII, disputat. III detractus est integer numerus 4, cujus initium :* At frequentissima ac verior sententia habet id posse..., *finis vero :* ...Et his diebus in hoc prætorio Granatensi sententiæ pars hæc definita est. *Decret. 4 febr. 1627.* Dans l'édition de 1900, revisée sous Léon XIII, cette mention a été enlevée et le nom de Thomas Sanchez a ainsi disparu de l'Index.

De cette condamnation on ne peut sans doute induire que tout l'ouvrage, ni même son t. III en entier aient reçu pour autant l'approbation du Saint-Siège; du moins faut-il reconnaître que, loin d'en subir quelque déconsidération, Sanchez, en un point secondaire de sa doctrine, en retire plutôt confirmation et honneur. De toute manière la justice exige qu'on ne signale pas la mise à l'Index de Sanchez sans ajouter l'indication, au moins sommaire, qu'elle n'est pas de nature à jeter quelque suspicion que ce soit sur sa doctrine. Cette indication manque par exemple dans A. De Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France*, 1917, p. 371, note.

IV. Attaques et critiques. La valeur du moraliste et de son œuvre. — 1° Dans cette fin du XVIe siècle et ce début du XVIIe, où la casuistique, en pleine efflorescence, se développe avec une intense et tumultueuse activité, où elle pousse dans tous les sens et avec toutes les audaces ses analyses et ses recherches, Sanchez se trouva être un des moralistes les plus célèbres et les plus représentatifs : rien d'étonnant donc s'il n'a pas été épargné par la violente réaction qui suivit et dont les *Provinciales* (1656) sont la plus brillante expression.

Les critiques qui lui furent adressées sont, comme aux autres casuistes, des opinions et des conclusions trop larges, son laxisme et, — ceci lui est plus spécial et tient au succès même de son grand traité sur le mariage, — des analyses trop détaillées et trop libres de matières délicates, le caractère scandaleux de divers développements sur le mariage.

2° Au sujet du *laxisme* de Sanchez, nous ne retiendrons que les attaques de Pascal. Sanchez est en bonne place dans la liste satirique des casuistes que donne la Ve Provinciale, cf. Pascal, *Œuvres*, édit. des Grands écrivains, t. IV, p. 315; son nom est prononcé avec un respect particulier par le bon Père.

Toutes les citations, faites de lui par Pascal, se rapportent à l'*Opus morale*, sauf un renvoi aux *Opuscula seu consilia*, donné dans un texte d'Escobar sur la simonie, et d'ailleurs inexact (XIIe Prov., t. V, p. 375). Le traité du mariage n'est mentionné nulle part, même quand Pascal se plaint de la liberté exagérée avec laquelle les casuistes traitent de la vie matrimoniale (IXe Prov., t. V, p. 20). En laissant les passages secondaires où les textes de l'*Opus morale* ne

sont pas directement pris à partie, nous pouvons ramener à cinq principales matières les attaques des *Provinciales* contre Sanchez :

a) v^e Prov., t. IV, p. 310 sq. (Maynard, t. I, p. 239 sq.) : Doctrine générale du probabilisme, l'autorité d'un docteur probe et docte suffit à rendre une opinion probable. *Opus mor.*, l. I, c. IX, n. 7. Molinier, t. II, p. 236, note dans la citation l'omission d'une référence de Sanchez à saint Thomas. Cf. peu après, t. IV, p. 313 et 315 (Maynard, p. 242 et 245), deux autres points concernant l'usage du probabilisme et son emploi en confession. *Opus mor.*, l. I, c. IX, n. 19 et 29.

b) VIIe Prov., t. V, p. 92-94 (Maynard, t. I, p. 324 sq.) : Duel et meurtre; il est permis d'accepter un duel pour sauver sa vie, son honneur, de grands biens; un calomniateur, qui poursuit en justice, peut hardiment être tué, non par trahison, mais par derrière et en embuscade. *Opus mor.*, l. II, c. III, dub. XXIII, n. 7 et 8.

c) VIIIe Prov., t. V, p. 155 sq. (Maynard, t. I, p. 381) : Restitution à imposer ou non aux sorciers selon qu'ils exercent réellement un art démoniaque ou qu'ils trompent. *Opus mor.*, l. II, c. XXXVIII, n. 94-96.

d) IXe Prov., t. V, p. 204-205 (Maynard, t. I, p. 240 sq.) : Équivoques et restrictions mentales; facilités qu'elles donnent pour éviter les péchés dans les conversations et les intrigues mondaines; licéité pour une raison suffisante de la restriction purement mentale. *Opus mor.*, l. III, c. VI, n. 13 et 26. Une des citations de Sanchez est faite de membres de phrases empruntés à divers passages et arbitrairement réunis entre eux.

e) IXe Prov., t. V, p. 209 (Maynard, t. I, p. 432) : Luxe des femmes, une femme ne pèche pas, si elle se pare sans mauvaise intention, quand même elle saurait les effets mauvais que produira sa toilette. *Opus mor.*, l. I, c. VI, n. 16-17. Le texte de Sanchez est un résumé fait par Bauny.

De ces cinq points, le dernier peut être écarté : avec les développements et les nuances que lui donne Sanchez, il est très défendable pour qui admet les règles classiques du volontaire indirect.

Dans les trois précédents, il faut reconnaître qu'il y a des exagérations et des erreurs : comme d'autres casuistes de sa génération, Sanchez, au sujet des duels et de la résistance violente à la calomnie, a été entraîné trop loin par les sentiments de son temps; cf. propositions 2 et 17 condamnées par Alexandre VII, Denz.-Bannw., n. 1102 et 1117, et propositions 30, 31, 32, condamnées par Innocent XI, *ibid.*, 1180, 1181, 1182. En admettant équivoques et restrictions, il n'est pas plus que ces mêmes casuistes animé des intentions que lui prête gratuitement Pascal, il cherche de bonne foi à concilier respect de la vérité et garde des secrets; mais il sera à corriger conformément aux propositions 26 et 27, condamnées par Innocent XI, *ibid.*, n. 1176-1177. Quant aux restitutions à imposer aux sorciers, il applique d'une manière trop étroite et sans tenir compte du bon sens les principes de la restitution.

A ces erreurs et à ces exagérations, nous pourrions en ajouter d'autres; il y en a encore dans l'*Opus morale*, dans les *Consilia;* il y en a aussi dans le traité du mariage, nous en avons signalé une d'importance que Sanchez a tout au moins imprimée dans les premières éditions de ce traité. Tout cela suffirait-il à justifier l'accusation de laxisme portée contre lui par Pascal? En réalité, ce sont quelques erreurs inévitables, surtout étant donné le temps où il travaillait, celui du plein développement de la casuistique. Pour les juger équitablement, il faut mettre en face d'elles la masse énorme de décisions et d'opinions que présentent les œuvres considérables où elles se rencontrent. Si on compare l'ensemble de sa doctrine avec celle qu'établira un siècle et demi plus tard saint Alphonse, quand, après les interventions du magistère romain, il fera la critique de l'œuvre accomplie par les casuistes, on doit reconnaître qu'en général Sanchez a su garder la mesure et que l'accuser de relâchement, c'est le calomnier.

Ce qui serait plus grave, c'est que, sur le probabilisme, il ait professé une doctrine attribuant à l'opinion probable une formation trop aisée et une portée excédant les limites où les condamnations d'Innocent XI devaient l'enfermer (cf. propositions 1 à 4, Denz.-Bannw., n. 1151-1154); mais à examiner dans leur contexte même les points incriminés par Pascal, nous les avons indiqués plus haut en premier lieu, on peut, croyons-nous, se convaincre que Sanchez ne dépasse guère ces limites et qu'il peut être sans trop de peine interprété dans le sens d'un probabilisme modéré; Pascal pouvait en faire un laxiste, il n'a pas été suivi par l'Église. Ce qu'il faut cependant reconnaître, c'est que, si l'on considère l'ensemble de la copieuse présentation que Sanchez fait du probabilisme dans son *Opus morale*, ses analyses, remarquables par leur finesse et leur abondance, manquent parfois un peu de contours tout à fait nets. Si Thomas Sanchez n'est pas à confondre avec son homonyme et contemporain Jean Sanchez, — auteur d'un traité *De jejunio* et de *Disputationes de rebus in administratione sacramentorum occurentibus*, d'un laxisme bien établi, — il n'atteint pas, en ce qui concerne la limitation du probabilisme, spécialement en ce qui concerne l'usage des sacrements, à la précision et à la clarté d'un Suarez. A. Schmitt, S. J., *Zur Geschichte des Probabilismus*, Inspruck, 1904, p. 107 sq. et 144 sq.

3° Dans les *Provinciales*, avons-nous dit, du moins à notre connaissance, on ne rencontre pas d'attaques contre le caractère « scandaleux » que présenteraient certaines analyses du traité de Sanchez sur le mariage; ce n'est pas qu'à cette date de telles attaques ne se soient déjà produites.

Du vivant même de Sanchez, en Espagne, des plaintes s'étaient élevées au sujet de la liberté avec laquelle, au IXe livre de cet ouvrage, l'auteur détaillait les péchés contre la chasteté conjugale et extra-conjugale; elles expliquent le soin avec lequel ses confrères de Grenade, dans les éditions postérieures à sa mort, insistent sur les vertus de Sanchez. En France, dès 1632, près de vingt-cinq ans avant les *Provinciales*, un écrit polémique avait dénoncé avec une singulière violence la casuistique scandaleuse de cet auteur. Dans les *Vindiciæ censuræ facultatis theologiæ Parisiensis seu responsio dispunctoria ad libellum, cui titulus « Hermanni Lœmelii, Antverp. etc. spongia »* (il s'agissait d'une censure portée par la Sorbonne dans un conflit entre les réguliers et un vicaire apostolique d'Angleterre), un théologien dissimulé sous le nom augustinien de Petrus Aurelius, à propos d'une citation de Thomas Sanchez apportée pour prouver que les vœux religieux n'obligeaient pas à l'obéissance envers l'évêque, incriminait toute la théologie morale du temps et le débordement de ses ouvrages; puis, tout en prétendant ne vouloir attaquer nommément personne, il s'en prenait à Sanchez et à son traité sur le mariage : les jésuites se glorifiaient d'un tel ouvrage, ils devraient plutôt en avoir honte, *opus non gloriandum sed pudendum; tam immani curiositate, tam sagacitate inusitata in rebus spurcissimis et infandis et monstrosis et diabolicis perscrutandis horrendum, ut mirum sit pudoris alicujus hominem ea sine rubore scripsisse, quæ quivis modestioris ingenii, vix sine rubore legat. Portenta ista sunt, non scripta; animorum insidiæ, non mentium subsidia; incentiva libidinum, schola flagitiorum, non honestæ disciplinæ, non scientiæ christianæ instrumentum... Petri Aurelii opera*, t. II, Paris, 1642, p. 243. Sanchez était le premier à traiter avec un tel luxe de détails une matière que saint Paul invitait à ne pas même nommer et sur laquelle toute l'antiquité chrétienne s'était fait une loi de garder la réserve. Rien que par cette conduite, il montrait ce que valait sa prétendue sainteté, etc... Des notes, écrites en réponse à des critiques des *Vindiciæ*, reprenaient le même thème. *Ibid.*, t. III, p. 82-83.

Petrus Aurelius paraît bien n'avoir pas été autre que Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran; s'il n'a pas écrit les *Vindiciæ* de sa propre main, il en fut en tout cas le véritable inspirateur; cf. ici art. DUVERGIER DE HAURANNE, t. IV, col. 1969, et dom Clémencet, *Histoire littéraire de Port-Royal*, édit. de l'abbé Guettée, t. I, 1868, p. 289 sq.

Les attaques de Petrus Aurelius ne furent pas sans impressionner les milieux ecclésiastiques catholiques. L'évêque de Belley, J.-P. Camus, y faisait par exemple écho, en 1642, dans des *Animadversiones* dirigées contre le P. A. Sirmond. Cf. A. De Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France, 1640-1649*, Louvain, 1917, p. 371. Elles furent recueillies avec un soin particulier par les protestants, par exemple Jurieu, André Rivet (cités dans Bayle); mais ce fut surtout Pierre Bayle qui, dans son *Dictionnaire historique et critique*, les a utilisées et vulgarisées dans les milieux intellectuels de son temps. La notice consacrée à Thomas Sanchez les résume : « L'érudition (de Sanchez), écrivait Bayle, n'est pas douteuse... (mais) il serait à souhaiter que l'ouvrage (le *De matrimonio*) donnât autant de preuves de son jugement que de son esprit et de son savoir, car la témérité qu'il a eue d'y expliquer une multitude de questions sales et horribles, peut produire de grands désordres. On s'en est plaint amèrement et tout ce qui a été écrit pour sa justification est faible... » On sait assez l'influence de Bayle et de son *Dictionnaire* pour ne pas s'étonner que ces attaques contre Sanchez et sa casuistique scandaleuse aient passé en nombre d'écrits, de dictionnaires, de pamphlets, où même de nos jours elles se retrouvent.

Quant au jugement à porter sur elles, il nous suffira de présenter ces brèves remarques. 1. Il ne faut pas oublier en quel temps écrivaient Sanchez et les casuistes de sa génération; les mœurs, le langage aussi, y étaient sans doute plus rudes que de nos jours. En outre, Sanchez n'est pas un modèle de brièveté et de concision. On peut donc très bien estimer qu'il y eut dans ses analyses quelque manque de délicatesse et une certaine abondance de détails qui paraissent, aujourd'hui surtout, à bon droit regrettables. C'est ce qu'il faut concéder à Saint-Cyran et à Bayle. 2. Mais, d'une part, c'est proprement une injustice que suspecter, comme ils l'ont fait, les intentions et la moralité personnelle de Sanchez : le témoignage de ceux qui vécurent avec lui les mettent au-dessus de tout soupçon. D'autre part, il faut revendiquer hautement le droit pour la théologie morale de traiter une telle matière. Elle est trop importante pour la vie chrétienne et pour la vie tout court. Sous ce rapport, les observations de Th. Raynaud gardent toute leur valeur. De même que les livres de droit pénal, les ouvrages de médecine légale, les traités de sexologie ont à décrire et à examiner les crimes et les anormalités sexuelles, la théologie morale doit, en vue de la confession, envisager les fautes de tout genre contre la chasteté. Sanchez le faisait en une langue et avec un vocabulaire techniques, dans un ouvrage destiné aux seuls spécialistes, et, somme toute, peu abordable à d'autres. Ses analyses s'adressaient aux confesseurs dont l'instruction est nécessaire s'ils veulent exercer leur ministère en toute justice et toute facilité à l'égard des pénitents, en toute sécurité aussi pour eux-mêmes. Et c'est Bayle qui vient reprocher à ce gros traité latin et compliqué d'être un danger pour la moralité publique, lui dont le dictionnaire présente, en français, au grand public intellectuel de son temps tant de pages licencieuses ou même obscènes! Il n'est pas plus sérieux de la part de Saint-Cyran de prétendre que Sanchez fut un innovateur dans cette voie : les nombreuses références d'auteurs anciens qu'il apporte le montrent assez.

Saint Alphonse s'est expliqué sur ce point en un passage de sa *Théologie morale* (l. VI, tr. VI, n. 900, éd. Gaudé, t. IV, p. 82), où la défense de Sanchez est présentée par un auteur du XVIIe siècle très estimé pour sa prudence et sa vertu : *Quod si cui mirum videatur, auctores ceteroqui prudentes ac pios de hac re fusius pertractasse et minutas etiam variorum casuum circumstantias descripsisse, audiat clarissimum virum Ludovicum Bail, qui ab hac censura doctissimi Thomæ Sanchez egregium opus de matrimonio vindicat, his verbis : Licet quædam de materia fœdorum actuum tangat turpior ...infernus; et si fœdus est sermo, fœdius est in peccato putrescere, ut Petrus Blesensis ajebat. Ille auctor... aliquas spurcitias movet, sed ad ægrotantium curationem. Si angeli essent homines, talibus non indigerent.*

4° Les attaques de Pascal, de Petrus Aurelius et de Bayle n'ont pas été sans jeter un réel discrédit sur Sanchez soit dans les milieux jansénistes et rigoristes des XVIIe et XVIIIe siècles, soit jusqu'à nos âges dans le grand public lettré de notre pays. Elles ne l'ont guère desservi auprès des théologiens moralistes et des canonistes. Le *De matrimonio*, après l'avoir rendu célèbre dès sa publication, lui a maintenu jusqu'à ces derniers temps une solide et brillante réputation, à laquelle ses écrits posthumes n'ont pas ajouté grand' chose. Du vivant même de Sanchez, au témoignage de Sotwel (*Biblioth. script. S. J.*, p. 767), le pape Clément VIII déclarait qu'à son avis personne n'avait encore examiné ni éclairci avec plus d'exactitude les controverses se rapportant au sacrement du mariage. (L'exactitude des citations, rare dans les auteurs du temps, est spécialement relevée chez Sanchez par Antonio, *Biblioth. hispana*, t. II, 1788, p. 312, et elle est reconnue par Bayle.) Théophile Raynaud, dans la défense qu'il présentait de Sanchez contre Petrus Aurelius, l'appelait : *gravissimus auctor et in morali theologia ævo suo facile princeps.*

Nous avons déjà cité l'éloge donné par saint Alphonse de Liguori dans sa *Théologie morale* au *De matrimonio* et à son auteur. Plus près de nous, le cardinal d'Annibale dit de Sanchez, avec la forme concise qui lui est habituelle: *multa tale et dilucide, sed in primis de matrimonio tam plane, accurate ac solide scripsit ut nihil supra. Summula theol. mor.*, part. I, 5e éd., 1908, p. 4, n. 32. Même jugement dans Bouquillon, *Theol. mor. fundam.*, 3e éd., 1903, p. 121, n. 11.

A côté de ce jugement d'un moraliste, mettons celui d'un canoniste — un des plus savants et des plus mesurés parmi ceux qui ont immédiatement précédé et préparé le Code — le P. F.-X. Wernz. Dans son *Jus Decretalium*, t. IV, n. 20, Rome, 1904, il témoignait de la valeur pratique qui était encore reconnue à la fin du XIXe siècle aux exposés canoniques de Sanchez.

Enfin, faisant écho aux éloges des moralistes et des canonistes, le récent historien des jésuites en Espagne, le P. Ant. Astrain, mettait Sanchez au rang des tout premiers théologiens qu'avait vu naître dans ce pays la Compagnie sous le généralat d'Acquaviva (trois Andalous : Tolet, Suarez, Sanchez et trois Castillans : Molina, Valencia et Vasquez) et croyait pouvoir écrire du *De matrimonio* : « La solidité de la doctrine, la très copieuse érudition, l'acuité du génie et l'intelligence de l'objet font de ce traité le roi de tous ceux qui ont été écrits sur le sacrement du mariage. »

5° En conclusion, si nous essayons de juger en toute mesure l'œuvre de Sanchez nous dirons qu'il faut d'abord distinguer du *De matrimonio* les écrits posthumes; en réalité ces derniers ne sont plus guère consultés, il reste assez difficile d'y distinguer ce qui est vraiment la pensée de Sanchez des additions ou remaniements de ses éditeurs, de plus il est exact qu'il s'y rencontre, en un nombre du reste qu'il ne faudrait

pas exagérer, des propositions trop larges ou corrigées par l'Église. Cf. Prümmer, *Manuale theol. mor.*, t. I, 6e éd., 1931, p. XXXII.

Quant au *De matrimonio*, nous croyons que la partie morale peut encore en être étudiée avec grand profit; cf. l'utilisation qu'en a faite le P. Vermeersch dans son traité *De castitate*, 1921. Sans doute aimerions-nous aujourd'hui, et à bon droit, plus de retenue dans les analyses ou des formules plus condensées quant aux principes; nous avons aussi à tenir compte des progrès faits soit en psychologie soit en physiologie; il y a cependant, nous semble-t-il, en bien des pages de l'ouvrage des éléments de doctrine et d'observation qui sont de qualité supérieure ainsi que des résumés des travaux antérieurs historiquement précieux.

Plus encore dans la partie canonique, l'évolution du droit matrimonial sanctionné ou déterminé par le récent Code nous paraît avoir accentué l'écart avec la doctrine et les solutions actuelles : si certains exposés de Sanchez restent solides, beaucoup d'autres ont à être rectifiés ou complétés; le *De matrimonio* est plus que jamais, aujourd'hui, un livre « qui date »; mais, s'il a vieilli, il n'en reste pas moins un ouvrage «qui a fait date »; malgré l'opinion contraire de Schulte, *Gesch. der Quellen und Literat. des can. Rechts*, t. III, 1880, p. 737, il demeure d'une importance capitale pour l'histoire du droit matrimonial.

Nieremberg, *Varones illustres de la Compañia de Jesús*, t. VII, Bilbao, 2e édit., 1891, p. 105-120; Nat. Sotwel, *Bibliotheca script. S. J.*, Rome, 1676, p. 767; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. II, 2e édit., Madrid, 1788, p. 312; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 530-537 et *Suppléments*, n. 2280 et 5266; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, 1907, col. 592-594; E. de Uriarte, *Catalogo razonado de obras anonimas...*, Madrid, t. II, 1905, n. 3599, 3647; t. IV, 1914, n. 5576, 6194; *Kirchen-Lexikon*, 2e édit., t. X, 1892; Ant. Astrain, *Historia de la Comp. de Jesús en la Asistencia de España*, t. IV, Madrid, 1913, p. 56 et 65; Lud. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, art. *Sanchez Thomas*, col. 1588.

R. BROUILLARD.

5. SANCHEZ DE AREVALO Rodrigue, humaniste et théologien espagnol (1404-1470). — Né au diocèse de Ségovie, après de brillantes études faites à l'université de Salamanque, il devint rapidement archidiacre de Burgos, doyen de Léon et de Séville, en attendant d'être tour à tour promu aux sièges épiscopaux d'Oviedo (1457), de Zamora (1467), de Calahorra (1468) et enfin de Palencia (1469). Ces dignités furent le couronnement de toute une vie consacrée à servir la cour de Castille tout d'abord, où se passa la première partie de sa carrière, puis le Saint-Siège, qui devait en absorber la fin. « Alternativement chapelain, secrétaire, conseiller » (A. Lambert) des deux rois Jean II et Henri IV, il se vit confier par celui-là, vers 1440, diverses ambassades en vue de rallier à la cause d'Eugène IV, qui venait d'être déposé par le concile de Bâle, soit l'empereur Frédéric III, soit le duc de Milan, Philippe Visconti et le roi de France, Charles VII. A cette occasion, il fut également envoyé à Rome auprès d'Eugène IV lui-même. On l'y retrouve sous Nicolas V (1447) et il ne tarda sans doute pas à s'y fixer définitivement. Son rôle ne fit que grandir sous Calixte III, Pie II et Paul II, qui le chargèrent de plusieurs missions. Ce dernier le fit gouverneur du château Saint-Ange (1464), fonction qu'il garda jusqu'à sa mort. A son activité diplomatique s'ajoutait le prestige, alors très envié, d'une haute culture intellectuelle. Son séjour en Curie surtout lui permit d'entrer en relations avec tous les cercles humanistes du temps, dont la faveur ne devait pas peu contribuer à son crédit.

De sa production littéraire, qui fut aussi abondante que variée, la minime partie seulement a connu les honneurs de l'impression.

1° *Politique et philosophie.* — Une *Suma de la policia*, écrite alors qu'il était déjà doyen du chapitre de Léon (après 1448), subsiste dans un ms. de la bibliothèque nationale de Madrid. Au roi Henri IV il dédia, vers 1455, un *Vergel de los principes*, qui est une sorte de traité de l'éducation à l'usage des souverains. Son ouvrage le plus connu dans cette catégorie est le *Speculum vitæ humanæ*, dédié à Paul II, qui fut publié à Rome en 1468 et fut l'objet, par la suite, de maintes rééditions ou traductions. L'auteur y trace le tableau et les devoirs des groupes divers qui constituent la société, avec force critiques à l'adresse des abus en général et de la cour romaine en particulier. Ce qui lui a valu d'être réédité par Goldast, Hanovre, 1603, et cité par Flacius Illyricus dans son *Catalogus testium veritatis*. Du même ordre est sans doute l'*Epistola... de multiplici onere et periculo pontificalis dignitatis... et de ambitione (et) de modernis abusibus prælatorum*, conservé à la Vaticane, *cod. lat. 3899*.

2° *Histoire ecclésiastique.* — On lui doit une *Compendiosa historia hispanica*, dédiée à Henri IV de Castille, Rome, vers 1470, reprise dans Schott, *Hispaniæ illustratæ*, t. I, p. 121-246. Le *cod. Vatic. 4881* contient les harangues officielles prononcées par lui au cours de ses missions politiques. Il s'y mêle bien des détails qui intéressent la biographie de l'auteur. Ses commentaires sur la bulle de Pie II relative à la croisade et sur la déposition du roi de Bohème par le même pontife sont restés inédits : on les trouve dans le même *cod. Vatic. 4881*. En revanche, il existe une édition, vers 1473, de son *Epistola consolatoria... de expugnacione ...insule Euboye*, dédiée au cardinal Bessarion.

3° *Apologétique et théologie.* — C'est sans doute à l'occasion de la croisade qu'il se tourna vers l'islam pour composer un *Liber confutatorius sectæ et superstitionis Mahometi*. Quelques consultations l'amenèrent à composer un mémoire sur la fuite en temps d'épidémie, et un autre sur la fréquentation des cours séculières par un religieux. A l'ordre spéculatif appartient son *Tractatus de mysterio SS. Trinitatis et an possit probari naturalibus rationibus*. Tous opuscules conservés dans le *cod. Vatic. 4881*.

A la demande de Paul II, qui put redouter une reprise des querelles du XIVe siècle sur le problème de la pauvreté, il mit sur pied un *De paupertate Christi... necnon apostolorum ejus*, avec un essai de *concordantia* entre les décisions prises sur ce point par Nicolas III et Jean XXII. Bibl. Vatic., *cod. lat. 969*.

4° *Ecclésiologie.* — Mais les événements de l'époque retinrent principalement son attention sur le problème de l'Église. L'attitude révolutionnaire prise par le concile de Bâle lui suggéra un dialogue *De remediis schismatis* (après 1442), dans *cod. Vatic. 4002;* puis un autre *De auctoritate romani pontificis et generalium conciliorum*, dans la bibliothèque Selvaggi de Padoue. Au même ordre de préoccupations il faut, sans nul doute, rattacher le *Libellus ad Paulum II* du *cod. Vatic. 4167*, où est discutée la question de l'appel du pape mal informé au pape mieux informé, et qui est peut-être identique au *De pœna subtrahentium obedientiam a Sede apostolica* de la bibliothèque Selvaggi.

Rodrigue avait du pape une idée assez haute pour lui attribuer, avec le pouvoir suprême dans l'Église, le gouvernement universel du monde de préférence à l'empereur. Au développement de cette *monarchia orbis*, reprenant pour en renverser l'application le mot célèbre de Dante, il consacra un *De origine et differentia principatus imperialis et regalis*, dédié au cardinal Borgia, le futur Alexandre VI, et qui fut imprimé plus tard, Rome, 1521. Sa thèse ayant été critiquée comme excessive par le célèbre cardinal Jean de Torquemada, il se défendit avec une extrême

vivacité par un *Clipeus monarchiæ Ecclesiæ*, dans *cod. Vatic. 4881*, fol. XLIX-XCVI.

Tout l'ensemble des problèmes que pose la juridiction ecclésiastique fait l'objet d'un vaste *Defensorium status ecclesiastici contra querulos, æmulos ac detractores prælatorum et clericorum*, dans *cod. Vatic. 4106*, fol. 1-348. Ce traité est dédié à Paul II et daté de 1468. Une première partie développe la doctrine des rapports entre l'Église et l'État. L'auteur y revendique pour le pape la *plenitudo potestatis* au sens le plus illimité *non solum in spiritualibus sed in temporalibus*. En conséquence, il s'attache à démontrer *quod potestas Ecclesiæ et romani pontificis et ejus principatus est super omnes principatus imperatorum, regum et principum... et quod principatus imperialis vel regius sit ministerialis et instrumentalis eidem subministrans et deserviens sitque mobilis et revocabilis ad jussum principatus Ecclesiæ*. Dans la démonstration de cette thèse, Rodrigue de Arevalo a pour caractère distinctif d'unir aux arguments théologiques et canoniques traditionnels, dans une mesure plus large qu'autrefois, des *fundamenta politica et moralia* dont Aristote lui fournit les éléments. Au lieu d'un obstacle, l'idéal politique du Moyen Age trouve dans son humanisme un renfort.

A. Lambert, art. *Arevalo*, dans *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. III, col. 1657-1661; N. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, t. I, Madrid, 1783, n. 587-612, p. 297-301; H. Hurter, *Nomenclator lit.*, 3e édit., t. II, col. 942-943. — Pour l'analyse de sa doctrine sur l'Église et l'État, M. Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, Munich, 1934, p. 114-129, où le *Defensorium status ecclesiastici* et les traités du même ordre sont méthodiquement analysés avec citations à l'appui.

J. Rivière.

1. SANCTES BONCOR ou **BONCORE**, frère mineur conventuel italien du XVe siècle. — Originaire de Penna San Giovanni (prov. de Macerata), dans la Marche d'Ancône, il fut maître en théologie, comme cela résulte du titre de deux opuscules composés par lui : *L'anxietà de Jesu* et *Regula del ben morire*. Voir S. Gaddoni, O. F. M., *Codices bibliothecæ Estensis Mutinæ*, dans *Arch. franc. hist.*, t. v, 1912, p. 100 et 101. Il appartint à la province monastique de la Marche d'Ancône, dans laquelle il fut professeur de théologie, comme l'indique le titre d'un de ses ouvrages, *Fior novello*. En 1448 il fut custode du Sacro Convento d'Assise. Voir B. Kleinschmidt, O. F. M., *Die Basilika San Francesco in Assisi*, t. III, Berlin, 1928, p. 70, n. 75. En 1451 il fut député par Ange de Pérouse, général de l'ordre, comme commissaire général au couvent de Chiusi, où résidaient des mineurs de l'Observance. Voir L. Wadding, *Annales*, t. XIII, 3e éd., an. 1459, n. XLI; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 84. Après avoir régi pendant huit années le couvent de Chiusi, il fut élu provincial de sa province de la Marche d'Ancône en 1458. Voir J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 84; B. Pergamo, *I francescani alla facoltà teologica di Bologna (1364-1500)*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVII, 1934, p. 12, n. 261.

Le P. Sanctes est l'auteur d'un ouvrage intitulé : *De firma fide*, dédié à Frédéric, comte d'Urbino et Montefeltre, resté inédit et dont un exemplaire était conservé à la fin du XVIIIe siècle à la bibliothèque du couvent des conventuels de Penna San Giovanni. Cf. J. Colucci, *Antichità Picene*, t. XXV, Fermo, 1795, p. 155-156. Il est encore l'auteur de quatre autres ouvrages, conservés dans le *ms. α. 0.9.1* de la bibliothèque d'Este à Modène et décrits par S. Gaddoni, O. F. M., *art. cit.*, p. 98-101 : une vie de saint Bernardin de Sienne, intitulée : *Fior novello*, écrite le 30 mai 1451, qui se trouve dans le ms. cité, fol. 1 ro-51 ro et dans le ms. *78. 39. E. 9* de la bibliothèque Corsinienne à Rome, et qui fut éditée par le même S. Gaddoni, dans *La Verna*, t. IX, 1911-1912, p. 396-407, 503-512; t. X, 1912-1913, p. 18-31, 114-129, 259-266; *El crucifisso*, traité ascétique écrit en forme de lettre, composé en décembre 1449, dans le ms. cité, fol 56 ro-84 ro. *L'anxietà de Jesu*, en forme de lettre pour les filles de Sainte-Croix à Florence, le 12 décembre 1451, *ibid.*, fol. 84 ro-98 vo; *Regula del ben morire*, exposé des principales doctrines de la religion chrétienne, rédigé en août 1453, *ibid.*, fol. 154 ro-177 vo.

Il faut probablement distinguer le P. Sanctes Boncore de Penna San Giovanni du P. Sanctes d'Aquila, également de l'ordre des frères mineurs, qui fut promu maître en théologie, en 1448, à l'université de Bologne : cf. *Le matricole degli addottorati e degli incorporati (1364-1500)*, publiés par F. Ehrle, dans *Universitatis Bononiensis monumenta*, t. I, Bologne, 1932, p. 115, n. 261, et L. Lemmens, O. F. M., *Beati Bernardini Aquilani chronica fr. min. observantiæ*, dans *Fragmenta franc.*, t. II, Rome, 1902, p. 583.

Enfin, puisque le P. Sanctes Boncore se dit lui-même originaire de Penna San Giovanni, c'est à tort, croyons-nous, que quelques auteurs, comme Ph. Vecchietti et Th. Moro (*Biblioteca Picena*, t. III, Osimo, 1793, p. 11), s'appuyant sur un catalogue donnant les noms des religieux qui ont obtenu la maîtrise à l'université de Padoue, identifient le P. Sanctes Boncore de Penna San Giovanni avec un P. Sanctes, également de l'ordre des mineurs, qui, dans le catalogue précité, est appelé Boncuori de Monsampietrángeli (prov. d'Ascoli Piceno), dans la Marche d'Ancône, et qui, le 20 juillet 1462, fut promu bachelier à l'université de Padoue et, le 1er février 1464, maître en théologie. Comme en 1462 le P. Santes Boncore de Penna San Giovanni avait déjà été provincial de la Marche d'Ancône, il est peu probable qu'il ait encore étudié à l'université de Padoue, d'autant plus qu'avant 1451 il avait déjà enseigné la philosophie. Il nous semble donc plus vraisemblable de distinguer ces deux franciscains du nom de Sanctes.

L. Wadding, *Annales minorum*, 3e éd., t. XII, an. 1456, n. CCXXV, p. 554; t. XIII, an. 1459, n. XLI, p. 157; an. 1467, n. XXIV, p. 474; *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 209; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 84; Gr. Giovanardi, *Memorie minoritiche dal ms. Gambalunghiano D. IV. 231 del sec. XVII*, dans *Picenum seraph.*, 11e sér., t. I, 1915, p. 47; Ciro da Pesaro, O. F. M., *I ministri provinciali delle Marche*, *ibid.*, t. II, 1916, p. 327; *Visita triennale del P. Orazio Civalli*, *ibid.*, t. V, 1919, p. 127; S. Gaddoni, O. F. M., *Codex alter qui continet Vitam S. Bernardi Senensis a fr. Sancte Boncorde, O. F. M., scriptam*, dans *Arch. franc. hist.*, t. V, 1912, p. 581.

A. Teetaert.

2. SANCTES BURDIGATI, frère mineur italien de l'Observance (XVIIe siècle). — Originaire de Piove di Sacco (prov. de Padoue), il appartint à la province de Venise, dans laquelle il exerça la charge de lecteur général. Il doit avoir édité avant 1671 une *Theologia moralis*, dont parle B. Mastrius dans sa *Theologia moralis ad mentem Seraphici et Subtilis concinnata*, disp. XII, art. 1, q. I, n. 10 et art. 2, n. 13, Venise, 1671. Il est aussi l'auteur d'une *Vita S. Antonii Patavini ex Annalibus L. Waddingi extracta aliorumque historicorum, una cum quæstionibus, additionibus et resolutionibus, necnon diversorum in Sanctum elogia*, Padoue, 1663, in-4o.

J.-H. Sbaralea-St. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 292-293.

A. Teetaert.

3. SANCTES-PAGNINUS, prédicateur et érudit dominicain, né à Lucques vers 1470, mort sans doute à Lyon vers 1541. — Il a surtout vécu dans cette dernière ville qu'il a beaucoup contribué à maintenir

dans le catholicisme malgré les efforts des luthériens. Il a aussi converti des vaudois. Outre son activité de prédicateur, il a composé divers livres sur les matières bibliques. Sa traduction en latin de la Bible hébraïque fut très remarquée, blâmée des uns, applaudie des autres.

Colonia, *Histoire littéraire de Lyon*, t. II, p. 114 sq.; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, t. IV, p. 85 sq.

M.-M. Gorce.

4. SANCTES DE SALVIS frère mineur conventuel italien (XVe siècle). — Originaire d'Assise, il appartint à la province séraphique ombrienne des mineurs. Maître en théologie, il fut nommé, en 1488, lecteur d'Écriture sainte à Venise, et plus tard lecteur de logique. J.-H. Sharalea pense que le maître Sanctes qui, en 1456, prêcha le carême à Ferrare, doit être identifié avec le P. Sanctes d'Assise. Il est l'auteur d'un *Compendium totius logicæ*, conservé dans le ms. *494*, fol. 165 r°-249 v°, de la bibliothèque communale d'Assise, qui débute : *Conspiciens in circuitu librorum magnitudinem studentium tædium in animo constituentem et aliorum nimiam brevitatem.*

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 84.

A. Teetaert.

SANDAEUS (VAN DER SANDT) Maximilien, jésuite hollandais, naquit à Amsterdam en 1578. — Il fut admis au noviciat de Rome en 1597. Après avoir terminé à Rome ses études de théologie, il enseigna la philosophie et la théologie à Wurzbourg, de 1605 à 1622, puis, pendant cinq ans, l'exégèse à Mayence. En 1627 il fut nommé supérieur du séminaire épiscopal de Wurzbourg, puis, après 1631, préfet des études à Cologne. En dehors de son enseignement il s'adonna avec le plus grand zèle à la prédication et la direction des congrégations mariales.

Écrivain d'une fécondité prodigieuse, il laissa environ quatre-vingts écrits polémiques, théologiques ou ascétiques. Avec une fierté candide il publia lui-même, en 1653, à la suite de son *Architectura christiana*, la liste de ses ouvrages en l'accompagnant de cette note : *Quot annos vixi, tot libros scripsi;* il avait alors soixante-quinze ans et n'en était pas encore à sa dernière publication. Si l'auteur fait preuve d'une facilité extraordinaire et d'une érudition réelle, il manque de profondeur. La plupart de ses écrits sont d'ailleurs des œuvres de vulgarisation. Le style ampoulé ainsi que l'abus des comparaisons ou des symboles compliqués rendent la lecture en général fort laborieuse. Nous nous contenterons d'indiquer quelques titres plus importants. Ce sont peut-être les ouvrages de polémique contre les calvinistes qui conservent le plus d'intérêt pour le théologien.

1° *Ouvrages de polémique.* — *Demonstratio... quod in fide protestantium Hollandorum non sit salus*, Wurzbourg, 1618. — *Hydrus hollandicus seu fidei christianorum apud Hollandos controversa, ibid.*, 1618, suivi d'un l. II en deux parties : *De Trinitate, Christo ejusque mysteriis; De prædestinatione, reprobatione, etc., synodo apud Hollandos controversis, ibid.*, 1619. K. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur*, t. IV, p. 638, note l'intérêt de cet ouvrage pour les divergences doctrinales entre arminiens et gomaristes. Au synode calviniste de Dordrecht (1618), il consacra un ouvrage spécial : *Considerationes de synodi Dordrechtanæ emolumentis, seu utilem fuisse synodum contra-remonstrantibus, remonstrantibus, catholicis, ibid.*, 1620.

2° *Ouvrages de théologie.* — *Grammaticus profanus, in quo de controversiis fidei ac S. Scripturæ... disputatur, ibid.*, 1621. — *Theologiæ pars prima : theologia varia ad Iam partem Summæ D. Thomæ*, Mayence, 1623. — *Theologia symbolica, in qua origo symbolorum eorumque artificium ex S. Scriptura præsertim eruitur..., ibid.*, 1626. — *Theologia mystica seu contemplatio divina religiosorum a calumniis vindicata, ibid.*, 1627. — *Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640, explique les locutions obscures employées par les auteurs mystiques anciens et récents. — *Prolegomena theologiæ scholasticæ*, Cologne, 1653.

3° *Ouvrages de piété.* — La plupart sont consacrés à la sainte Vierge qu'il célèbre sous les titres symboliques de *flos mysticus, gemma mystica, luna mystica, horologium mysticum*, etc. Durant ses dernières années le P. Sandaeus publia de copieux recueils dans lesquels il fit passer les abondantes notes prises au cours de ses lectures : ainsi un recueil de prières et exemples de dévotion envers la passion de Notre-Seigneur groupés en dix centuries. La première partie a pour titre *De Christo crucifixo centuria prima affectuum piorum et operum erga Christi passionem*, Cologne, 1644. Les parties suivantes ont des titres divers : *Schola affectuum... Gymnasium amantium...*, etc. Sous le titre de *Militia christiana*, il groupa des sermons « militaires » sur le combat spirituel du chrétien, 4 vol., Cologne, 1650-1651. Mentionnons pour mémoire quelques opuscules sur la vanité du monde, la mort, le purgatoire, etc.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 555-567; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 1015-1016; Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. X, 1691-1692; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten...*, t. II, p. 443-444.

J.-P. Grausem.

SANDERS ou **SAUDERS Nicolas** (1530?-1581), théologien et polémiste anglais. — Né à Charlwood (Surrey) vers 1530, il commence ses études à Winchester College, une fondation de l'ancien chancelier Wykeham, dont les élèves ont le droit de passer directement à New-College d'Oxford, fondation du même personnage. Sanders entre dans ce dernier établissement en 1546; *fellow* en 1548, il est bachelier en droit canonique en 1551 et commence d'enseigner cette discipline. C'est au temps de la reine Marie et de la réaction catholique (1553-1558). L'avènement d'Élisabeth engage définitivement l'Angleterre dans la voie du protestantisme. Catholique convaincu et intransigeant, Sanders, dès 1559, quitte sa patrie. On le trouve d'abord à Rome où il est protégé par le cardinal Morone; il est fait docteur en théologie et ordonné prêtre. En 1561, le cardinal Hosius, qui se rend à Trente pour la reprise du concile, l'emmène comme secrétaire et, les travaux de l'assemblée terminés, Sanders continue d'accompagner le cardinal dans ses importantes légations, mi-diplomatiques, mi-religieuses, en Prusse, en Pologne, en Lithuanie; c'est ainsi qu'il se lie avec Commendone, pour lors nonce en Pologne. A partir de 1565 et jusqu'en 1572, c'est à Louvain surtout qu'on le trouve; c'est le moment de sa plus grande activité intellectuelle; professeur à l'université, il publie aussi des ouvrages dont quelques-uns fort considérables. Il ne néglige pas pour autant l'activité extérieure; en 1566, il est à Augsbourg, où Commendone, légat apostolique, l'a emmené à la diète. L'année suivante il reçoit le titre de délégué apostolique en Angleterre et, de Louvain, envoie en son pays les instructions de la Curie, en même temps que les autorisations spéciales d'absoudre divers cas réservés. En janvier 1572, il est appelé à Rome et ses amis pensent que c'est pour recevoir le chapeau; mais Pie V meurt le 1er mai suivant, son successeur Grégoire XIII n'a pas la même intransigeance de vue; le groupe des réfugiés anglais est dispersé et Sanders part pour l'Espagne, où il s'agit d'éclairer et au besoin de réchauffer le zèle de Philippe II. Sanders a trouvé sa voie; il déploie une activité considérable à armer le

roi d'Espagne contre Élisabeth, mais il lui faut lutter contre les atermoiements du souverain, ce ne sera qu'en 1588 que l'invincible Armada partira de l'estuaire du Tage pour aller au désastre que l'on sait. Sanders ne le connut pas. Dès 1579 il était passé en Irlande pour y susciter la révolte. Dix-huit mois durant il est l'animateur de toutes les entreprises des Irlandais contre l'Angleterre. Le succès fut médiocre. Traqué par la police anglaise, il mena une existence misérable et mourut sur les grands chemins de privations et de fatigue en avril 1581. Cf. *Calendar of State papers, Ireland, Elizabeth (1574-1585)*, p. 306, lettre de Sentleger à Burghley; J.-A. Froude, *Hist. of England*, t. x, p. 592.

Comme nous l'avons dit, l'activité littéraire de Sanders se place à Louvain dans les années 1565-1572. C'est alors qu'il publie : *The supper of our Lord set forth in six books, according to the truth of the Gospel*, in-4°, Louvain, 1565 et 1566, défense du mystère eucharistique contre les attaques protestantes; — *Tres orationes Lovanii habitæ A. D. 1566*, 1. *De transsubstantiatione*. 2. *De linguis officiorum Ecclesiæ*. 3. *De pluribus missis in eodem templo*, Anvers, 1566; — *A treatise of images of Christ and his saints*, in-8°, Louvain, 1567, dont le sujet sera repris deux ans plus tard en latin : *De typica et honoraria ss. imaginum adoratione libri duo, quorum prior in adoratione ss. imaginum nullum esse idololatriæ periculum, posterior docet figuralem quamdam orationem illis deberi et naturali et gentium et divino et ecclesiastico jure*, Louvain, 1569 ; — *The rocke of the Church*, in-8°, Louvain, 1567, défense de la primauté pontificale; — *A brief treatise of usurie*, in-8°, Louvain, 1568; — *Sacrificii missæ ac ejus partium explicatio*, Louvain, 1569; Anvers, 1573; — *Quod Dominus in VI cap. Joannis de sacramento eucharistiæ proprie sit locutus*, in-12, Anvers, 1570; — *Pro defensione excommunicationis a Pio V...*, il s'agit de la bulle d'excommunication d'Élisabeth, au sujet de laquelle les catholiques anglais se divisaient; — *De visibili monarchia Ecclesiæ libri octo*, in-fol., Louvain, 1571.

Ce dernier ouvrage mérite plus qu'une simple mention, étant une somme considérable sur les droits de l'Église, les preuves qui les appuient, l'histoire de leur exercice, la réponse aux objections de tous ordres qu'ils ont pu soulever. Reprenant les idées générales de la *Cité de Dieu* de saint Augustin, Sanders voit l'Église préfigurée et annoncée dès le commencement de l'humanité; dès l'abord est mis en relief son caractère monarchique, que cherchent vainement à attaquer les suppôts de la Cité du diable. Il s'agit de montrer que le gouvernement de l'Église ne saurait être démocratique (l. I); qu'il n'est point non plus aux mains des *optimates* (l. II); que la monarchie est, de toutes les formes de gouvernement, la meilleure et qu'elle convient donc parfaitement à la Cité de Dieu (l. III). Cette monarchie de l'Église a été préfigurée et prédite dès origines jusqu'au Christ (l. IV); elle a été fondée par le Christ et les apôtres (l. V); et c'est au seul Pierre qu'elle a été confiée (l. VI). Beaucoup plus long à lui seul que tous les autres réunis, le l. VII fait l'histoire de cette monarchie visible avant le Christ et après lui, en même temps que des attaques auxquelles elle fut toujours en butte; par un procédé typographique assez ingénieux, le verso de la page apporte, tout au cours des siècles, les preuves à l'appui de la thèse, tandis qu'au recto du feuillet suivant sont marqués les efforts contemporains de l'ennemi. Il y a là une somme d'érudition étonnante, encore que la critique moderne puisse y trouver bien des défauts. Le l. VIII roule sur l'Antéchrist; les novateurs prétendent que l'Antéchrist c'est le pape. Ce sont eux-mêmes qui sont les suppôts et les membres de l'Antéchrist. Tel quel, cet ouvrage de théologie polémique, malgré tous ses défauts, fournit une juste idée de l'éveil que la controverse avec les protestants avait donné aux recherches scripturaires, patristiques, historiques. Il mériterait une étude approfondie.

L'ouvrage suscita des ripostes du côté protestant; les centuriateurs de Magdebourg, tout spécialement, le prirent à partie surtout pour ses affirmations relatives au pouvoir du pape en choses temporelles. Sanders, partisan déterminé du « pouvoir direct », opposa à ses critiques un ouvrage presque aussi volumineux que le premier : *De clave David seu regno Christi libri sex contra calumnias Acleri pro visibili Ecclesiæ monarchia*. Il en avait confié le manuscrit, quand il quitta l'Espagne, à F. de Sega, évêque de Plaisance, alors nonce auprès de Philippe II, avec charge de le publier s'il venait lui-même à disparaître. Le livre parut à Rome, in-4°, en 1588; il est réimprimé dans Rocaberti, *Bibliotheca maxima pontificia*, t. XVII, p. 395-533.

Fut édité aussi après la mort de Sanders, par les soins d'Édouard Rishton (un confesseur de la foi emprisonné pendant plusieurs années à la Tour de Londres) le *De origine ac progressu schismatis anglicani libri tres, quibus historia continetur maxime ecclesiastica annorum circiter sexaginta* (Rishton avait complété et terminé l'ouvrage), Cologne, 1585 (cette première édition est seule authentique); Rome, 1586; Ingolstadt, 1586 (ces deux éditions et les suivantes contiennent des interpolations relatives aux événements de 1531). L'ouvrage a été traduit en plusieurs langues modernes : il faut signaler au moins la traduction française du chanoine Maucroix, Paris, 1677; 3e éd., 1683, et la traduction anglaise avec notes et introduction de David Lewis, Londres, 1877. Ribadeneira a publié un appendice, *in qua de nonnullorum martyriis ac de iis rebus agitur quæ a primæ hujus Nicolai Sanderi partis publicatione in Angliæ regno contigerunt*, Cologne, 1590. L'œuvre de Sanders est d'un polémiste passionné plus que d'un historien impartial; les anglicans lui ont reproché ce qu'ils appellent ses calomnies et l'ont accusé d'être l'inventeur de la fable selon laquelle Anne de Boulen aurait été la fille adultérine de Henri VIII; on tendrait aujourd'hui à être moins sévère à son égard et plusieurs de ses affirmations les plus critiquées ont été confirmées par des publications récentes; quant à la fable sur l'origine d'Anne de Boulen, Sanders a eu seulement le tort de se faire l'écho de commérages sans aucune vraisemblance.

On connaît aussi d'autres œuvres posthumes de Sanders : *De justificatione contra Colloquium Altenburgense libri sex in quibus explicantur dissidia lutheranorum*, in-8°, Trèves, 1585; Cologne, 1594; *De militantis Ecclesiæ romanæ potestate*, Rome, 1603 (signalé par Wood) (ne serait-ce pas le même que Pits appelle *Sedes apostolica*, Venise, 1603?). Le *De martyrio quorumdam temporibus Henrici VIII et Elizabeth*, imprimé en 1610 (Wood), n'est qu'un extrait du *De visibili monarchia*. On a publié en 1905, au t. I des *Publications of the catholic Record Society*, p. 1-47, un rapport latin fort intéressant adressé par Sanders, en 1561, au cardinal Morone sur la constance des catholiques anglais à l'époque d'Élisabeth.

Pits (il était le neveu de Sanders), *De illustribus Angliæ scriptoribus*, p. 773; A. Wood, *Athenæ Oxonienses*, 2e éd., t. I, Londres, 1721, col. 204-206; les diverses histoires de la Réforme en Angleterre et particulièrement Ch. Dodd (cath.), *Church history of England, from 1500 to 1680*, t. II, p. 75 sq.; J.-A. Froude (angl.), *History of England from the fall of Wolsey to the defeat of the Spanish Armada*, t. x, surtout c. LXII (sévère jusqu'à l'injustice); l'introduction de D. Lewis à la traduction du *De schismate;* T.-G. Law, art. *San-*

ders (Nicholas), dans *Dictionary of national biography*, t. L, 1897, p. 259-262; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. III, col. 167-170.

É. Amann.

SANDRET Pierre, jésuite français, né à Bayeux le 19 décembre 1658, entré dans la Compagnie le 14 décembre 1680. Il professa les humanités et la philosophie, puis s'adonna au ministère de la prédication; il fut trente-deux ans missionnaire de campagne, spécialement en Normandie, dont il put être appelé l'apôtre, comme le P. Maunoir celui de la Bretagne. Il mourut le 19 mars 1738 à Ver, petit village du Calvados, où, à quatre-vingts ans, il donnait encore une mission.

En vue de ses missions, le P. Sandret composa une série d'opuscules, qu'il répandait parmi ses auditeurs. Ces opuscules furent réunis sous le titre : *Les ouvrages de piété du P. Sandret de la Compagnie de Jésus, à l'usage des missions*, 2 vol., Caen 1717, chacun des sept opuscules ainsi rassemblés gardant sa pagination particulière; dans une deuxième édition à Sées, 1719, les deux volumes ont respectivement 320 et 279 p.

Parmi ces opuscules, il en est deux qui présentent un réel intérêt au point de vue de la doctrine et de l'administration du sacrement de pénitence : 1. Le premier du recueil, *Le guide du salut, pour les missions* — en 1717 il avait déjà eu 24 éditions séparées — donne divers exposés significatifs de la pratique confessionnelle; ce sont : *a)* IIᵉ partie : *les obligations de chaque profession :* devoirs du juge, de l'homme noble, des artisans, des mariés, des pères et mères, des enfants, des maîtres, des domestiques; dans les devoirs des mariés ce qui est dit, n. 4, sur le souhait de n'avoir pas d'enfant et sur l'onanisme est à noter; — *b)* IIIᵉ partie : *Instruction pour la confession;* — *c)* VIIᵉ partie, *Règles de vie et de conduite pour chaque état* (pour une fille, une femme mariée, un jeune homme, un homme marié, une veuve). — 2. L'opuscule qui ouvre le t. II, est plus détaillé et plus complet encore; il est intitulé : *Examen de conscience pour tous les états de vie avec une explication des obligations de chaque condition, pour l'instruction des pénitents et des confesseurs.* Il présente successivement : *un examen général sur tous les commandements de Dieu et de l'Église;* puis, *un examen de chaque condition :* enfants, hommes, mariés (encore ici, n. 4, forte condamnation de l'onanisme), pères de famille, maîtres et chefs de famille, gens de justice, receveurs et hommes d'affaires, marchands et artisans, riches et acquéreurs, filles, femmes mariées, mères de famille, maîtresses de famille, servantes, veuves, femmes et filles qui font profession de piété ; enfin, *les règles du confesseur pour l'instruction des confesseurs et des pénitents*, cf. spécialement ce qui est dit, p. 65, des pénitences « médicinales », pouvant, si elles ne sont pas acceptées, entraîner le refus de l'absolution et, p. 86, sur les restitutions et leurs modes. L'auteur avertit lui-même que ces règles sont tirées pour la plupart des écrits du P. Chaurand. A la fin de l'opuscule sont présentés, en dix pages, *des modèles de confession* (d'un côté la confession mal faite, en face la confession bien faite) et, en huit pages, *un exemple ou modèle de confession générale.*

Ces divers documents sont, croyons-nous, d'une réelle utilité pour montrer l'application de la théologie morale et de sa casuistique dans les milieux ruraux de notre pays au début du XVIIIᵉ siècle et comment, tout en gardant une note accentuée de sévérité, l'apostolat jésuite, en chaire et au confessionnal, s'y préservait du rigorisme.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 553-555.

R. Brouillard.

SANFELICE Joseph, jésuite napolitain, né en 1665, entra dans l'ordre en 1680, enseigna la philosophie, les mathématiques, l'Écriture sainte et la théologie; il mourut à Rome en 1737. Il publia *Jansenii doctrina ex thomisticæ præceptis et institutis damnata*, Naples, 1728, qui est un abondant exposé des querelles sur la grâce entre thomistes, jésuites et jansénistes et que les *Mémoires de Trévoux* analysèrent longuement; *Riflessioni morali et teologiche sopra « l'Istoria civile del regno di Napoli »*, 2 vol., Rome, 1728; l'année suivante, Sanfelice défendait son attaque dans une brochure : *Difesa del libro della Riflessioni...* Les *Riflessioni* qui visaient la *Storia civile* de Pierre Gianone, jurisconsulte et avocat de Naples, écrite contre les papes, provoquèrent une telle réaction que l'auteur fut contraint de s'agréger à la province romaine.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 646-647; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. IV, col. 1040; *Mémoires de Trévoux*, déc. 1730, p. 2211-2229; janv. 1731, p. 147-165; avril 1731, p. 666-680.

A. Rayez.

SANG DU CHRIST. — C'est une conclusion tenue pour certaine par la quasi-unanimité des théologiens que le sang du Christ, appartenant à l'intégrité de la nature humaine, était uni hypostatiquement à la personne du Verbe. Cf. Hypostatique (Union), t. VII, col. 521. Mais, du fait de la mort du Christ, se trouvent posées deux questions subsidiaires, qui suscitèrent au XVᵉ siècle deux curieuses polémiques. C'est d'elles qu'il s'agit ici. 1° Le sang répandu par le Christ dans sa passion fut-il alors séparé de la personne du Verbe? auquel cas il ne devait pas être adoré? 2ᵉ Ce sang du Christ fut-il conservé en reliques? auquel cas doit-il être adoré? Double question qui prend consistance, si l'on se rappelle que, selon l'enseignement commun de l'École, la mort du Christ n'a pas interrompu l'union de son corps à la personne du Verbe.

I. La controverse du sang répandu. — Elle a été sommairement racontée à l'article concernant Jacques de Brescia, t. VIII, col. 291, qui engagea l'affaire et soutint officiellement, au nom des dominicains, devant la congrégation des cardinaux et évêques réunie par le pape Pie II, le 18 décembre 1462, l'opinion suivante que combattaient les franciscains : le sang répandu par le Christ dans sa passion demeurait uni au Verbe et était donc digne d'adoration. Contrairement à ce qui est dit, *art. cit.*, le manuscrit fournissant le dossier de l'affaire est retrouvé : c'est le ms. de Paris, Bibl. nat., *lat. 12 390*, le même qu'Échard avait eu en mains dans la bibliothèque de Jean d'Estrées, archevêque nommé de Cambrai. *Script. ord. præd.*, t. I, Paris, 1719, p. 823. Il nous fait connaître lui-même son identité : Mathurin Espiardi, assistant du maître général des prêcheurs, grand collectionneur de textes, déclare, fol. 57, avoir constitué non sans peine ce recueil en 1468. Nous avons là, selon l'ordre du manuscrit : un traité de Dominique de' Dominici, alors évêque de Torcello, qui fut présenté au pape au cours des séances et qui prend position en faveur de l'opinion des dominicains, fol. 1-30 vᵒ, y compris un recueil complémentaire d'autorités; le texte des deux soutenances devant le pape, l'une par un franciscain, l'autre par un dominicain, et dont Échard publie un long extrait, fol. 42-45 vᵒ pour la première, 46-57 pour la seconde; un traité de Barthélemy Lapacci, dominicain, ancien maître du Sacré-Palais et ancien évêque de Coron en Grèce, fol. 58 vᵒ-70; enfin un traité rédigé par les trois membres de la commission dominicaine, Jacques de Brescia, Gabriel de Barcelone et Vercellin de Verceil, relatant les arguments de la dispute publique, fol. 72-78 vᵒ. Du côté des mineurs, la commission

était composée de trois membres, dont nous connaissons Guillaume de Vaurouillon, de réputation brillante et tapageuse, et François de La Rovère, le futur Sixte IV, dont le traité fut imprimé ultérieurement, sous son pontificat, dans l'une des premières typographies de Rome. L'évêque de Ferrare, Laurent Roverella, soutint en séance l'opinion franciscaine.

Hormis les extraits donnés par Échard, *loc. cit.*, ces textes sont inédits; des débats nous avons le récit circonstancié par un témoin oculaire, Jean Gobellini, secrétaire du pape, dans ses *Pii II commentarii rerum mirabilium*, Francfort, 1614, p. 278-292. Tout en étant favorable à l'opinion des dominicains, ainsi que la majorité des prélats, Pie II jugea inopportun de la proposer officiellement et interdit aux deux parties d'en disputer ultérieurement : c'est l'objet de la bulle *Ineffabilis summi providentia* du 1er août 1464. Denz.-Bannw., n. 718. Quelques années plus tard, le dominicain Léonard Mattei, d'Udine, devait composer un assez long traité, qu'on éditera à Venise, 1617 : *Tractatus mirabilis de sanguine Christi in triduo mortis effuso.*

La doctrine en litige avait provoqué jadis une première controverse, à Barcelone, en 1351, où le gardien des frères mineurs avait enseigné en chaire que le sang du Christ, répandu et séparé de son corps, était également séparé de sa divinité, et n'était donc plus adorable. L'inquisiteur d'Aragon, le dominicain Nicolas Rosell, fit porter l'affaire devant Clément VI, à Avignon, par le cardinal Jean des Moulins. Réponse fut notifiée, par le même intermédiaire, le 20 juillet 1352, condamnant la proposition comme hérétique. *Bullarium ord. præd.*, t. II, Rome, 1730, p. 235. Le récit de l'incident est donné par Wadding, *Annales fratrum minorum*, ad ann. 1351, n. 13 et 16. Évocation en fut faite naturellement au cours des discussions de 1462-1464.

Les positions prises dans ces polémiques démesurées se rattachent aux controverses d'école sur l'union de l'âme et du corps, dont application était faite par les deux parties au cas du Christ. Tous tenaient que le corps du Christ au tombeau restait uni à la personne du Verbe; mais, pour rendre raison théologiquement de cette union, les thomistes, en conséquence de leur théorie de l'unité de la forme substantielle dans le composé humain, pensaient que ce corps n'avait plus sa forme humaine, et ne conservait son identité personnelle que par sa relation directe au Verbe, tandis que les franciscains, en conséquence de leur thèse de la pluralité des formes, estimaient que le corps était totalement identique, de par la même forme corporelle, *forma corporeitatis.* On sait que ce fut là, au XIIIe siècle, l'un des débats annexes au grand conflit aristotélicien de l'unité des formes substantielles. Cf. P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes*, Paris, 1937, p. 127-142, 407-409, où sont publiés les textes primitifs de la polémique. Si l'on considère alors le cas du sang versé, il apparaît que, pour les thomistes, ce sang, tout comme le corps, garde sa relation directe à la personne du Verbe, et donc est digne d'adoration; tandis que, pour les franciscains, ce sang n'étant plus *sub forma corporeitatis*, n'a plus de rapport avec le Verbe.

Derrière ces spéculations était en jeu plus réellement un certain sens chrétien qui, sans souci des difficultés philosophiques, voit et adore dans le sang du Christ répandu, le « précieux sang », le signe le plus sensible et l'instrument effectif de la rédemption. C'est d'ailleurs à cette conviction de la ferveur chrétienne que se référèrent d'abord, comme à un lieu théologique qualifié, les théologiens dominicains dans les congrégations de Pie II. La théologie de l'union hypostatique vient rendre raison de cette croyance, comme elle rend raison de la persistance de l'union du corps au Verbe. *Sanguis ille in passione effusus humanum genus sanctificavit, secundum illud Hebr., XIII, 12 : « Jesus, ut sanctificaret per sanguinem suum populum, extra portam passus est. » Humanitas autem Christi salutiferam virtutem habuit ex virtute Verbi sibi uniti; unde manifestum est quod sanguis in passione effusus, qui maxime fuit salubris, fuit divinitati unitus.* Et saint Thomas ajoute : *Et ideo oportuit quod in resurrectione jungeretur aliis humanitatis partibus.* Quodl. V, a. 5. Ce qui nous conduit à l'objet de la seconde controverse.

II. La controverse des reliques. — Quelques années en effet avant la querelle italienne, s'était élevée une dispute à La Rochelle, où était présentée traditionnellement à l'adoration des fidèles, dans l'église des franciscains, une parcelle du « précieux sang ». Certains déclarèrent irrecevable une pareille vénération, parce que, disaient-ils, le Christ dans sa résurrection a repris tout son sang versé. L'affaire portée devant la faculté de théologie de Paris, fut conclue en faveur du culte, par décision du 28 mai 1448 : *Non repugnat pietati fidelium credere, quod aliquid de sanguine Christi effuso tempore passionis remanserit in terris.* A cette unanime approbation participèrent non seulement le dominicain Michel de Epila, mais aussi le franciscain Guillaume de Vaurouillon, celui qui devait batailler plus tard dans la controverse italienne.

L'évêque Guy de La Roche ayant maintenu son opposition au culte, la cause fut déférée au pape Nicolas V, qui confirma ce culte par la bulle du 19 août 1449. Mais les considérants donnés déplacent entièrement le problème : le pape fonde son approbation non pas sur la persistance terrestre de quelques parcelles du sang de la passion, objet de la controverse, mais sur l'origine miraculeuse de ce sang vénéré, qui n'aurait dès lors aucun lien historique avec la mort du Christ. Dans un sermon cité au VIIe concile œcuménique de Nicée, 787, et que Nicolas V attribue à saint Athanase, est raconté, en faveur du culte des images, un miracle accompli à Beyrouth, où d'une image lacérée par les juifs coula du sang en abondance, lequel, ajoute le pape, a été distribué à travers toute la chrétienté. Les disputeurs de La Rochelle ni les maîtres parisiens n'avaient soupçonné cette origine. L'histoire était cependant connue depuis longtemps; S. Thomas, *loc. cit.*, et *Sum. theol.*, IIIa, q. LIV, a. 2, ad 3um, se fonde expressément sur ce miracle pour expliquer la présence d'un sang vénérable; car il maintient, comme nous l'avons vu, que le Christ, à la résurrection, a repris l'intégrité de son sang versé, ce que niaient les maîtres parisiens.

Quant au récit lu au concile de 787, il n'est pas de saint Athanase, mais se rapporte à un événement de peu antérieur au dit concile. Dans sa *Chronica*, en effet, Sigebert de Gembloux, XIe siècle, raconte à l'année 765 le miracle de Beyrouth et la distribution par l'évêque du sang merveilleux. *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. VI, p. 333. L'événement avait fait sensation et mémoire en fut célébrée dans les lectionnaires ou les chroniques des églises; le martyrologe romain en fit mention le 9 novembre. Sans doute avons-nous là l'origine des nombreuses reliques du « précieux sang » et du culte qui lui fut rendu ainsi en Orient et en Occident, non sans que souvent manquassent, comme à La Rochelle, le discernement historique et la qualification théologique des deux cas différents, celui du sang de la passion et celui de l'image miraculeuse.

I. Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. II, Prati, 1839, c. XXX, à l'occasion du cas posé par la canonisation de Jacques de La Marche, le franciscain qui avait provoqué la controverse de 1462, présente un récit détaillé des événements et en analyse le contenu.

théologique; il conclut d'ailleurs que ne peut plus désormais être tenue l'opinion défavorable à l'union du sang. Du côté franciscain, la chronique contemporaine de N. Glassberger, dans *Analecta franciscana*, t. II, Quaracchi, 1887, p. 394, et L. Wadding, *Annales minorum*, t. XIV, Rome, 1735, p. 206 sq. Du côté dominicain, Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, Paris, 1719, p. 822-825, 844 et les deux chroniques d'A. Taegio, t. II, fol. 211 sq., et de Séb. de Olmedo, fol. 76, aux archives de l'ordre (extraits dans Mortier, *Histoire des maîtres généraux des frères prêcheurs*, t. IV, Paris, 1909, p. 413-417). Sur les événements de Brescia, J.-H. Gradonicus, *Pontificum Brixianorum series commentario historico illustrata*, Brescia, 1755, p. 348 sq. Sur le rôle de Dominique de' Dominici, Giovanni degli Agostini, *Notizie istorico-critiche intorno la vita e le opere degli scrittori Viniziani*, t. I, Venise, 1752, p. 401-439.

II. De la seconde controverse, le dossier se trouve dans H. Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. IV, Paris, 1897, p. 682-684, qui fournit en outre une première bibliographie sur la diffusion du culte du précieux sang. Le sermon du pseudo-Athanase est édité dans *Opera S. Athanasii*, t. II, Paris, 1698, p. 344-355, et, avec son contexte conciliaire, Mansi, *Concil.*, t. XIII, p. 24-32. Récit et discussion dans Baronius, *Annales ecclesiastici*, éd. Theiner, t. XIII, ad annum 787, n. 23-31.

M.-D. CHENU.

1. SANGALLO Benoît, frère mineur conventuel italien (XVIe siècle). — Originaire de Bergame, il reçut, le 29 août 1518, le grade de maître en théologie de Georges-Bénigne Salviati, archevêque de Nazareth ou de Trani, du même ordre, qui fut délégué par Léon X et le général des conventuels, le P. Antoine Marcel de Cherso. En 1527 il appartient au couvent de Bergame et, en 1537, sur les ordres du pape Paul III, il est préposé pour la durée de sa vie à l'église paroissiale de l'Annonciation et de Saint-Gall sur le territoire de Bergame. Il serait l'auteur d'une *Summa peccatorum*, éditée à Paris en 1595, d'après L. Wadding, en 1495 ou 1505, selon J.-H. Sbaralea, qui veut identifier cet ouvrage avec la *Summa de peccatis* d'un certain Benoît-N. Gallus, publiée à Lyon en 1534 ou 1584. On lui attribue encore des *Sermones dominicales per anni circulum referti innumeris philosophorum monumentis*, corrigés, à Bologne, par Jean Mapello, du même ordre.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 40; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 130; M. Mutio, *Sacra istoria di Bergamo*, IIIe part., Milan, 1619, au titre : *Min. conventuali;* D. Calvi, *Scena letteraria degli scrittori bergamaschi*, Bergame, 1664, p. 91.

A. TEETAERT.

2. SANGALLO Jules-Antoine, frère mineur conventuel italien (XVIIIe siècle). — Natif de Conegliano (prov. de Trévise), il appartint à la province des conventuels de Venise. Maître en théologie, il enseigna la philosophie et la théologie pendant de nombreuses années à Adria et à Rovigo, où il exerça aussi la charge d'inquisiteur. Il résida aussi assez longtemps dans les couvents de Faenza et de Venise, comme professeur des mêmes sciences et mourut à Rovigo en 1789.

Il prit une part active dans les douloureuses polémiques engagées entre conventuels et observants. Ainsi, après la béatification de Pierre Regalado (1746), comme ce nouveau bienheureux, canonisé depuis, avait fait profession chez les conventuels, mais était passé ensuite aux observants, une âpre controverse surgit entre ces deux branches de l'ordre franciscain, pour savoir auquel des deux ordres appartenait Pierre Regalado. Voir à ce sujet Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. XXVI, Venise, 1846, p. 125-126. Le P. J.-A. Sangallo le revendiqua pour les conventuels dans sa *Vita in compendio del beato Pietro Regalado*, Venise et Rome, 1747. L'observant B. Bonelli y répondit, en réclamant le nouveau bienheureux pour son ordre, dans *Risposta al Compendio della vita di S. Pietro Regalato, uscito di nuovo alla luce per opera di un religioso dei P. P. minori conventuali*, Venise, 1748. Le P. J.-A. Sangallo s'efforça de réfuter cette riposte par deux longues *Lettere apologetiche*, Venise, 1749.

Une dispute non moins pénible surgit à l'occasion de la publication de l'ouvrage du P. J.-A. Sangallo : *Saggio compendioso della dottrina di Giustino Febbronio e confutazione del medesimo. Aggiuntavi un'Apologia in favore dei ceti religiosi, la confutazione del libro intitolato « Storia dello stabilimento dei monaci mendicanti », quella delle riflessioni di un italiano sopra il clero regolare, e in fine alcune osservazioni sopra il ragionamento intorno le mani morte*, Lucques, 1770, in-8°, XI-748 p.; 2e éd., Trente. 1770, 2 vol. Au c. II de la IIe partie (éd. de Lucques, p. 581-612), le P. Sangallo traitait du schisme qui existait dans l'ordre franciscain. Contre ce chapitre s'insurgea violemment l'observant Flamine Annibali, dans sa *Risposta all' autore del « Saggio compendioso della dottrina di Giustino Febbronio »*, publiée en appendice à son célèbre ouvrage : *Manuale de' frati minori*, Rome, 1776, où les épithètes les plus acerbes et les paroles les plus dures sont employées à l'endroit du P. Sangallo. Aussi de la part des conventuels, les réponses non moins rudes ne tardèrent pas d'affluer, dont les deux principales sont : *Esame critico sopra il Manuale del P. Flaminio da Latera. Opera dell'avvocato Painacca, arricchita di note da Pietro Affssad*, Venise, 1777, et *Lettere apologetiche a favore dell'ordine de'minori, indiritte al m. r. p. lettor Flaminio Annibali da Latera*, Padoue, 1778. Pour les autres, voir L. Oliger, *Della vita e degli scritti del P. Flaminio Annibali da Latera, O. F. M. (1733-1813)*, dans *Arch. franc. hist.*, t. VII, 1914, p. 598-601.

Outre les trois ouvrages déjà cités, le P. Sangallo en composa beaucoup d'autres; nous énumérerons seulement les principaux. Le plus important est sans conteste *Gesta de' sommi romani pontefici*, Venise, 1764, in-4°, en neuf volumes, dont les deux premiers sont consacrés à la vie du Christ et les sept autres vont de saint Pierre à Pie III inclus. Quant au t. X, qui arrivait à Paul III et était prêt pour l'impression, et quant au matériel déjà rassemblé pour le reste de l'œuvre, on ne sait où tout cela est allé finir. Un ouvrage non moins intéressant est *Romanorum pontificum summa auctoritas, jus et præstantia, œcumenicorum conciliorum atque Ecclesiæ gallicanæ placitis asserta, defensa et vindicata. Accedit dissertatio historica de isidorianis decretalibus, necnon censura præcipuorum auctorum, quos Justinus Febronius in singulari libro cudendo consuluit*, 2 vol. in-4°, Faenza, 1779. Dans la *dissertatio* historique, il tend à démontrer que selon toute probabilité l'auteur des décrétales isidoriennes doit être saint Isidore d'Espagne.

Le P. J.-A. Sangallo est encore l'auteur des livres : *Dissertatio philosophica de substantiali mutatione ad mentem peripateticæ scholæ adversus P. Eduardum Corsini, scholarum piarum lectorem universitatis Pisanæ*, in-8°, Venise, 1736; — *Socrates et Phædrus : dialogus super mutatione substantiali*, in-8°, Venise, 1739; — *Dello stato della Chiesa e legittima potestà del romano pontefice dal medesimo sostenuta conforme l'antica tradizione. Libro apologetico contro il nuovo sistema dato alla luce da Giustino Febbronio*, in-4°, Venise, 1766. D'après quelques auteurs il faudrait encore lui attribuer les *Lettere 42*, éditées à Trente, avec le titre *Italus ad Febronium*, en 1770. Mais pour ce qui est de l'*Hagiologium italicum* ou *De sanctis Italiæ*, Bassano, 1773, en deux tomes, on ne sait s'il faut l'attribuer au P. Sangallo ou à son confrère le P. Fr.-A. Benoffi. Enfin, le P. J.-A. Sangallo a travaillé aussi à réformer et à parfaire les études dans son ordre. C'est dans cette intention qu'il se rendit au chapitre général, à Rome, en 1771, et qu'il y présenta un plan d'études, qui y fut

approuvé et imprimé encore la même année, à Rome, avec le titre : *Methodus studiorum observanda in ordine.*

D. Sparacio, O. M. C., *Gli studi di storia e i minori conventuali*, dans *Miscellanea franc.*, t. xx, 1919, p. 112-113; J.-H. Sbaralea-St. Rinaldi, *Scriptores triumordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 265; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. v, col. 520-521.

A. Teetaert.

SANNIG Bernard, frère mineur allemand de la stricte Observance du XVIIe siècle, célèbre scotiste. — Originaire de Neiss (Silésie), où il doit être né en 1637, il appartint à la province des mineurs observants de Bohême, dans laquelle il exerça deux fois la charge de provincial, de 1675 à 1678 et de 1684 à 1687. Voir V. Greiderer, O. F. M., *Germania franciscana*, t. I, Inspruck, 1777, p. 602 et 857. Il fut élevé jusqu'à deux fois à la dignité de commissaire et de vicaire général pour la partie cismontaine de l'ordre, d'abord en 1682, quand Pierre Marin Sormano fut élu général au chapitre de Tolède, et, ensuite, en 1694, après l'élévation au généralat de Bonaventure Poerio de Taverna au chapitre de Victoria. Voir V. Greiderer, *op. cit.*, t. I, p. 772. Il siégea aussi dans le définitoire général, constitué au chapitre général de Tolède en 1682, non seulement comme définiteur, mais aussi comme procureur général pour les provinces cismontaines de l'ordre. *Ibid.* Il fut aussi délégué à plusieurs reprises par le général pour faire la visite canonique de diverses provinces, à savoir de celles de la Pologne mineure en 1674, de la Slavonie en 1676, de la Hongrie en 1677, de la Bavière en 1680 et 1683; de Trente et du Tyrol en 1683. *Ibid.*

Le P. Sannig ne fut pas seulement un grand administrateur, mais aussi un théologien et un philosophe distingué et un illustre historien. Ainsi il enseigna pendant de longues années la philosophie et la théologie et fut pendant un certain temps le principal professeur de droit canonique au studium général de Prague. Il a contribué aussi dans une grande mesure, avec ses confrères le Portugais François Macedo, l'Espagnol Jean Merinero, l'Italien Laurent Brancati de Laurea et le Français Claude Frassen, à donner un nouvel élan au scotisme.

Quant à la date de la mort du P. Sannig, les opinions sont divisées. D'après les uns il serait décédé en 1683 (cf. *Antonianum*, t. I, 1926, p. 300); selon d'autres en 1681 (*ibid.*, t. IV, 1929, p. 201); d'après d'autres encore, vers 1700 (H. Holzapfel, O. F. M., *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-B., 1909, p. 585). De l'étude récente de Cl. Minarik, O. F. M., *Provincial P. Bernard Sannig, učenec, spisovatel a organisátor františkánské provincie (1637-1704) (Le provincial Bernard Sannig, savant, écrivain et organisateur de la province franciscaine, 1637-1704)*, dans *Casopis katolického duchovenstva*, t. LXIV-LXXIII, 1920-1929, il résulte que le P. Sannig serait mort en 1704. Voir *Arch. franc. hist.*, t. XXIII, 1930, p. 215.

Bernard Sannig a publié : *Schola philosophica scotistarum*, 3 vol. in-fol., Prague, 1684-1685; — *Schola theologica scotistarum*, 4 vol. in-fol., Prague, 1675-1681; — *Schola canonica, seu universum jus canonicum nova methodo digestum*, 2 vol. in-fol., Prague 1686-1687 et 1692; — *Schola controversistica omnes controversias s. fidei ventilans, seu controversiæ universæ adversus hæreticos omnes veteres et novos*, 2 vol. in-fol., Prague, 1686; — *Rituale ecclesiasticum*, in-8°, Prague, 1685, et, souvent réimprimé, par exemple à Cologne, 1698, in-8°, et à Cologne et Bonn, 1756 (7e éd.), qui, d'après V. Greiderer, *op. cit.*, p. 774, doit s'identifier avec *Apparatus absolutionum, benedictionum*, etc., imprimé à Venise, en 1734; — *Die Chroniken der drei Orden des S. Franciscus Seraphicus*, 8 vol. in-fol., en allemand, Prague, 1689-1691; d'après V. Greiderer, *op. cit.*, p. 775, il aurait aussi publié un *Manuale minoriticum*, Prague, 1677, et un *Chronicon provinciæ reformatæ franciscanæ Bohemiæ*, resté inédit, cité par Antoine Melissano, O. F. M., dans son *Supplementum ad Annales L. Waddingi*, 3e éd., t. x, an. 1434, n. III, Quaracchi, 1932, p. 270.

Le P. Sannig est aussi l'auteur de constitutions pour les moniales du tiers ordre de Saint-François du monastère Saint-Joseph de Brünn, qui furent approuvées par le P. général Pierre Marin Sormano le 13 avril 1683. Voir V. Greiderer, *op. cit.*, p. 678-679. Il doit encore avoir composé un plan d'études pour enseigner toute la théologie en trois ans. Voir A. Götzelmann, O. F. M., *Das Studium marianum theologicum im Franziskanerkloster zu Dettelbach a. M.*, dans *Franz. Studien*, t. VI, 1919, p. 350.

Outre les ouvrages cités, voir J.-H. Sbaralea-St. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 200; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 335. Pour les doctrines philosophiques de B. Sannig, voir B. Jansen, *Zur Philosophie der Scotisten des XVII. Jahrhunderts*, dans *Franz. Studien*, t. XXIII, 1936, p. 152-154.

A. Teetaert.

SAN ROMAN (Michel de), jésuite espagnol, né à Palencia en 1572, entré dans la Compagnie en 1590. Il enseigna la philosophie et la théologie morale, fut missionnaire et recteur de Léon, Salamanque et Valladolid. Il mourut à Madrid, le 18 avril 1648.

On a du P. de San Roman un ouvrage doctrinal sur les missions (en pays catholique), ministère auquel il s'était surtout appliqué durant sa vie. Il le publia sous le titre de : *Expeditionum spiritualium Societatis Jesu libri quinque...*, Lyon, 1644, 382 p. et index. La *facultas* du provincial de Castille est de 1640. Dans la dédicace au P. général Mutius Vitelleschi, l'auteur déclare que c'est le premier traité développé et systématisé sur cette matière. Au l. III, il est parlé en détail de la confession dans les missions (importance, qualités requises du confesseur, méthode à employer, confession générale, manière d'instruire et de disposer les pénitents, spécialement les enfants et les jeunes filles); au l. IV se trouve un exposé pratique des péchés commis habituellement contre le décalogue et de la manière de prêcher au peuple l'observation des commandements. Ces divers développements, qui étaient présentés non seulement aux confrères du Père, mais encore à tous les prêtres consacrés aux missions, offrent un réel intérêt au point de vue du ministère pénitentiel, spécialement en Espagne, dans la première moitié du XVIIe siècle.

Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 574-575.

R. Brouillard.

SANS MUTERI ou MULIERII, dominicain languedocien du couvent de Toulouse, mort vers 1420. Il a commenté, en thomiste, les *Sentences* de Pierre Lombard; il a été mêlé aux disputes théologiques sur l'immaculée conception; a représenté le comte de Foix au concile de Constance. Il aurait été nommé évêque d'Oloron.

Percin, *Monum. conventus Tolosan. ord. præd.*, p. 98 et *passim*.

M.-M. Gorce.

SANT'AGATA FELTRIA (Donat de), frère mineur conventuel italien du XIVe siècle. Quelques auteurs, à la suite de Pierre Ridolfi de Tossignano, *Historia seraphicæ religionis*, l. II, Venise, 1586, p. 269, le distinguent à tort d'un certain Dominique de Sant'Agata, consacrant de la sorte deux notices au même personnage. Voir entre autres L. Wadding,

Scriptores ord. min., 3e éd., Rome, 1906, p. 72. D'autres, séduits par la désignation erronée de P. Ridolfi, le nomment Dominique au lieu de Donat. Voir Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. I, Madrid, 1732, p. 315. Natif de Sant'Agata Feltria (prov. de Pesaro), il appartint à la province des conventuels de l'Émilie, et pas à celle de la Marche d'Ancône, comme l'affirme encore Jean de Saint-Antoine, *loc. cit.* Il doit avoir été inquisiteur de la Romagne vers 1330, comme cela résulte du témoignage de Hugolin Zanchini († 1340), qui fut adjoint au P. Donat comme inquisiteur de la Romagne, pour lequel il écrivit un *Tractatus de hæriticis*, édité par l'inquisiteur dominicain C. Campeggi à Mantoue, en 1567, et, à Rome, en 1568 et 1579, dans le prologue duquel H. Zanchini s'appelle le fils spirituel du P. Donat.

Le P. Donat serait l'auteur d'un *Tractatus de officio inquisitionis*, que Pierre Ridolfi, *op. cit.*, l. III, p. 313, affirme avoir vu à Rome. De son côté J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. I, Rome, 1908, p. 238, dit que dans le catalogue des manuscrits de la bibliothèque du couvent de Saint-François à Ferrare, rédigé en 1437, il est fait mention aux pages 68 et 71 d'un *Liber officii inquisitionis*, dont il n'existe plus trace de nos jours. D'ailleurs il n'est pas certain qu'il faille identifier ce *Liber* avec le *Tractatus de officio inquisitionis* du P. Donat. Celui-ci a encore composé un *Tractatus contra hæreticos*, dont un exemplaire serait conservé dans la bibliothèque Ambrosienne de Milan d'après B. de Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, t. I, Paris, 1739, p. 513. Selon le même B. de Montfaucon, *op. cit.*, t. II, p. 744, un autre exemplaire existerait dans le ms. *3672* de la bibliothèque royale à Paris, qui, d'après les *Concordances des numéros anciens et des numéros actuels des manuscrits latins de la Bibliothèque nationale* de H. Omont, Paris, 1903, p. 2, devrait correspondre à l'actuel ms. *lat. 3673* de la Bibliothèque nationale de Paris.

Outre les ouvrages cités, L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 72; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 236 et 238; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 610-611; t. III, col. 126, note 1; Marcellin de Civezza, O. F. M., *Storia universale delle missioni francescane*, t. VII, 1re part., *Appendice bibliografica*, Prato, 1883, p. 73.

A. TEETAERT.

SANTARELLI Antoine, jésuite italien, né en 1569 à Atri dans le Samnium, et non à Atria en Vénétie, comme le disent par erreur Michaud et d'autres. Il fut reçu dans la Compagnie le 8 février 1586, enseigna les humanités et, pendant huit ans, la théologie morale, fut recteur de Macerata en 1611 et ensuite appliqué au ministère des âmes, à Rome. Jusqu'à ses dernières années, même privé de la vue, il confessa avec un dévouement et une patience inlassables. Il mourut à Rome le 5 décembre 1649.

Le P. Santarelli publia en italien un *Traité des jubilés*, Rome, 1624, qui fut traduit en allemand et en français, 1626, et une *Vie de Jésus-Christ, fils de Dieu et de Marie toujours vierge*, Rome, 1625. Cette même année 1625, il fit paraître deux ouvrages latins : l'un, *Variarum resolutionum et consiliorum. Pars 1a*, Rome, in-4°, 672 p., n'est guère connu; le second est célèbre à cause des incidents dont il fut l'occasion en France. Il est intitulé : *Antonii Sanctarelli, ex Societate Jesu, tractatus de hæresi, schismate, apostasia, sollicitatione in sacramento pænitentiæ, et de potestate romani pontificis in his delictis puniendis...*, dédié au cardinal de Savoie, Rome, *Superiorum permissu*, 1625, in-4°, p. 644. L'ouvrage, ayant été supprimé et détruit, est devenu très rare.

Ce traité était le premier volume d'une somme de théologie morale que Santarelli se proposait de consacrer à l'explication de tout le décalogue. A propos du 1er commandement, l'auteur traitait de l'hérésie, du schisme, de l'apostasie et de la puissance du pape, successeur de saint Pierre. Sur ce dernier point il exposait, dans les c. XXX et XXXI, la doctrine déjà présentée par Bellarmin et commune chez les théologiens romains : pouvoir direct et immédiat du souverain pontife dans les matières spirituelles, pouvoir indirect dans les matières temporelles en connexion avec les matières spirituelles ou en liaison prochaine avec la fin dernière. Le pape, disait-il, a donc juridiction sur les rois; « Il a sur les princes une puissance de direction, donc il en a une de correction; vu qu'il ne peut avoir celle-là sans celle-ci, pourquoi donc ne pourra-t-il pas corriger et punir les princes méchants par censures ecclésiastiques? Pour raison de foi, ou pour quelque grand péché, et fort connu, si l'empereur ou le roi est incorrigible, le pape peut le déposer. Le pape peut avertir les rois de leurs devoirs et les chastier. Il a été dit à saint Pierre et à ses successeurs : « Pais mes « brebis. » Or, c'est le propre du pasteur de chastier ses ouailles de la peine qu'il juge plus supportable. Donc, si pour le bien public il échoit que la prudence et la raison dictent qu'il faille chastier le prince désobéissant et incorrigible par peines temporelles, voire le priver du royaume, le pape peut imposer ces peines, vu que les princes sont du bercail de l'Église. » Fouqueray, p. 144, propositions extraites du livre de Santarelli, d'après les *Annales des soi-disant jésuites*. A Rome le livre avait été approuvé par deux reviseurs mandatés par le P. général Mutius Vitelleschi et portait la *facultas* de ce dernier; il était en outre revêtu de l'*imprimatur* du maître du Sacré-Palais, sur rapport du vice-gérant, qui en avait confié l'examen à deux théologiens; cf. dans Fouqueray, *Histoire de la Comp. de Jésus*, t. IV, p. 143, l'approbation de l'un d'eux, Vincent Candido, O. P., professeur de théologie. Quand il fut connu à Paris, en février 1626, il souleva une tempête : les adversaires gallicans et régalistes des jésuites en profitèrent pour essayer d'accabler ces derniers.

On trouvera dans V. Martin, *Le gallicanisme politique*, p. 163-244, les détails compliqués de l'affaire Santarelli, soit devant le Parlement, soit devant la faculté de théologie. Il nous suffira de dire que le livre fut, sur arrêt du Parlement (13 mars 1626), « lacéré, fustigé et brûlé par la main du bourreau dans la cour du Palais, avec une affluence incroyable de peuple » (cf. Fouqueray, p. 146), qu'il fut ensuite censuré par la faculté de théologie (4 avril de la même année), censure dont une assemblée extraordinaire de l'Université entière loua la faculté (25 avril) et à laquelle s'associèrent les universités de Toulouse, Valence, Bordeaux, Poitiers, Bourges, Caen et d'autres encore. Voir, dans Sommervogel, la bibliographie de ces pièces et des nombreux écrits de polémique concernant l'affaire.

Le P. Vitelleschi regretta comme imprudente la publication du traité de Santarelli; il ordonna qu'il fût retiré du commerce et qu'il ne parût désormais qu'allégé des malencontreux chapitres.

Le pape Urbain VIII jugea de même que le livre était des plus inopportuns; mais il refusa de le condamner; cf. H. Reusch, *Index*, t. II, p. 351 sq.; il vit dans la censure parisienne une atteinte aux doctrines romaines et aux droits du Saint-Siège. Richelieu, qui avait, semble-t-il, plutôt favorisé l'action du Parlement et accueilli volontiers la condamnation de la Sorbonne, fit cependant revenir cette dernière sur sa censure; le 2 janvier 1627, la faculté de théologie, après une délibération agitée, déclara unanimement que l'ouvrage du jésuite devait être condamné comme mauvais et pernicieux; mais dix-huit docteurs seulement persistèrent à maintenir la première censure;

cinquante refusèrent d'en reconnaître la validité et sollicitèrent l'autorisation d'en dresser une autre, qui ne fut jamais portée. Le P. Santarelli, sans doute peu encouragé par la mésaventure, inattendue pour lui, arrivée à son traité, ne publia plus aucun autre ouvrage; mais il écrira des inédits, dont on trouvera la liste dans Sommervogel, col. 582.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 579-583; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., col. 1200-1201; Fouqueray, *Histoire de la Comp. de Jésus en France*, t. iv, 1925, c. vi et vii, p. 140-188 (bibliographie, p. 140 et 166); H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. ii, p. 351-353 ; L. Koch, *Jesuiten-Lexicon*, 1934, art. *Santarelli*, col. 1591 ; V. Martin, *Le gallicanisme politique et le clergé de France*, Paris, 1929.

R. Brouillard.

1. SANTEUL (Claude de), naquit à Paris le 3 février 1628; il prit l'habit ecclésiastique, mais n'entra point dans les ordres; il séjourna longtemps au séminaire Saint-Magloire, chez les oratoriens, d'où le nom, qui sert à le distinguer de son frère : *Santolius Maglorianus*. Comme son frère, il fut poète. Il mourut à Paris le 29 septembre 1684. Il a composé des *Hymnes* pour le bréviaire de Paris et traduit les lettres de saint Paulin qui furent publiées après sa mort, Paris, 1724, in-8°.

J. Carreyre.

2. SANTEUL (Jean-Baptiste de), frère du précédent, naquit à Paris le 12 mai 1630. Il fit ses études au collège Sainte-Barbe et à Louis-le-Grand. Il reçut le sous-diaconat et fut chanoine régulier à l'abbaye de Saint-Victor *(Santolius Victorinus)*. Il resta sous-diacre toute sa vie et manifesta de bonne heure, encore plus que son frère, un talent particulier pour la poésie latine. Il s'occupa d'abord de poésie profane. Mais son frère et l'évêque de Meaux, Bossuet, l'en détournèrent et désormais il chanta l'Église, la religion et les saints. C'est durant un voyage aux États de Bourgogne qu'il mourut le 5 août 1697, à Dijon.

Santeul est surtout célèbre par ses poésies et ses chants sacrés. Il faut citer de lui *Hymni sacri*, Paris, 1685, 1694, 1698, in-12, publiés de nouveau à Paris en 1723. Ces hymnes ont été traduites en français par l'abbé Saurin, Paris, 1699, in-12, et par l'abbé Poupin, Paris, 1760, in-12; voir *Mémoires de Trévoux* de mars 1760, p. 666-677. C'est Santeul qui a composé la plupart des *Hymnes* du bréviaire de Paris et du bréviaire de Cluny; un certain nombre ont subsisté dans les propres diocésains. Les œuvres de Santeul ont été souvent rééditées : *Opera poetica*, Paris, 1698, in-8°, qui ne comprennent pas les *Hymni sacri; Opera omnia*, Paris, 1698, in-12, et surtout *Joannis Baptistæ Santolii Victorini operum omnium editio tertia*, Paris, 1729, 3 vol. in-12; c'est l'édition la plus complète. *La Vie et bons mots de Santeul*, Cologne, 1735, in-12, renferme beaucoup de choses apocryphes. Au sujet du poème composé par Santeul en l'honneur de son maître, le jésuite Cossart, mort le 18 septembre 1674, il y eut une vive polémique soulevée par François Charpentier, de l'Académie française; voir *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. i, p. 376-378.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxxvii, p. 681-686; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. xliii, col. 311-313; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. ix, p. 147-149; Dinouart, *Santoliana*, ouvrage qui contient la vie de Santeul, ses bons mots, son démêlé avec les jésuites (au sujet de l'épitaphe sur le cœur de M. Arnauld), ses lettres, ses inscriptions et l'analyse de ses ouvrages, Paris, 1764, in-12; *Histoire du différend entre les jésuites et M. de Santeul*, Liége, 1697, in-12; Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. xiii, p. 20-56; Montalant-Bougleux, *J.-B. Santeul, ou la poésie latine sous Louis XIV*, Paris, 1855, in-12, où se trouve une longue étude sur les *Hymnes*, p. 33-92, et une traduction de quelques hymnes, p. 296-347; Vissac, *La poésie latine au siècle de Louis XIV*, Paris, 1862, in-12; A. Gazier, *De Santolii hymnis*, Paris, 1876, in-12; Ch. Urbain, *Supplément au Santoliana*, Paris, 1901, in-12; G. Macon, *Second supplément au Santoliana*, Paris, 1903, in-12.

J. Carreyre.

SANTI BLANDA, frère mineur conventuel italien du xixe siècle, né le 8 mars 1834, à Prizzi (prov. de Palerme), de la famille Blanda, mort à Palerme le 5 janvier 1905, est l'auteur, entre autres, d'un volumineux *Trattato di controversie coi protestanti* et d'un *Cursus theologicus*.

D. Sparacio, O. M. C., *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1930*, Assise, 1930, p. 207-208.

A. Teetaert.

SANTORIO (en latin Sanctorius) **Jules-Antoine,** cardinal, 1532-1602. Également connu sous le nom de Santa-Severina, du titre de son archevêché.

Né à Caserte, le 6 juin 1532, d'une famille de la meilleure noblesse napolitaine, Jules-Antoine Santorio fit d'excellentes études à Naples et les couronna par le doctorat en droit. D'abord avocat, il embrassa ensuite la vie ecclésiastique et devint vicaire général du cardinal Alfonso Caraffa, archevêque de Naples, neveu de Paul IV, puis juge de l'Inquisition. En cette qualité il fit une guerre acharnée à l'hérésie et s'attira ainsi des attaques violentes; on voulut même l'assassiner et il fut accusé d'avoir voulu empoisonner le pape Paul IV. Traduit devant l'Inquisition romaine, il fut entièrement justifié. Saint Charles Borromée le présenta au pape son oncle, qui le retint à la Curie. Saint Pie V, ancien collègue de Santorio à l'Inquisition, le nomma, le 6 mars 1566, archevêque de Santa-Severina, en Calabre (et non de San-Severino, comme plusieurs — parmi lesquels Pastor — l'ont écrit). Le 17 mai 1570, Santorio était créé cardinal prêtre du titre de Saint-Barthélemy-en-l'Ile. Son activité à la Curie fut prodigieuse et s'étendit à tous les domaines. Abbé commendataire de Saint-Anastase, dans le comté de Chiaramonte, il restaura le monastère et rétablit l'observance régulière. Il fit de même à l'abbaye de la Sainte-Trinité de Mileto. Les divers pontifes qui se succédèrent pendant son cardinalat de trente-deux ans lui confièrent les charges et les missions les plus hautes : préfet de la Congrégation *Pro animarum conversione* sous Grégoire XIII et Clément VIII, protecteur des bénédictins, des capucins, des servites de Marie, de l'Église orientale, co-fondateur avec Grégoire XIII, en 1577, du collège grec de Saint-Athanase, cf. *Revue bénédictine*, t. xv, 1898, p. 90, grand-pénitencier sous Clément VIII. La compilation du nouveau Rituel romain lui fut également confiée; cf. bref de Paul V en tête du Rituel. Santorio faillit être élu pape dans plusieurs conclaves, principalement dans ceux d'où sortirent Sixte-Quint (Tempesti, *Storia delle vita e geste di Sisto-Quinto*, t. i, Rome, 1754, p. 77-78) et Clément VIII. Santorio mourut le 28 mai 1602 et fut enterré dans la basilique du Latran. Il était cardinal-évêque de Préneste depuis le 18 août 1597. Ses contemporains sont unanimes à louer la sainteté de sa vie, l'étendue de son savoir, son extrême habileté au maniement des affaires.

Si les documents touchant la biographie du cardinal Santorio sont abondants, il n'en est pas de même en ce qui concerne son activité littéraire. Voici une liste très incomplète de ses écrits d'après le Moréri et d'après Richard et Giraud : *Deploratio calamitatum;* — *De moribus hæreticorum;* — *De calamitatibus sui temporis;* — *De potestate summorum pontificum supra Franciæ regnum;* — *De monarchia Siciliæ;* — *De nestorianorum et græcorum erroribus, item de eorum ritibus;* — *De usuris Judæorum interdicendis*. D'après

Ciaconio, Santorio serait l'auteur d'une compilation des *Actes des saints de Campanie*. Roskovány, *B. V. M. in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium sæculorum demonstrata*, t. III, Budapest, 1873, attribue à Santorio l'ouvrage suivant : *Historiæ festivitatum B. V. quibus origines illarum et progressus explicatur*, Rome, 1602. La bibliothèque Vaticane contient divers manuscrits de Santorio.

La principale source de la vie de Santorio est son autobiographie. On en connait trois copies : celle de la bibliothèque Albani (malheureusement disparue dans le naufrage du vaisseau qui transportait la bibliothèque Albani en Prusse), utilisée par Ranke, *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*, Leipzig, 1878, et par Gnoli, *Vittoria Accoramboni*; celle de la bibliothèque Altieri (cod. *22, C, 13*) qui va jusqu'en 1582 et celle de la bibliothèque Corsini, publiée par Cugnoni dans *Archivio della R. Societa romana di storia patria*, t. XIII, Rome, 1890, sous le titre *Autobiografia di monsignor G. Antonio Santori, cardinale di S. Severina;* cette autobiographie se complète par d'autres notes de Santorio : *Libri delle mie private udienze*, découvertes par Pastor aux archives secrètes des papes (arm. 52, 17) et utilisées par lui dans l'histoire du pontificat de Pie V, et le *Diario consistorial*, publié par Tacchi Venturi, dans *Studi et documenti*, 23, 24 et 25. Cf. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. VIII, pontificat de saint Pie V, documents 90-95.

Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. LXI, Venise, 1853, p. 80-82; Ciaconio, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum et S. R. E. cardinalium*, t. II, Rome, 1630, col. 1709-1710; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XXII, p. 19 ; Moréri, *Le grand dictionnaire historique* 1759, t. IX, p. 149-150 ; *Elogia S. R. E. cardinalium... a pontificatu Alexandri III ad Benedictum XIII*, Rome, 1751, in-fol., p. 156 (indique la date du 7 juin 1602 comme celle du décès de Santorio, probablement par confusion avec celle de la naissance; mais cette erreur n'est pas propre au compilateur des *Elogia*); Pastor, *op. cit.*, pontificats de Pie V, Grégoire XIII, Sixte-Quint et Clément VIII, *passim;* Le Bachelet, *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine*, Paris, 1911, *passim;* Eubel, *Hierarchia catholica Medii et recentioris Aevi*, Munster, t. III, 1910, p. 317; t. IV, 1935, p. 37.

J. MERCIER.

SANTORO DE MELFI, frère mineur observant réformé italien du XVIIe siècle, conseiller de L. Wadding, dans la rédaction des *Annales minorum*. — Né le 25 août 1589 à Melfi (prov. de Potenza), en Lucanie, il entra, le 22 novembre 1609, dans la congrégation des conventuels réformés et, après la suppression de celle-ci, en 1626, il passa aux mineurs observants réformés de la province romaine, dans laquelle il exerça la charge de lecteur. D'après Fr. Sarri, O. F. M., *Il ven. Bartolomeo Cambi da Salutio*, Florence, 1925, p. XIV, il fut docteur en droit canonique et civil. Il mourut à Rome au couvent de Saint-François ad Ripam, le 4 juillet 1650.

Le P. Santoro composa les ouvrages suivants : *Practica criminalis ad sancte administrandam justitiam in ord. fr. min. S. Francisci reg. observ.*, approuvé par le chapitre général célébré à Rome en 1639, Rome, 1639; 2e éd., revue et corrigée, Rome, 1667; 3e éd., revue, corrigée et augmentée, Rome, 1686; — *Compendium in libros pœnalium atque commentariorum super statuta generalia totius ordinis seraphici*, jadis élaboré par le P. Thomas de San Severino, Rome, 1643, ouvrage riche en matières morales, canoniques, civiles et criminelles et utile tant au clergé séculier que régulier; 2e éd., revue par le P. Michel Tonero, secrétaire général, imprimée avec la 3e édition de l'ouvrage précédent, Rome, 1686; — *Pœnalium districtionum examen, quibus regulares punitivam justitiam administrant*, terminé à Naples le 28 mai 1647, Rome, 1649; 2e éd., Rome, 1650, dans laquelle, au début, à la place de la lettre dédicatoire de l'éditeur J.-A. Bertani aux abbés de la congrégation bénédictine du Mont-Cassin, il y a une lettre dédicatoire du P. Santoro au cardinal Horace Giustiniani; un exemplaire s'en trouve à la bibliothèque nationale à Rome; — *Quæstiones in tertium librum Sententiarum, de incarnato et humanato Deo, diligentissime examinatæ et dictatæ anno Domini 1630 in nostro conventu S. Francisci Transtiberim Romæ*, inédites et conservées dans le ms. *fondi minori 368 (S. Francesco a Ripa, 47)*, de la bibliothèque nationale à Rome, in-4°, 133 fol. (le P. Fr. Sarri, *op. cit.*, p. XV, note, donne ms. *388*): — *Tesoro spirituale e temporale dei regi monasteri di S. Chiara e di S. Maria Maddalena a Napoli*, Rome, 1650, dont il put empêcher la profanation lors de la révolution de Masaniello en 1647; — *Vita maravigliosa del ven. servo di Dio P. Bartolomeo da Salutio*, terminée le 23 septembre 1643, à Saint-Pierre in Montorio, conservée manuscrite aux archives de la postulation des frères mineurs, *Lett. N.*, du couvent généralice de Saint-Antoine, à Rome, et éditée par B. Mazzara, dans *Leggendario francescano*, t. XI, Venise, 1722, p. 203-263.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 209; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 85; A. Chiappini, *Annales minorum*, t. XXVII, Quaracchi, 1934, p. 119, 601 et 608; B. Spila, *Memorie storiche della provincia riformata romana*, t. I, Rome, 1890, p. 594-598; t. III, Milan, 1896, p. 44-45, 87, 171; G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. XXVI, Venise, 1818, p. 158; Fr. Sarri, *Il ven. Bartolomeo Cambi da Salutio (1557-1617), oratore, mistico, poeta*, Florence, 1925, p. XIV-XVII.

A. TEETAERT.

SANVITALE Jacques, jésuite italien, né à Parme, le 20 février 1668, entré au noviciat le 7 mai 1683. — Il enseigna les humanités, la philosophie, les mathématiques et, pendant dix-neuf ans (Hurter), la théologie morale, fut théologien de l'archevêque de Ferrare, examinateur diocésain et mourut à Ferrare, le 5 août 1753, à l'âge de 85 ans. Le P. Sanvitale fut un auteur spirituel des plus féconds; ses écrits ascétiques et hagiographiques, mentionnés par Sommervogel, dépassent la cinquantaine. Dans les six dernières années de sa vie, il écrivit en outre plusieurs brochures de polémique contre les dominicains Concina, Dinelli et Patuzzi.

1. Dans sa *Quaresima appellante* (1739), Concina ayant attaqué plusieurs théologiens jésuites, Sanvitale lui répondit par la *Giustificazione di piu personnagi e di altri soggetti riguardevoli contro le accuse disseminate à loro pregiudizio*, Lucques, 1743, p. 160. L'auteur s'efforçait de justifier ses confrères et critiquait la *Storia del probabilismo*, publiée cette même année par Concina. Dinelli, O. P., riposta par une pièce satirique en vers latins : *De querelis probabilistarum ad Danielem Concinam*. Sanvitale réédita sa *Giustificazione* avec un appendice contre Dinelli. Concina ayant lui-même pris à partie la *Giustificazione*, son adversaire fit paraître deux nouvelles brochures contre « l'histoire du probabilisme » : *Spiegazione breve*, etc..., Lucques, 1745, et *Raccolta di molte proposizioni estratte dall'Istoria del probabilismo*, etc..., Lucques, 1748. — 2. Cette dernière année, un prédicateur avait condamné dans un sermon l'usage du chocolat les jours de jeûne, puis s'était déclaré d'un avis contraire. Concina publia un mémoire où il soutenait la condamnation de cet usage; Sanvitale présenta l'avis opposé dans les *Memorie veridiche contrapposte alle memorie istoriche sull'uso del cioccolata in giorno del digiuno*, 1748, p. 63. A deux autres jésuites, le P. Bovio et le P. Lecchi, intervenus pour défendre de leur côté le probabilisme, Concina avait répondu par une *Esplicazione di quattro paradossi...* (1746). Sanvitale opposa à ce livre une nouvelle brochure : *Paradossi veri contrapposti*, etc..., Lucques, 1748, p. 230. — 3. Et comme le P. Vincent Patuzzi était entré en lice pour défendre Concina dans des

Lettere teologico-morali di Eusebio Eraniste, etc..., Sanvitale se retourna contre lui par un examen de ces lettres : *Lettere teologico-morali a difesa dell'Istoria del probabilismo esaminate e dimostrate infette di falsitate* (deux livres, Lucques et Trente, 1752 et 1753).

Ces mêmes années l'infatigable octogénaire publiait encore deux écrits contre Concina; c'était cette fois la *Théologie chrétienne*, parue de 1749 à 1751, qu'il visait : *Raccolta seconda di molte proposizioni estratte da'tomi di certa Teologia intitolata cristiana, dogmatica, morale*, Lucques, 1753, 245 p., et *Osservazioni rimarcabili su i due ultimi tomi... di certa Teologia intitolata cristiana*, etc..., Lucques, 1753, 116 p. L'on peut dire que le P. Sanvitale tomba les armes à la main : lorsqu'il mourut, on imprimait encore de lui de nouvelles *Lettere...*, dans lesquelles il répondait à d'autres *Lettere...* écrites par le P. Vincent Patuzzi et son frère Paul pour riposter aux premières lettres de Sanvitale. Pour le détail de ces polémiques, il nous suffira de renvoyer à l'art. CONCINA, t. III, col. 683-687 et 695. Nous noterons cependant que, à notre sens, les appréciations qui y sont portées sur Sanvitale ne sont pas sans appeler quelques réserves.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 603-615; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1633-1634; R. Coulon, art. CONCINA *Daniel*, ici, t. III, col. 683-687, 695-696 et (bibliographie), col. 707; J. Carreyre, art. PATUZZI *Vincent*, ici, t. XI, col. 2329; L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, 1934, art. *Sanvitale*, col. 1592.

R. BROUILLARD.

SANZ Emmanuel, jésuite espagnol, né en 1646 à Portel, vécut en Sicile où il entra dans la Compagnie en 1662; il enseigna notamment la théologie morale et devint consulteur du Saint-Office; il mourut en 1719.

Il publia un *Breve trattato nel quale con ragioni dimostrative si convincono manifestamente i Turchi... falsa la legge di Mahometto...*, in-4°, Catane, 1691, ouvrage de vulgarisation, traduit en espagnol (Séville, 1693) et le *Scholastes armatus contra omnes fidei inimicos, tractatus theologicus de fide*, in-4°, Venise, 1715. Sanz s'y attache à prouver contre les athées et les polythéistes l'existence d'un Dieu unique (part. I. disp. I et II), contre les mahométans la fausseté de leur religion (disp. IV, où il met, dit-il, en langage scolaire la matière de son premier ouvrage), contre les juifs la divinité de Jésus-Christ (disp. V), enfin, contre les hérétiques les notes de la véritable Église (disp. VI; il se réfère fréquemment à Bellarmin). Cependant l'intérêt du livre n'est pas là, on le sent bien. La première et la troisième partie du *Scholastes*, soit les deux-tiers, sont consacrées à toutes les questions âprement controversées alors sur la foi et l'acte de foi : révélation, certitude, motifs de crédibilité, objet formel, caractère volontaire, liberté, etc.

Après les discussions que le sujet avait suscitées au cours du XVIIe siècle (Sanz cite notamment les *De fide* de Suarez et de Lugo, les *Questions disputées* de Silvestre Maur) et les condamnations qui avaient suivi (les propositions 16 à 23, censurées par Innocent XI, Denz.-Banw., n. 1166-1173, visant les casuistes Thomas Tamburini et Gilles Extrix), le *De fide* de Sanz, conforme au décret du Saint-Office de 1679, est un témoin à consulter pour qui veut faire le point du débat au début du XVIIIe siècle.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 688; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 618-619; Lejarza Fidel, O. F. M., *La conversión de los musulmanes en la apologética misional*, dans *Il luminare*, n. 10, 1932, p. LXXXIX-CIV, étude du *Breve trattato* de Sanz.

A. RAYEZ.

SAPPEL Ladislas, frère mineur allemand du XVIIIe siècle. — Né à Augsbourg en 1721, il appartint à la province de Bavière, dans laquelle il exerça la charge de lecteur, entre autres à Bamberg. Il fut aussi professeur au couvent des chanoines réguliers à Subenlez-Passau, gardien du couvent de Lechfeld et historien de l'ordre. Il mourut, en 1796, à Lenzfried.

Il fut un des premiers à combattre les théories de Fébronius (voir son article) d'abord, sous le pseudonyme de Ladislas Simmoscharvini le Toscan, dans *Epistola Romæ et a Sorbona Lutetiæ Parisiorum probata, nunc primum paucis intuitu circumstantiarum mutatis in lucem adversus Febronium emanata*, Sienne, 1765. A une risposte de J. Fébronius, Lad. Sappel répondit par un livre, portant cette fois son nom, intitulé : *Liber singularis ad formandum genuinum conceptum de statu Ecclesiæ et summi pontificis potestate contra J. Febronium hujus aliorumque appendices et scripta hucusque edita ex s. Scriptura, Patribus, conciliis ac perpetua majorum traditione in lucem datus*, Inspruck, 1767, 1 vol.; Augsbourg, 1773, 1 vol., auquel il ajouta 3 autres volumes à Augsbourg, entre 1771 et 1775. A l'occasion de cet ouvrage, l'auteur reçut une lettre de félicitations de Clément XIII (7 nov. 1767) et fut élevé à la dignité de notaire apostolique. Lad. Sappel composa encore *Dissertatio dogmatica utrum ex ratione demonstrari possit, quod omnes Ecclesiæ christianæ ab Ecclesia romana separatæ eidem denuo implantatæ refloreant*, Salzbourg, 1759, in-4°; — *Geschichte der fortgepflanzten Religionen, von Erschaffung der Welt bis 1782*, en 3 vol. in-8°, Augsbourg, 1783.

P. Minges, O. F. M., *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 225; B. Lins, O. F. M., *Geschichte der Wallfahrt und des Franziskanerklosters Lechfeld*, extr. de l'*Archiv für d. Gesch. d. Hochstifts Augsburg*, t. V, Lechfeld, 1916, p. 72; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 404-405; Rottenkolber, *Beiträge zur Geschichte des ehemaligen Franziskanerklosters Lenzfried*, dans *Franz. Studien*, t. XXII, 1935, p. 94; L. Oliger, O. F. M., *Eulogius Schneider als Franziskaner*, dans *Franz. Studien*, t. IV, 1917, p. 373.

A. TEETAERT.

SARACENI Maur, frère mineur conventuel italien (XVIe siècle). — Né à Fossombrone (prov. de Pesaro), en 1540, il entra chez les conventuels de la province de la Marche d'Ancône à l'âge de treize ans, en 1553. Après de brillantes études il enseigna aux studia généraux de Florence, Urbino, Naples, Milan, Padoue, Bologne, puis fut élu procureur général de l'ordre au chapitre d'Assise en 1578. Nommé visiteur général des provinces de Sicile et de France, qu'il visita en 1583, il obtint vers cette même date, à l'université de Paris, la chaire d'hébreu. Parlant plusieurs langues européennes et orientales, il était aussi versé en diverses sciences : la théologie, la physique, l'astronomie, les mathématiques, la musique. Envié à cause de ses grands mérites, il ne put jamais rester longtemps dans un même endroit. En 1586, il arriva à Wilna, en Lithuanie, où, accueilli avec bienveillance par le cardinal Georges de Radzivil, il ouvrit une école publique tant pour raffermir les catholiques dans leur foi que pour ramener les hérétiques à l'Église catholique. Il y mourut le 22 octobre 1588, victime de son dévouement lors d'une épidémie de peste.

Le P. Maur Saraceni est l'auteur de nombreux ouvrages inédits : *Concilium theologorum in primum et secundum Sententiarum ad M. Antonium Columnam, Siciliæ proregem*, qui, du temps de J.-H. Sbaralea, était conservé à la bibliothèque de la famille Colonna à Rome; — *Expositio in Ium Sententiarum*, qu'il a faite lors de son enseignement à Naples; — une autre *Expositio in Ium Sententiarum*, faite lors de son séjour à Wilna; — *Compendium totius theologiæ*; — *Tractatus de scientia demonstrativa*; — *Quæstiones rhetoricæ*; — *Commentarius in octo libros de physico auditu*; — *Tractatus physicus de iis, quæ fiunt in aere, mineralibus et*

mari : fluxu, refluxu, salsedine, etc.; — *Tractatus philosophicus de anima;* — *Commentarius in duodecim libros Metaphysicorum;* — *Philosophia moralis;* — *De modo conciliandi opiniones diversas tam in philosophia quam in theologia;* — *De modo interpretandi sacram Scripturam;* — *Quæstiones scripturales in sex prima capita Genesis;* — *Centum quæstiones in librum Job;* — *Expositio in Canticum Moysis;* — *Expositio super viginti duo psalmos;* — *Moralitates in Psalterium Davidis;* — *Expositio in Oseam prophetam;* — *Glossemata in evangelium Joannis;* — *Opus varium Peripetasmaton inscriptum;* — *De auctoritate summi pontificis;* — *De hæresibus cognoscendis et distinguendis;* — *Conciones quadragesimales*, en italien; — *Homiliæ tres habitæ Romæ coram Gregorio XIII.* L'homélie prononcée le deuxième dimanche de l'Avent de 1580 fut publiée par J. Franchini, O. M. Conv., dans sa *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali, che hanno scritto doppo l'anno 1585 sino al 1692*, Modène, 1693, n. 270, p. 481. Aux attaques qui furent dirigées contre cette homélie, Maur Saraceni répondit par *Apologetica epistola oblonga pro dicta sua homilia*, qui fut éditée presque en entier par le même J. Franchini, *op. cit.*, p. 448 sq. Le P. Sarraceni, lors de son professorat à l'université de Paris, édita un *Compendium physicum in tria commentaria distinctum, quorum in primo agitur de causis rerum naturalium, in secundo de effectibus naturalibus generalim, in tertio de corporibus naturalibus, et speciatim de cælo, de elementis et de mixtis*, Paris, 1586, in-8° (un exemplaire à la bibliothèque Alexandrine à Rome).

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 244; P. Ridolfi de Tossignano, *Historia seraphicæ religionis*, Venise, 1586, p. 258; N. Papini, *Lectores publici ord. fr. min. conventualium a sæc. XIII ad sæc. XIX*, dans *Miscellanea franc.*, t. XXXI, 1931, p. 173; Fr. A. Benoffi, *Memorie minoritiche dal 1560 al 1776*, dans *Miscell. franc.*, t. XXXIII, 1933, p. 76-77; J. Franchini, *Bibliosofia* citée, Modène, 1693, p. 455-497; Fr. A. Benoffi, *Dei procuratori generali dei min. conventuali*, Pesaro, 1830, p. 32; A. Vernarecci, *Fossombrone dai tempi remotissimi ai nostri*, Fossombrone, 1914; Marcellin de Civezza, O. F. M., *Storia universale delle missioni francescane*, t. VII, 1re part., *Appendice bibliografica*, Prato, 1883, p. 74-75, où il donne à tort à Saraceni le nom de Maurice.

A. Teetaert.

SARDAGNA Charles, jésuite autrichien. — Né à Trente, en 1731, entré dans la Compagnie en 1746, enseigna la philosophie à Trente, la théologie dogmatique et polémique à Ratisbonne et, après la suppression des jésuites, l'Écriture sainte à Lucerne. Il mourut en 1775.

Il composa un manuel réputé : *Theologia dogmatico-polemica qua adversus veteres novasque hæreses ex Scripturis, Patribus atque ecclesiastica historia catholica veritas defenditur*, Ratisbonne, 8 vol. in-8°, 1770-1771, plusieurs fois réédité au XIXe siècle. En 1772, Sardagna ajouta à son manuel un *Indiculus Patrum ac veterum scriptorum ecclesiasticorum qui a primordiis christianæ religionis ad tempora BB. Thomæ et Bonaventuræ Ecclesiam scriptis suis illustrarunt.*

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 646-647; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 32; B. Dühr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. IV b, p. 124; M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens*, Paris, 1926, p. 528.

A. Rayez.

SARDIQUE (CONCILE DE), en 343. — Les événements qui avaient suivi l'installation de Grégoire de Cappadoce sur le siège d'Alexandrie en 339 n'avaient pas tardé à aboutir à une complète séparation entre l'Orient et l'Occident. Voir Arianisme, t. I, col. 1808. Tandis que les Occidentaux, sous la conduite du pape Jules, continuaient à regarder Athanase comme le seul évêque légitime d'Alexandrie, les Orientaux s'en tenaient aux décisions prises en 335 par le concile de Tyr et refusaient de communiquer avec lui. Personne cependant ne voulait accepter la responsabilité de la rupture : après que quatre évêques d'Orient, Narcisse de Néroniade, Maris de Chalcédoine, Théodore d'Héraclée et Marc d'Aréthuse, se furent rendus à la cour de Trèves pour mettre l'empereur Constant au courant des derniers événements qui s'étaient passés chez eux (342), le pape et quelques-uns de ses collègues jugèrent l'occasion propice pour reprendre les rapports interrompus et examiner une fois de plus les questions controversées; ils demandèrent donc à l'empereur Constant de persuader à son frère Constance qu'un concile où seraient réunis les épiscopats des deux empires servirait utilement la cause de la paix. Constance se laissa persuader : il fut entendu que le concile s'assemblerait à Sardique, la dernière ville de l'empire occidental du côté de la Thrace. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. X; Hilaire, *Fragm. histor.*, III, 14; Athanase, *Apol. ad Constantium*, III-IV.

Selon les vraisemblances, le concile s'ouvrit à l'automne de 343, bien qu'on puisse encore hésiter entre cette date et celle de 342. Cf. E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, dans les *Nachrichten* de Gœttingue, 1934, p. 341; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 228-231; F. Loofs, *Zur Synode von Sardika*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1919, p. 292-293. Les Occidentaux, au nombre de quatre-vingt-dix environ, étaient groupés autour du vieil Ossius de Cordoue : ils venaient pour la moitié de l'Illyricum grec ou latin; les autres de l'Occident proprement dit. Le pape Jules était représenté par deux prêtres, Archidamus et Philoxène, et par le diacre Léon. On relève, parmi les signatures, celles des évêques de Trèves, de Thessalonique, de Lyon, de Milan, d'Aquilée, de Vérone, de Capoue, de Carthage. Hilaire, *Fragm. histor.*, II, 9-15; cf. A.-L. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, II, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne de 1911, p. 12-70. Les Orientaux pouvaient être quatre-vingts; ils avaient voyagé ensemble sous la conduite de deux fonctionnaires impériaux, le comte Musonianus et le *castrensis* Hésychius. Leurs chefs étaient Étienne d'Antioche, Ménophante d'Éphèse, Acace de Césarée de Palestine, Dianius de Césarée de Cappadoce, Théodore d'Héraclée, Maris de Chalcédoine; ils furent rejoints par Valens de Mursa et Ursace de Singidunum. Hilaire, *Fragm. histor.*, III, 16; cf. Feder, *op. cit.*, p. 70-100.

Dès leur arrivée, les Orientaux posèrent une condition préalable à toute réunion. Les évêques déposés par eux, nommément Athanase, Marcel d'Ancyre et Asclépas de Gaza, ne devaient pas être admis à siéger au concile : puisqu'il s'agissait de reprendre l'examen de leur cause, on ne pouvait pas les traiter en évêques légitimes. Athanase, *Histor. arian.*, XV et XLIV. Les Occidentaux ne pouvaient guère, de leur côté, accepter une telle condition. Ce fut en vain qu'Ossius de Cordoue s'efforça de trouver un compromis; il alla jusqu'à promettre que, même si saint Athanase était réhabilité, il ne retournerait pas à Alexandrie, mais viendrait avec lui en Espagne. Les évêques d'Orient demeurèrent intraitables. Ils tinrent séance à part; puis, sans plus attendre, ils se hâtèrent de quitter Sardique.

Avant de partir, ils prirent cependant le temps de rédiger une encyclique, qu'ils adressèrent à tout l'épiscopat, au clergé et aux fidèles de l'Église catholique, et nommément à Grégoire d'Alexandrie, Donat de Carthage, Maxime de Salone et quelques autres. Cette lettre, conservée par saint Hilaire, *Fragm. histor.*, III, 1-29, reprend à sa manière le récit des derniers événements; elle montre à quel point sont

justifiées les condamnations portées naguère contre Athanase, Asclépas et Marcel, elle condamne ceux qui ont été les ouvriers de leur réhabilitation, c'est-à-dire Jules de Rome, Ossius de Cordoue, Protogène de Sardique, Gaudence de Naïssus, Maximin de Trèves; et, après une protestation pour l'unité de l'Église, elle s'achève par une formule de foi qui n'est autre que le quatrième symbole d'Antioche, avec quelques anathèmes complémentaires.

La sécession des Orientaux n'empêcha pas les évêques d'Occident de remplir leur mission. Ils reprirent donc l'examen des cas litigieux qui leur étaient soumis. Athanase et Asclépas furent admis sans difficultés : leurs cas étaient trop clairs pour qu'on pût hésiter à reconnaître leur bon droit. Restait Marcel d'Ancyre : il lut ou fit lire le fameux ouvrage que les Orientaux trouvaient plein d'hérésies. Moins subtils, moins au courant du vocabulaire théologique grec, les Occidentaux s'en laissèrent imposer par lui. Ils déclarèrent que sa foi était correcte. Après quoi, on s'occupa des Orientaux : bien des plaintes avaient été formulées contre les procédés drastiques de plusieurs d'entre eux, qui n'avaient pas hésité à user de violences à l'égard de leurs adversaires; ces plaintes furent examinées en détail et plusieurs sentences d'excommunication portées contre les chefs du parti.

Non contents d'avoir réglé les questions de personnes, quelques évêques proposèrent alors l'adoption d'une nouvelle formule de foi, destinée dans leur pensée à répondre à celle que les Orientaux venaient de publier. Nous avons encore, en grec et en latin, le texte de cette formule, Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. VI; Mansi, *Concil.*, t. VI, col. 1262, ainsi que le projet d'une lettre au pape qui devait la lui recommander. Elle proclame avant tout l'unité de l'hypostase divine et l'inséparabilité du Père et du Fils; elle s'efforce d'expliquer comment néanmoins le Père et le Fils diffèrent; contre Marcel d'Ancyre, elle affirme que le Fils règne éternellement avec le Père et que jamais il n'abdiquera la royauté; passant ensuite à l'incarnation, elle déclare que ce n'est pas Dieu qui a souffert et qui est ressuscité, mais l'homme que Dieu a revêtu et pris de la vierge Marie. Cf. F. Loofs, *Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardika*, dans les *Abhandlungen der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1909. Cette formule était des plus dangereuses parce qu'elle témoignait d'une complète méconnaissance de la terminologie employée chez les Orientaux et qu'elle risquait de rendre impossible tout essai ultérieur d'accord. Saint Athanase n'eut pas de mal à s'en apercevoir et il eut le mérite de détourner ses collègues du vote d'un tel projet : il ne manquait rien, dit-il, au symbole de Nicée, et il était inutile d'encourager ceux qui ne cessent pas d'écrire et de définir sur la foi. *Tom. ad Antioch.*, V.

Plusieurs lettres furent encore écrites par le concile de Sardique. L'une d'elles était adressée à tous les évêques de l'Église catholique pour leur faire part des mesures prises tant à l'égard d'Athanase, d'Asclépas et de Marcel qu'envers les Orientaux déposés; cf. Athanase, *Apol. contra arian.*, XLIV-LI; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. III, c. VIII; le texte latin dans Hilaire, *Fragm. histor.*, II, 1-8. Elle priait ceux qui n'avaient pas pris part à l'assemblée d'en souscrire les actes et saint Athanase nous a conservé en effet les signatures obtenues de la sorte : il y en a plus de deux cents, en dehors de celles des membres du concile. D'autres lettres étaient adressées à l'Église d'Alexandrie, Athanase, *Apol. contra arian.*, XXXVII, et aux prêtres et diacres de la Maréote. A ces synodales saint Athanase joignit personnellement deux lettres, l'une pour les prêtres et diacres d'Alexandrie, l'autre pour les prêtres et diacres de la Maréote. Nous n'avons plus que la traduction latine de ces trois dernières lettres, dans la collection du diacre Théodose. *P. L.*, t. LVI, col. 848; Mansi, *Concil.*, t. VI, col. 1217. Leur authenticité a été contestée, mais sans raison valable.

Le concile tint également à s'occuper de la question sans cesse renaissante de la date de Pâques. Nous apprenons en effet par la préface aux lettres festales de saint Athanase pour 343 que « à Sardique, on parvint à s'entendre sur la fête de Pâques. On décida que, pendant cinquante ans, les Romains et les Alexandrins annonceraient partout, selon l'usage, le jour de la fête de Pâques. » Le concile des Orientaux avait eu des préoccupations semblables, puisqu'il joignit une table pascale à sa profession de foi. E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, dans les *Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, t. VIII, 1905, n. 6.

Enfin les évêques ne voulurent pas se séparer sans avoir édicté, conformément à l'usage, une série de canons disciplinaires. Il existe de ces canons deux textes, l'un latin, l'autre grec, qui présentent, outre une différence de groupement, des dissemblances rédactionnelles parfois assez accentuées. Le texte grec nous est fourni par la collection canonique de Jean de Constantinople (VIe siècle). Mansi, *Concil.*, t. III, col. 5 sq. Le texte latin figure dans la *Prisca* et dans les collections de Denys le Petit et d'Isidore de Séville. Les variantes de ces trois recueils permettent de mettre hors de doute l'existence d'un texte unique dont dépendent tous nos témoins. On a beaucoup discuté sur la langue originale des canons de Sardique, les uns tenant en faveur du texte latin, d'autres en faveur du texte grec, d'autres enfin assurant que ces canons ont été publiés également dans l'une et l'autre langue. La question est peut-être insoluble. Hankiewicz, *Die Canones von Sardika, ihre Echtheit und ursprüngliche Gestalt*, dans la *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, t. XXX, *Kanonische Abteilung*, II, 1912, p. 44 sq., se prononce pour un original grec, et il a été suivi par E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. I, p. 159-160. Par contre, C.-H. Turner, *The genuineness of the Sardican canons*, dans *Journal of theological studies*, t. III, 1902, p. 370 sq., donne la préférence au texte latin, et telle est aussi l'opinion de E. Schwartz, dans une étude de la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. XXX, 1931, p. 1-35.

Plus grave sans doute est la question de l'authenticité de ces canons. Soulevée par J. Friedrich en 1901, dans un article intitulé *Die Unechtheit der Canones von Sardika*, dans les *Sitzungsberichte der bayerischen Akad. der Wissensch., philos.-histor. Klasse*, 1901, p. 417-470, cette question a été maintes fois discutée depuis lors. Friedrich croyait pouvoir démontrer que les canons de Sardique avaient été fabriqués vers 416-417 par un Africain désireux de prouver la légitimité des appels à Rome et qu'ils avaient d'abord été présentés sous le couvert du concile de Nicée. Cette thèse est inacceptable et tout autant celle de E.-C. Babut, qui, regardant comme authentiques dans leur ensemble les canons de Sardique, estime interpolés les canons 3, 4, 7 et 10, qui concernent les appels au Saint-Siège; cf. E.-C. Babut, *L'authenticité des canons de Sardique*, dans *Transactions of the third intern. congress for the history of religions*, t. II, Oxford, 1908, p. 345-352. Voir, en faveur de l'authenticité, L. Duchesne, *Les canons de Sardique*, dans *Bessarione*, t. VII, 1902, p. 129-144; C.-H. Turner, *The genuineness of the Sardican canons*, dans *Journal of theological studies*, t. III, 1902, p. 370 sq.; P. Batiffol, *M. Babut sur l'authenticité des canons de Sardique*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. IV, 1914, p. 202 et sq.; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces illyriennes de l'empire romain*, p. 243-256.

Les canons de Sardique s'efforcent, en tenant compte des circonstances, de fixer les droits et les devoirs des évêques. On ne doit pas permettre d'instituer un évêque dans un village ou une petite cité, là où un prêtre suffit, car il y aurait danger d'avilir la dignité épiscopale. Can. 6. Il ne faut ordonner personne évêque qui n'ait été d'abord lecteur, puis diacre ou prêtre, car on doit parvenir au sommet de l'épiscopat, non tout d'un coup, mais par degrés. Can. 13. C'est un désordre pernicieux et une coutume mauvaise de permettre à un évêque de passer d'une Église à une autre Église, car ces translations n'ont ordinairement pas d'autre motif que l'ambition. Can. 11. Il ne faut pas qu'un évêque fasse venir dans son diocèse et y emploie les clercs d'une autre église, sinon du consentement du propre évêque de ce clerc. Can. 18. L'ordination d'un clerc sans l'agrément de son propre évêque doit être regardée comme nulle. Can. 19. Il ne faut pas qu'un évêque reçoive à la communion un prêtre, un diacre ou un autre clerc qui aurait été excommunié par son propre évêque. Can. 16.

Les évêques d'une province ecclésiastique ne doivent pas voyager dans une autre province, à moins d'y être invités par leurs collègues. Can. 3. Si, dans une province, tous les sièges épiscopaux, sauf un, viennent à vaquer et que le survivant néglige ou refuse d'ordonner de nouveaux évêques, il appartiendra aux évêques de la province voisine de pourvoir aux nécessités et d'ordonner les dits évêques. Can. 5. Toutefois ces ordinations ne devront être faites que dans les cités qui avaient eu précédemment un évêque ou dont la population est suffisante pour en mériter un. Can. 6.

Les évêques doivent résider dans leurs diocèses. S'ils ont des raisons sérieuses pour s'en absenter, qu'ils ne soient pas absents plus de trois dimanches et que, dans ce cas, ils s'abstiennent autant que possible de célébrer un dimanche dans la cité où réside un de leurs collègues, pour ne pas lui porter ombrage. Can. 14 et 15. Les évêques doivent surtout s'abstenir de voyager à la cour impériale où ils n'ont rien à faire; et s'ils ne peuvent pas s'en dispenser, leur voyage doit être aussi court que possible. Can. 8-12.

Particulièrement importants sont les canons qui règlent les questions d'appel. Si un évêque condamne un prêtre ou un diacre de son Église, celui-ci peut en appeler au concile provincial qui juge en dernier ressort. Can. 17. S'il s'agit d'un évêque qui a été condamné et déposé, et qui veut faire appel de la première sentence, le concile de Sardique décide que les évêques coprovinciaux, donc par hypothèse et en vertu d'une coutume immémoriale, ceux-là même qui ont prononcé le jugement, doivent transmettre l'appel à Rome. Le pape peut estimer qu'il n'y a pas lieu à une revision du procès; sa décision doit alors être tenue pour irréformable. Il peut au contraire déclarer nulle la première procédure et par suite reconnaître le bien-fondé de l'appel : en ce cas, ce n'est pas lui qui se chargera du nouvel examen de l'affaire; il s'adresse aux évêques d'une province voisine de celle du plaignant, ces derniers constituant le tribunal appelé à juger en dernier ressort. Le pape peut d'ailleurs, s'il le juge à propos, envoyer un ou plusieurs de ses prêtres pour le représenter au concile, mais il n'est pas rigoureusement obligé de le faire, et ces légats se bornent à assister au nouveau procès. Canons 3 et 7.

Ces mesures semblent un compromis, car le concile d'Antioche avait déclaré qu'un évêque condamné par un concile unanime de ses collègues coprovinciaux ne pouvait pas être réhabilité, sa sentence étant rendue irrévocable par l'unanimité même des juges. Au cas où la condamnation n'aurait pas fait l'objet d'un vote unanime, le métropolitain pourrait inviter des évêques de la province voisine à prendre part à une nouvelle séance du concile provincial, qui, avec eux, reprendrait l'examen du cas. En toute hypothèse, le concile provincial demeurait l'arbitre définitif. Le concile de Sardique, contre cette législation d'Antioche, maintient le principe de l'appel à Rome, que le pape Jules avait naguère vigoureusement affirmé. Mais, tandis que celui-ci prétendait examiner les causes et porter le jugement décisif, les Pères de Sardique dépouillent le pape du droit de juger lui-même et l'obligent à confier à un autre tribunal épiscopal l'examen du litige. C'était là une cote assez mal taillée.

Pratiquement, on ne s'inquiéta guère de cette législation. « Le pape Jules fit transcrire les canons de Sardique sur ses registres, à la suite de ceux de Nicée. Ils y dormirent. Après comme avant cette législation sur les appels, le Siège apostolique continua à en recevoir, mais on ne voit pas qu'en cette matière il se soit conformé à la procédure de Sardique. Au lieu de se borner à casser les sentences et à désigner de nouveaux juges, le pape continua de juger lui-même l'appel. L'Occident ne s'inquiéta guère des nouveaux canons, l'Orient ne les reçut que deux ou trois siècles plus tard, et encore plutôt à titre de documents que comme une législation obligatoire. » L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 226-227. Mais, au IX[e] siècle, les canonistes du royaume de Charles le Chauve leur accorderont un renouveau d'attention.

Avant de se séparer, les membres du concile de Sardique tinrent encore à écrire à l'empereur Constance pour l'adjurer de mettre un terme aux intrigues et aux violences d'une partie des évêques contre leurs frères et d'interdire aux magistrats de se mêler des affaires religieuses. Cette lettre forme le contenu des cinq premiers chapitres du *Liber I ad Constantium Augustum* de saint Hilaire, ainsi que l'a montré dom A. Wilmart, *L'Ad Constantium liber primus de saint Hilaire de Poitiers et les fragments historiques*, dans *Revue bénédictine*, t. XXIV, 1907, p. 140-179; 293-317; *Les fragments historiques et le synode de Béziers*, dans *Revue bénédictine*, t. XXV, 1908, p. 225-229; A.-L. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, I, dans les *Sitzungsberichte* de l'académie de Vienne, 1910. Enfin, les évêques adressèrent une dernière lettre au pape Jules, Hilaire, *Fragm. histor.*, II, 9-15, dans laquelle, après avoir exprimé leur regret de son absence, ils lui annoncent l'arrivée des actes de leur assemblée et lui rappellent les décisions qu'ils ont prises concernant aussi bien Athanase et les évêques orthodoxes que les chefs des Orientaux dissidents.

Ces dernières lettres étaient destinées surtout à sauvegarder les apparences. Réuni avant tout pour mettre fin aux discussions soulevées entre l'Orient et l'Occident chrétien dans l'affaire de saint Athanase et de quelques-uns de ses collègues, le concile de Sardique n'avait connu en réalité que des échecs. Les Orientaux refusèrent de siéger et quittèrent les lieux avant même de s'être rencontrés avec leurs frères d'Occident; les excommunications portées de part et d'autre servirent surtout à envenimer des rapports déjà mauvais; le projet de symbole proposé par Ossius fut en définitive rejeté; les canons s'avérèrent inapplicables en pratique. Ce fut une grande déception.

Les travaux relatifs au concile de Sardique ont été signalés au cours de l'article. Voir surtout, J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918; P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1913; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. I, Tubingue, 1930; A. Fliche et V. Martin, *Histoire de l'Église*, t. III, Paris, 1936, p. 123-130.

G. BARDY.

SARGAR Élisée, frère mineur allemand (XVIIe-XVIIIe siècles). — Entré à Bamberg dans l'ordre, il appartint à la province monastique de Bavière, dans laquelle il fut, en 1678, gardien et, en 1681, professeur et vicaire au couvent de Dettelbach. Il exerça aussi la charge de définiteur provincial dans sa province et de visiteur général de la province de Cologne. Il laissa des *Conferentiæ morales*, dont la 6e édition parut à Augsbourg, en 1720 (656 p.), et la 7e, *ibid.*, en 1728 (964 p.). Le P. Chilien Katzenberger († 1750) du même ordre a ajouté un *Supplementum* au *Conferentiæ morales* du P. Sargar, qui fut imprimé à Augsbourg, en 1725.

P. Minges, O. F. M., *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 225; A. Götzelmann, O. F. M., *Das Studium marianum theologicum im Franziskanerkloster zu Dettelbach a. M.*, dans *Franz. Studien*, t. VI, 1919, p. 360 et 364; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 971, qui l'appelle *Sagar*.

A. TEETAERT.

SARMENTERO Barthélemy, frère mineur récollet espagnol (XVIIIe siècle). — Originaire de Vega de Valdetronco, il embrassa la vie franciscaine au couvent de Saint-François de Valladolid et appartint à la province de l'Immaculée-Conception de la Vieille Castille de la réforme dite *la santa recolección*. Il enseigna la théologie à l'université de Valladolid et fut élu provincial en 1719 et en 1749. Sous son premier provincialat furent rédigées de nouvelles constitutions pour le gouvernement particulier des récollets, qui furent approuvées par le général de l'ordre le 20 novembre 1721 et imprimées la même année, sous le titre : *Constituciones y estatutos hechos para las ocho casas de la santa recolección de esta santa provincia de la Purissima Concepción*, Madrid, 1721. Le P. Sarmentero fut promu évêque de Vich le 26 septembre 1752. Il mourut le 6 décembre 1775. Avec la collaboration du P. François de la Lanza, du même ordre, il édita un *Cursus theologiæ scholasticæ in via subtilis marianique doctoris Joan. Duns Scoti*, en 5 vol., dont le IIIe parut à Valladolid, en 1748, le IVe, *ibid.*, en 1750, le Ve, *ibid.*, en 1752.

M. Alcocer y Martinez, *Catálogo razonado de obras impresas en Valladolid, 1481-1800*, Valladolid, 1926, n. 1245, 1283, 1307, dans *Arch. ibero-americ.*, t. XXVIII, 1927, p. 104-105; A. Lopez, O. F. M., *Notas de bibliografia franciscana*, dans *Arch. ibero-americ.*, t. XXXII, 1929, p. 74-75; L. Carrion Gonzalez, O. F. M., *Historia documentada del convento « Domus Dei » de La Aguilera*, Madrid, 1930, p. 175-176 et 566-567; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 14; J. Ortega Rubio, *Historia de los pueblos de la provincia de Valladolid*, t. II, p. 37.

A. TEETAERT.

SARPETRI Dominique, dominicain missionnaire en Chine. Théologien rigoriste dans la dispute sur les rites chinois, il a composé à ce sujet : *Libellus assertorius in gratiam methodi quo utuntur PP. S. J. in Sinensium conversione permittendo ipsis seu Confucii seu parentum defunctorum cultum*, Kuang-Tung, 1668. Il revint sur ce même sujet dans une *Epistola ad sacram Congregationem de Propaganda fide*, 1668 et dans une *Expositio brevis...*, 1670. Sarpetri blâmait les rites chinois beaucoup plus pour ce qui concernait leur pratique que pour ce qui concernait leur théorie.

Quétif-Échard, *Script. S. ordin. prædic.*, t. II, 1730, p. 677-678.

M.-M. GORCE.

SARPI Paul, servite vénitien (1552-1623).

I. VIE. — Né à Venise même d'une modeste famille, orphelin de bonne heure, remarqué dès ses premières études pour ses belles qualités d'intelligence et de travail, Sarpi entrait dès l'âge de quatorze ans dans l'ordre des servites, où il faisait profession en 1568, devenant ainsi frà Paolo. Après 1570, le duc de Mantoue, qui l'avait distingué à une soutenance, le faisait détacher à son service, en même temps que l'évêque du lieu lui confiait l'enseignement du droit canonique. Mais cette discipline n'était pas seule à retenir l'attention du jeune religieux. D'une extraordinaire curiosité, il s'adonnait non seulement aux sciences ecclésiastiques, mais faisait ses délices des recherches physiques, chimiques, anatomiques; il aurait fait, dans ce domaine, de remarquables découvertes et aurait reconnu avant Harvey la circulation du sang, le rôle, en particulier, des valvules veineuses. Ordonné prêtre à l'âge de vingt-deux ans, il rentre à Venise, prend à Padoue le doctorat en théologie et, par une exception remarquable, est élu provincial en 1579, ayant à peine atteint sa vingt-septième année. Professeur ensuite dans son couvent, il est, en 1585, élu procureur général de l'ordre, et réside à Rome pendant trois ans. A ce moment l'ordre est troublé par des discordes intestines; il n'est pas impossible que les intrigues dont frà Paolo fut alors le témoin, parfois la victime, lui aient inspiré pour la Curie et tout le personnel qui gravite autour d'elle une extraordinaire méfiance. Rentré à Venise en 1588, il aurait été l'objet, à plusieurs reprises, de propositions pour l'épiscopat, qui n'eurent pas de suite. Dès ce moment la Curie le suspectait à cause de ses relations trop suivies avec des personnages haut placés dans le protestantisme; sa correspondance était surveillée, ses démarches épiées, ses propos relevés. A diverses reprises il dut répondre devant l'Inquisition de certaines phrases qui lui avaient échappé. Tout cela n'était pas de nature à augmenter sa dévotion à l'endroit de l'administration centrale de l'Église.

La lutte qui éclate en 1606 entre la République de Venise et le pape Paul V (voir PAUL V, t. XII, col. 28-31) allait donner à frà Paolo l'occasion de faire éclater ses sentiments antiromains. Consulteur officiel et largement appointé de la Sérénissime, c'est lui qui est le principal inspirateur des mesures violentes prises par la République pour mettre en échec l'autorité pontificale; il multiplie à ce moment les œuvres littéraires qui sont presque des pamphlets. Condamné par l'Inquisition romaine, mandé à Rome par décret du 30 octobre 1606, il refuse d'obtempérer et continue à Venise son rôle de consulteur. Excommunié, il ne tient pas plus compte de la sentence que l'on ne respecte à Venise l'interdit général lancé par le pape. Quand, au printemps de 1607, la médiation du roi de France Henri IV, prépare la réconciliation entre la Curie et la Sérénissime, frà Paolo se garde de favoriser les procédures pacifiques. Aussi, quand la paix est rétablie (avril 1607), de violentes rancunes s'amassent contre lui dans certains milieux fanatisés. Le 6 octobre 1607, frà Paolo est victime d'une tentative d'assassinat dont l'auteur principal pourrait bien avoir cherché ses inspirations dans les États de l'Église. En tout état de cause, il y trouva un refuge et c'est bien tardivement — trop tardivement, estimèrent les contemporains — que la justice pontificale mit la main sur lui. En donnant à frà Paolo une sorte d'auréole de martyr, ce crime avorté devait encore contribuer à grandir le rôle de Sarpi à Venise. Dans les quinze années qui suivent, il reste le conseiller officiel de la République, son canoniste, son théologien. Et quand il meurt, le 15 janvier 1623, ses funérailles sont un triomphe. C'est le grand patriote vénitien que l'on veut honorer en lui; on décide qu'un monument lui sera élevé, commémorant les services rendus; c'est seulement en 1892 que ce décret a été définitivement mis à exécution; l'érection de cette statue fut d'ailleurs l'occasion de manifestations anticléricales ou, si l'on veut, antiromaines, qui n'avaient rien d'étonnant à ce moment.

II. ŒUVRES. — Ce qui est imprimé de l'œuvre littéraire de Paolo Sarpi, se trouve rassemblé en 6 petits

volumes parus à Venise de 1677 à 1687; une édition plus considérable a été faite à Helmstadt (en réalité Vérone), 8 vol. in-4°, 1761 sq., qui comprend l'histoire du concile de Trente laquelle ne figure pas dans la première.

La plupart des pièces de l'édition de Venise se rapportent à la lutte entre Paul V et la Sérénissime. Il faudrait mettre en tête un petit écrit italien, intitulé *Consolation de l'esprit pour tranquilliser les consciences de ceux qui vivent bien contre les frayeurs de l'interdit publié par Paul V*, il ne fut édité qu'en 1721 sous le titre *Droits des souverains défendus contre les excommunications*, La Haye, 1721. Peu après, à l'usage du grand public, frà Paolo publie le texte latin et la traduction italienne d'un petit traité de Gerson sur la valeur des excommunications : *Trattato e risolutione sopra la validità delle scommuniche di Gio. Gersone... tradotto della lingua latina nella volgare* (*Opere*, Venise, t. II). Le cardinal Bellarmin ayant répondu à ce petit écrit, frà Paolo riposte par une *Apologia per l'oppositioni fatte dal Ill. e Rev. signor card. Bellarmino alli Trattati e risolutioni di Gio. Gersone (ibid.)*. Suivirent bientôt des *Consideratione sopra le censure della Santità di papa Paolo V contra la serenissima Republica di Venetia (ibid)*. Très peu après un certain nombre de théologiens vénitiens, parmi lesquels frà Paolo et son ami le frère Fulgence, font paraître un *Trattato dell'interdetto della Santità di papa Paolo V* (*Opere*, t. I); c'est l'occasion pour Bellarmin de lancer une *Risposta al trattato de i sette theologi di Venetia... e alle oppositioni di frà Paolo servita contra la prima scrittura dell' istesso cardinale*. En même temps, l'Inquisition romaine instrumente contre les révoltés; sont nommément désignés Jean Marsille, Paul de Venise (Sarpi) et frère Fulgence, qui sont cités à comparoir; ils répliquent par : *Theologorum Venetorum Joan. Marsilii, Pauli Veneti, fr. Fulgentii responsio*, où ils donnent les raisons de droit et de fait pour lesquelles ils ne se rendront pas à la citation (*Opere*, t. I).

Peu après cette réponse qui est du 25 novembre 1606, frà Paolo se met à la rédaction d'un long mémoire sur le différend : *Historia particolare delle cose passate trà il sommo pontefice Paolo V e la Serenissima republica di Venetia*, en sept livres (*Opere*, t. IV), ce mémoire ne paraîtra qu'en 1624, à Mirandola. Le calme revenu, frà Paolo, sans plus s'occuper directement du différend entre le pape et Venise, étudie des questions voisines : *Trattato delle materie beneficiarie* (*Opere*, t. III), dont le dessein est de montrer par quels moyens l'Église est devenue maîtresse de si grands revenus et les abus qui se sont introduits dans la disposition qu'on en fait; *Historia dell'origine, forma, leggi ed uso dell'Uffizio dell'Inquizitione nella città e dominio di Venetia*, paru à Serravello, 1638 (*Opere*, t. III), où est mis en évidence le caractère très spécial de l'Inquisition vénitienne qui est une institution non de l'Église, mais de l'État; *De jure azylorum*, paru à Venise, 1677 (*Opere*, t. III), pour remédier aux abus que l'on fait du droit d'asile. On peut à peine donner le nom de traité à un mince opuscule : *Opinione del P. Paolo, servita, consultor di Stato, come debba governarsi internamente ed esternamente la Serenissima republica di Venetia per havere il perpetuo dominio* (*Opere*, t. VI). L'*Historia degli Uscochi* (les Uscochi sont des pirates qui, de la côte dalmate, infestaient l'Adriatique) avait été écrite par Minucio Minuci, archevêque de Zara jusqu'à l'année 1602. Frà Paolo la continua jusqu'en 1616 (*Opere*, t. V).

La correspondance de frà Paolo dépasse de beaucoup en importance tous les opuscules précédents; elle n'a malheureusement été rassemblée que de manière fragmentaire et successive, sans les garanties suffisantes d'authenticité. Une première édition parut à Genève, 1673 : *Lettere italiane di frà P. Sarpi*, reproduite telle quelle au t. VI des *Opere* de Helmstadt; le XIX[e] siècle a apporté quelques contributions nouvelles : A. Bianchi-Giovini donne un recueil de *Scelte lettere*, Capologo, 1839; F.-L. Polidori, *Lettere di P. Paolo Sarpi raccolte ed annotate*, 2 vol., Florence, 1863; un recueil anonyme paraît à Lugano en 1848 : *Scelte lettere inedite di F. Paolo Sarpi*, 24 lettres à Foscarini et à Rossi; Castellani donne *Lettere inedite di F. Paolo Sarpi a S. Contarini*, Venise, 1892; K. Benrath, *Neue Briefe von Paolo Sarpi (1608-1616)*, Leipzig, 1909. On a publié aussi quelques-unes des consultations du servite : Cecchetti, *Consulte di F. Paolo Sarpi*, dans *Ateneo Veneto*, mars-avril 1887; Aless. Pascolato, dans *Frà Paolo Sarpi*, Milan, 1893, appendice. Il y aurait aussi à glaner dans F. Griselini, *Memorie anedote spettanti alla vita ed agli studi del sommo filosofo e giureconsulto F. Paolo, servita*, 2[e] édit., Lausanne, 1760.

III. Histoire du concile de Trente. — Toutes les œuvres précédentes pâlissent devant le travail de Sarpi qui lui a valu les enthousiastes applaudissements de certains, les dénigrements, les attaques, les malédictions même des autres, son *Histoire du concile de Trente*.

Pour l'intelligence même de l'œuvre, il est bon de connaître les circonstances de sa publication. Elle paraît pour la première fois à Londres, 1619, par les soins de Marc-Antoine de Dominis, l'archevêque de Spalato passé au protestantisme. Voir ici, t. IV, col. 1668 sq. Elle s'intitule *Istoria del concilio Tridentino, nella quale si scoprono tutti gli artifici della Corte di Roma per impedire che nè la verità dei dogmi si palesasse, nè la riforma del papato o della Chiesa se tratasse, di Pietro Soave Polano* (ce nom étant l'anagramme de frà Paolo Sarpi), elle est précédée d'une dédicace au roi d'Angleterre, Jacques I[er], où se répètent les mêmes idées qui s'affichent dans le titre. L'année suivante en paraît une traduction latine par Adam Newton, à Londres encore (*Augustæ Trinobantum*); à la place du titre développé de l'édition italienne, se lit une épigraphe de Sénèque sur les divers facteurs qui s'opposent à la manifestation de la vérité. La même année 1620, traduction allemande, à Francfort-sur-le-Mein, qui amplifie encore le titre italien : *Ausführliche Histori des Concilii zu Trient, darin alle Räncke und Practicken entdeckt werden, mit welchen der Bapst und der römische Hof den Keyser und die Stände des Reiches wegen des begerten Concilii eine lange Zeit geäfft, darnach dasselbige dahin gerichtet dass weder die Wahrheit der Lehr an den Tag käme noch von der Reformation des Bapsthumbs und der Kirchen gehandelt wurde* (où sont découverts tous les artifices et les manigances à l'aide desquels le pape et la Curie ont longtemps berné l'empereur et les États du Reich avec leur concile, puis se sont arrangés pour que la vérité de la doctrine ne pût venir au jour, ni que l'on y traitât de la réforme de la papauté et des Églises); suit la préface à Jacques I[er], traduite de l'italien. C'est sous ces auspices que fit son entrée dans le monde l'*Histoire* rédigée par frà Paolo, il est aisé de comprendre les sentiments dans lesquels elle fut reçue : enthousiasme des protestants, légitime indignation des catholiques.

En réalité, de Dominis l'avait publiée sans l'aveu de l'auteur, qui simplement lui avait laissé prendre copie de son manuscrit. Le titre si fâcheux et la dédicace étaient de l'invention même de l'archevêque. On ne saurait dire pourtant qu'en dehors de cela il ait considérablement altéré le texte même de P. Sarpi; une comparaison faite entre l'édition de Londres de 1619 et le manuscrit de Sarpi, encore conservé à la biblio-

thèque Saint-Marc, permet de voir que les divergences assez nombreuses ne tirent pas à conséquence. Il n'empêche que le plus urgent serait aujourd'hui de publier le texte même du manuscrit. Car l'on ne peut guère se fier à l'édition (s. l., très probablement Genève) de 1629, qui porte comme titre : *Historia del concilio Tridentino di Pietro Soave Polano, seconda editione riueduta e corretta dall'autore.*

L'édition la plus maniable est à l'heure présente la traduction française qu'a donnée Le Courayer (voir ici t. IX, col. 112 sq.) avec des notes critiques, historiques et théologiques, 2 vol. in-4°, Amsterdam, 1736; avant cette traduction française il en avait paru une autre, Amsterdam, 1686, par Amelot de La Houssaye, ci-devant secrétaire de l'ambassade de France à Venise. La plus récente édition italienne est celle de Bari, 1935.

Quoi qu'il en soit des conditions dans lesquelles l'ouvrage vit le jour et du pseudonyme qui le couvrit d'abord, mais qui fut bientôt percé, il est incontestable que frà Paolo y avait travaillé avec application et rassemblé de longue date les matériaux nécessaires à une œuvre de cette envergure. N'ayant point accès aux archives pontificales qui contenaient les procès-verbaux authentiques, il n'avait pas laissé néanmoins de découvrir, soit dans les archives mêmes de Venise, soit en divers milieux romains ou italiens des documents de première importance. Il sut en disposer avec beaucoup d'intelligence et de maîtrise de son sujet et l'on est vraiment surpris, étant donné le caractère de son information, qu'il soit arrivé à présenter un tableau d'ensemble de la marche générale du concile qui ne s'écarte pas très sensiblement de ce que permet d'écrire aujourd'hui la documentation de première main dont on peut faire état. Quand Pallavicino, en 1656 et 1657, publiera son *Istoria del concilio di Trento*, dans le dessein, affiché au titre même, de réfuter Pietro Soave Polano, il ne pourra découvrir dans l'ensemble de l'œuvre que des inexactitudes de détail et dont plusieurs même ne sont pas démontrées, il s'en faut.

A l'heure présente la question qui se pose c'est tout simplement de savoir si frà Paolo a disposé de sources qui n'existeraient plus aujourd'hui. Theiner et le P. Merkle le croyaient encore; le nouvel éditeur du *Concilium Tridentinum*, St. Ehses, s'est élevé là-contre avec une violence qui nous paraît dissimuler mal la faiblesse de son argumentation. Cf. St. Ehses, *Hat P. Sarpi für seine Geschichte... aus Quellen geschöpft die jetz nicht mehr fliessen?* dans *Historisches Jahrbuch*, t. XXVI, 1905, p. 299-313, et *Nochmals P. Sarpi als Geschichtsquelle, ibid.*, t. XXVII, 1906, p. 67-74. Encore, ce que le jésuite reproche au servite, c'est bien moins d'avoir inventé de toutes pièces tel rapport de congrégation, tel mémoire d'un ambassadeur que d'avoir agi à la manière des historiens antiques qui mettaient dans la bouche d'un personnage tel discours qu'il était vraisemblable qu'il eût tenu en telle circonstance déterminée. Nous sommes très loin des mensonges consciemment perpétrés que certains apologistes reprochaient jadis à Sarpi, sans s'être préoccupés, très souvent, d'y aller voir.

Ce qui, par contre, doit être sans conteste reproché à l'auteur de l'*Histoire du concile de Trente*, c'est à coup sûr son mauvais esprit. Encore que la phrase liminaire de Marc-Antoine de Dominis n'exprime pas toute l'intention du livre de Sarpi, elle ne laisse pas de manifester un des sentiments, obscurs ou conscients, qui animent le servite. L'histoire d'un concile ne peut incontestablement être édifiante de bout en bout. Un concile est composé d'hommes, ayant leurs opinions, leurs préventions, leurs passions. Assemblées pour l'ordinaire en des temps troublés, ces réunions reflètent toutes les agitations de l'époque. Pour ceux qui les convoquent et en dirigent les travaux, elles comportent une part d'aléa considérable; elles excitent les sympathies ou les résistances des tiers. Si cela est vrai d'assemblées telles que celles d'Éphèse ou de Chalcédoine, terminées en quelques semaines, que faut-il dire du concile de Trente qui, avec des interruptions, se prolonge pendant plus de dix-huit ans, qui, à de certains moments, paraît devoir avorter, puis se ranime, s'éteint à nouveau, pour finir avec une précipitation qui laisse en suspens une foule de questions. On se demande avec quelque inquiétude comment Pallavicino a réussi à faire de ce long drame avec toutes ses péripéties le triomphe d'une volonté unique, celle de la papauté, allant d'une manière continue vers le but qu'elle s'était d'abord proposée. Les politiques pontificales ne peuvent être continues, il serait miraculeux qu'elles l'aient été ici, étant donnés tous les intérêts mis en jeu. Mais, si Pallavicino s'est inscrit en trop vive réaction contre la tendance de Sarpi, il n'en reste pas moins que ce dernier a manqué d'objectivité dans sa présentation générale, non peut-être des événements, mais des ressorts qui faisaient agir les principaux personnages du drame. Loin d'avoir été une conjuration contre la réforme de l'Église dans son chef et ses membres, l'assemblée tridentine a posé les fondements de l'œuvre considérable qui s'effectuera dans ce sens au siècle suivant. Si elle a été obligée de définir au point de vue dogmatique nombre de points sur lequels avait existé jusque là dans l'Église une certaine liberté, c'est que les brutales négations du protestantisme avaient contraint les défenseurs de la foi à mettre en sûreté des affirmations considérées comme traditionnelles. C'est aux réformateurs qu'il faut s'en prendre, si la dogmatique post-tridentine se hérisse de tant d'anathèmes que le passé chrétien n'avait pas connus. Encore est-ce moins à ceci qu'en veut frà Paolo qu'aux intrigues et aux cabales par lesquelles la papauté se serait opposée à l'esprit de réforme. C'est moins le procès du concile qu'il fait, que celui de la papauté qui en a pris la direction exclusive, qui, par ses légats et par ses théologiens, a imposé toutes ses vues, qui n'a laissé à l'assemblée qu'une liberté singulièrement amoindrie. Qu'il n'y ait du vrai dans quelques-unes de ses remarques, c'est ce que nul historien digne de ce nom ne s'aventurera à contester, mais ce qui décourage et rebute le lecteur, c'est un parti pris de dénigrement systématique, qui, sans avoir l'air d'y toucher — car le ton reste généralement modéré — condamne toutes les initiatives de la Curie pontificale, celles-là même qui sont le mieux marquées au coin de la prudence, de la sagesse, de l'opportunité.

Au fond, de quel esprit était Sarpi? Était-il, comme beaucoup le prétendent, passé de cœur au protestantisme, se refusant à faire le pas décisif que d'autres faisaient à son époque, pour des raisons soit de commodité personnelle, soit de machiavélisme plus ou moins conscient? Beaucoup l'ont prétendu, catholiques et protestants, et il faut dire que, si l'on était plus sûr de l'authenticité de toute la correspondance publiée, il faudrait leur donner raison. Telles qu'elles sont éditées en effet, nombre de lettres montrent que l'esprit de frà Paolo penchait vers le protestantisme. Voir Busnelli, *Lettere di fra P. Sarpi ai protestanti*, Bari, 1931. Elles iraient même à faire conclure que, s'il restait dans l'Église, c'était pour mieux travailler, sous « le masque » qu'il continuait de porter, au triomphe d'idées qui n'étaient pas celles du catholicisme. Voir à ce point de vue les appréciations concordantes de la *Realencyclopädie* protestante et du *Kirchenlexikon* catholique. Tout cela est vrai. Ne conviendrait-il pas cependant de faire remarquer que

le protestantisme avec lequel sympathisait Sarpi était moins peut-être le protestantisme post-tridentin, décidément arrêté dans ses formules, que le réformisme qui, au début du XVIe siècle, groupait des hommes comme Érasme, comme Lefèvre d'Étaples et tant d'autres? C'est peut-être Le Courayeur, parce qu'il était du même esprit que Sarpi, qui a le mieux compris l'état d'âme du servite : « Il était catholique en gros, écrit-il, et quelquefois protestant en détail, mais on ne peut désavouer que sur plusieurs points, il ne fût fort favorable au protestantisme. » Ce n'était peut-être pas le meilleur moyen, au moment de la réaction qui suivit le concile de Trente, de comprendre soi-même et de faire comprendre aux autres ce qu'avait été la grande assemblée qui marque si nettement un point singulier dans la courbe générale de l'histoire du christianisme.

Il y a une vie de frà Paolo, rédigée par son ami et confrère le frère Fulgence Micanzio; elle a été imprimée en tête de l'édition des *Opere* de Venise: *Vita del Padre Paolo dell' ordine de' servi e theologo della serenissima Republica di Venetia*, dans *Opere*, t. I, p. 1-326; c'est d'elle que s'est très largement inspiré Le Courayeur en tête de sa traduction de l'*Histoire du concile*. Elle devrait être complétée et rectifiée sur bien des points par la *Correspondance* dont nous avons dit l'essentiel dans le texte. C'est ce qu'a essayé de faire, mais avec un parti pris de dénigrement systématique, un anonyme se cachant sous le nom de Mgr Fontanini (archevêque titulaire d'Ancyre, † 1736), *Storia arcana della vita di F. Paolo Sarpi*, Venise, 1803 (sur les conditions de la publication de cet ouvrage, voir Stefani. *Sul vero autore della Storia arcana... attribuita a Mgr Fontanini*, Venise, 1892). Plus sereine est l'œuvre de A. Bianchigiovini, *Biografia di frà Paolo Sarpi*, Bruxelles, 1836 et de Balan, *Frà Paolo Sarpi*, 1887. L'érection en 1892 du monument de Sarpi à Venise a valu à la mémoire du servite un regain d'attention et diverses publications; signalons entre autres : Al. Pascolato, *Frà Paolo Sarpi*, Milan, 1893, où l'on trouvera une abondante bibliographie; Rev. Alex. Robertson, *Frà Paolo Sarpi, the greatest of the Venetians*, Londres, s. d. (1894), éloge dithyrambique du servite, et manifeste du plus violent antipapisme.

La question de la valeur respective de Sarpi et de Pallavicini comme historiens du concile de Trente a été jadis étudiée par Brischar, *Beurtheilung der Kontroversen Sarpis und Pallavicinis*, Tubingue, 1844; elle vaudrait d'être reprise avec sérénité, depuis que les actes authentiques de Trente sont accessibles.

Trois bonnes notices dans le *Kirchenlexicon* (Zeck), t. XVIII, col. 1720 sq.; dans la *Protest. Realencyclopädie* (P. Tschackert), t. XVII, col. 486 sq.; et dans l'*Enciclopedia italiana*, t. XXX, 1936.

É. AMANN.

SARTOLO Bernard, jésuite espagnol. Né à Tudela en Navarre, plus probablement le 18 octobre 1653, reçu dans la Compagnie le 1er janvier 1668, il professa la philosophie et, pendant seize ans, la théologie à Salamanque et à Valladolid; il mourut à Tudela le 4 septembre 1700.

On a du P. Sartolo diverses publications oratoires et biographiques, en particulier une vie de Suarez, *El eximio doctor y venerable Padre Franc. Suarez... en la fiel imagen de sus heroicas virtudes*, Salamanque, 1693, 480 p., ainsi qu'un traité *De scientia Dei*, paru dans un recueil théologique du P. Bonaventure Bada. Sommervogel, t. VI, col. 1368, n. 1. Plusieurs autres traités sont restés inédits. Sommervogel, t. VII, col. 653.

Surtout on lui attribue un ouvrage présentant un réel intérêt pour l'histoire du probabilisme : *Lydius lapis recentis antiprobabilismi seu dissertatio theologica contra nuperos ejus propugnatores...*, Salamanque, 1697, [46]-258 p. Le livre fut publié sous le nom du docteur *D. Francisco de Perea, Granatensis* (François-Eustache de Perea y Porrès, qui devint évêque de Placencia, puis archevêque de Grenade et mourut en 1733). D'après Döllinger-Reusch, *Moralstreitigkeiten*, t. I, p. 245, citant le témoignage du jésuite Gravida, ami de Sartolo, il aurait été écrit par le P. Sartolo, professeur à Valladolid. Sommervogel et Hurter tiennent cette attribution comme très vraisemblable; Astrain (t. VI, p. 359) la donne comme certaine.

L'ouvrage était précédé d'une longue censure (25 pages) d'un Père mercédaire, Francisco Solis, professeur de théologie morale à l'université de Salamanque. Solis, avant de donner son approbation chaleureuse au travail de l'auteur, s'élevait contre les efforts antiprobabilistes du P. Thyrse Gonzalez et du cardinal Aguirre et s'étonnait que, l'ensemble des professeurs de Salamanque ayant été longtemps probabilistes, on pût admettre qu'ils aient erré.

Quant à l'auteur de la *Pierre de touche*, il cite dans son introduction ces novateurs qu'il veut combattre : d'abord et surtout le général des jésuites, Thyrse Gonzalez, dont l'ouvrage *Fundamentum theologiæ moralis*, écrit depuis 1671, venait d'être publié à Rome en 1694, cf. ici, t. VI, col. 1493 sq., puis le juriste Prosper Fagnano, le dominicain Gonet, professeur à l'université de Bordeaux, le minime François Palanco, professeur *primarius* au collège de son ordre à Salamanque, le jésuite Thomas Muniessa, provincial d'Aragon et vigoureux zélateur des doctrines de son P. général (cf. Astrain, t. VI, p. 359). L'exposé en 36 sections comprenait une *disputatio... de usu licito opinionis probabilis* et une suite d'*animadversiones* particulières contre chacun des adversaires. Il se terminait par une *admonestatio ex divo Bernardo, sermone III de resurrectione*, où était dénoncée la *lepra proprii consilii*.

Parmi les arguments et les critiques qui se succèdent non sans quelque désordre, nous ne relèverons que ceci : comment une doctrine, qui ferait courir tant de dangers à la morale chrétienne, a-t-elle pu être adoptée si unanimement et si longtemps dans l'Église? Thyrse Gonzalez, au lieu de vouloir imposer son opinion personnelle à sa Compagnie, devrait professer celle que tient le corps entier de celle-ci... L'antiprobabilisme vient des jansénistes et des lovanistes; saint Thomas, saint Antonin de Florence et même des Pères de l'Église comme saint Jérôme ou un auteur païen comme Pline le Jeune ont été ouvertement probabilistes; Suarez, que Thyrse Gonzalez s'efforce de tirer au probabiliorisme, a été toujours et nettement probabiliste; c'est avec émotion que l'auteur prétend le venger et lui rend hommage. L'usage de la probabilité sérieuse répond à la prudence; il est légitime même en matière de justice, de contrat, de foi...; seul, il permet d'administrer aisément le sacrement de pénitence : comment en dehors de lui, le P. Gonzalez aurait-il pu entendre ces nombreuses confessions générales dont il se fait justement honneur dans son apostolat ancien?... Le livre est écrit avec chaleur et parfois avec une réelle finesse d'analyse, mais il eût été autrement solide, croyons-nous, si, au lieu de tenter une justification du probabilisme par son usage dans des matières où il est particulièrement mal à l'aise (justice, contrat, foi, pratique médicale, etc.), les limites du système avaient été plus nettement et plus systématiquement marquées.

Le *Lydius lapis* fut attaqué à son tour par le jésuite Ehrentreich : *Reprobatio Lydii lapidis*, etc., Rome, 1699; cf. Sommervogel, t. III, col. 351, n. 2. Dans sa *Regula honestatis moralis* (1702), le P. Ignace Camargo le combattit aussi avec insistance; cf. Astrain, t. VI, p. 360. Thyrse Gonzalez soupçonna-t-il ou même connut-il, au moins après la mort du P. Sartolo, que l'œuvre avait été écrite par un de ses sujets? Döllinger-Reusch *(loc. cit.)* le pensent, d'après une lettre écrite en 1702 par le P. général et qu'a publiée Concina, *Difeza della Comp. di Gesù*, I, 29. En tout cas l'œuvre,

venant en Espagne après les critiques faites en Italie vers 1703 par le P. Paul Segneri et en Allemagne par le P. Rassler contribue à manifester combien était profonde et étendue dans la Compagnie la résistance aux vues, bien intentionnées du reste, mais jugées trop rigoristes et insuffisamment fondées de son chef.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 652-653; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., col. 955; Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten...*, t. I, 1889, p. 215; Astrain, *Hist. de la Comp. de Jesús en la assistencia de España*, t. VI, 1920, p. 359-360.

R. Brouillard.

SARZANA (François-Marie de), frère mineur capucin italien (XVIe-XVIIe siècles). Natif de Sarzana (prov. de la Spezia), il appartint à la province de Gênes et composa quelques traités inédits sur la *Pars Ia* de la *Somme théologique* de saint Thomas, à savoir *De Deo uno et trino*, *De divina prædestinatione*, *De angelis*, rédigés à Milan, en 1615, et conservés dans le ms. *XXVII. B. 32*, in-8°, plus de 700 fol., à la bibliothèque municipale de Sarzana. Il est aussi l'auteur d'un *Tractatus de incarnatione*, composé à Milan, en 1614, et contenu dans le ms. *XXVII. A. 2*, in-8°, plus de 600 fol., de la même bibliothèque.

Fr. Z. Molfino, O. M. Cap., *Cappuccini genovesi*, t. I, *Note biografiche*, Gênes, 1912, p. 42.

A. Teetaert.

SARZIANO (Albert de) (1385-1450), frère mineur italien de l'Observance, l'un des principaux agents de l'union opérée au concile de Florence entre les Orientaux, principalement les coptes d'Égypte et les jacobites d'Abyssinie, et l'Église romaine et, avec les saints Bernardin de Sienne, Jacques de La Marche et Jean de Capistran, un des promoteurs les plus ardents et les plus célèbres de la réforme de l'Observance dans l'ordre des mineurs. Originaire de Sarziano (prov. de Sienne), dans le diocèse de Chiusi (Toscane), où il naquit en 1385 d'une famille du nom de Berdini ou de Bardini, il reçut sa première éducation chez les conventuels. Il acquit, sous la conduite du célèbre humaniste Guarin de Vérone, une connaissance approfondie du latin et du grec, qui lui sera d'une grande utilité dans les importantes missions que plus tard il aura à remplir. Il revêtit l'habit franciscain chez les conventuels de Sarziano, puis passa, en 1415, à la réforme des observantins, dans laquelle il fut reçu par saint Bernardin de Sienne. Venu à Vérone, en 1422, le P. Albert, après un sermon de saint Bernardin de Sienne à Trévise, en 1423, rompit avec les études pour s'adonner entièrement à la prédication et à l'évangélisation du peuple italien. De 1424 à 1430, il répandit la parole de Dieu dans toute la Toscane et, en 1431, il fut mis par le chapitre général des observants, célébré à Bologne, à la disposition du pape Eugène IV, qui avait demandé qu'on lui réservât six religieux pour qu'il pût en disposer à sa volonté. On le rencontre dans la suite prêchant à Naples et à Bologne, en 1433, et en Lombardie, en 1434.

Eugène IV, qui dès le début de son règne rêvait de ramener les Grecs à l'Église romaine, confia, en 1435, une mission en Orient à quelques franciscains, parmi lesquels Albert de Sarziano. En septembre 1435, celui-ci quitta Venise avec Barthélemy de Giano pour gagner Constantinople. Il devait faire en sorte que l'empereur, le patriarche et la délégation de l'Église grecque se rendissent au concile de Ferrare et non à celui de Bâle, où, malgré le transfert fait par le pape à Ferrare, continuait à siéger une partie des prélats, opposés à la translation, qui avaient également envoyé leurs délégués à Constantinople. Toutefois le séjour d'Albert à Constantinople fut de courte durée, puisque dès le 13 mars 1436 il envoyait une lettre de Jérusalem à Eugène IV. Il resta un an en Terre sainte et, le 9 juillet 1437, il se rendit à Rhodes. Le 21 août de cette même année il arrivait à Venise. Il gagna ensuite Bologne, où il resta jusqu'à l'ouverture du concile de Ferrare. Il assista dans cette dernière ville à l'arrivée de l'empereur, du patriarche et de leur suite, respectivement le 28 février et le 4 mars 1438. L'union entre les Églises grecque et latine fut solennellement conclue le 6 juillet 1439 à Florence, où le concile avait été transporté par le souverain pontife le 16 janvier 1439.

Ce premier succès stimula le pape à travailler aussi au retour à l'Église catholique des Arméniens, des Éthiopiens, des Coptes d'Égypte, des Chaldéens, des Mésopotamiens et des Maronites. Il envoya Albert de Sarziano comme légat auprès des Coptes d'Éthiopie et d'Égypte, lui donna à cet effet d'amples pouvoirs et lui remit des lettres, datées de Florence le 28 août 1439, pour l'empereur d'Éthiopie, Zar'a Yâ'eqob, le mahmer (supérieur) du couvent éthiopien de Jérusalem, Nicodème, et les deux patriarches d'Égypte, le grec du nom de Philothée, et le copte du nom de Jean. Il le chargea aussi d'un message pour les Coptes et leurs prélats. Albert s'embarqua avec sa suite à Venise au début de 1440 et de Rhodes il gagna Jérusalem par Damiette. Il y remit les lettres pontificales au mahmer Nicomède et annonça aux Coptes l'union récente effectuée entre les Églises grecque et latine. Il réussit à gagner le mahmer à la cause de l'union entre les Éthiopiens et l'Église catholique. Ayant reçu de ce dignitaire la promesse qu'il enverrait des délégués au concile de Florence pour opérer cette union, Albert se rendit en Égypte.

Il s'arrêta d'abord à Alexandrie, où résidait le patriarche grec Philothée, à qui il remit les lettres pontificales qui lui annonçaient le retour de l'Église grecque à l'Église latine. Dans sa réponse au pape, le patriarche exprima sa joie de l'heureuse issue du concile et dit avoir reçu de l'empereur de Constantinople une copie de la bulle d'union, exactement conforme à celle apportée par le P. Albert. Après avoir reçu ce document, il fit aussitôt insérer dans la liturgie le nom du pape, qui devait être lu à l'avenir à la messe avant celui des autres patriarches. D'Alexandrie, Albert se rendit au Caire, où résidait Jean, le patriarche des Coptes d'Égypte et le sultan, auquel il devait demander vainement un sauf-conduit pour l'Éthiopie. Albert remit les lettres et les présents d'Eugène IV au patriarche Jean, qui fit traduire la lettre en langue syriaque et en fit donner lecture au clergé et au peuple dans l'église de Sainte-Marie à Zoïle. Albert ne pouvant se rendre en Éthiopie, resta en Égypte, où il évangélisa le peuple et eut des disputes avec les docteurs de la loi. Il y déploya tant de zèle que le peuple indigné se souleva contre lui. Condamné à mort, il n'échappa que grâce aux présents offerts par les chrétiens au sultan. Le patriarche Jean ayant délégué André, l'abbé du monastère de Saint-Antoine, pour les pourparlers au sujet du projet d'union, Albert finit par gagner complètement l'un et l'autre pour le retour des Coptes à l'Église romaine. Il faut toutefois reléguer parmi les fables le récit fait par quelques historiens, d'après lesquels Albert, après avoir terminé sa mission en Égypte, aurait tenté de gagner l'Éthiopie par Constantinople, la Crimée et la Perse. En fait il resta en Égypte de juillet 1440 à la mi-septembre de la même année. Il partit alors avec la délégation du patriarche Jean, qui avait à sa tête l'abbé André, représentant du patriarche.

D'Égypte, le P. Albert avec la mission copte se dirigea vers Chypre et de là vers Rhodes, où il devait attendre la légation du mahmer de Jérusalem, qui n'arriva au plus tôt que vers la fin d'octobre. De Rhodes, Albert envoya quelques franciscains, avec à leur tête Thomas de Florence, en Éthiopie. Le

mahmer Nicodème avait également donné au diacre Pierre, chef de sa délégation, une lettre pour le pape, datée du 14 octobre 1440. Mais, n'étant pas officiellement autorisé par l'empereur à travailler à l'union, il déclarait que la délégation éthiopienne n'avait aucun mandat officiel pour opérer le retour des jacobites à l'Église romaine. Débarqués à Ancône en 1441, Albert et la double légation copte d'Égypte et de Jérusalem se rendirent aussitôt à Florence, où le concile était réuni. Eugène IV envoya à leur rencontre une brillante escorte et donna ordre à toutes les villes où ils passeraient de leur faire une magnifique réception. Arrivés à Florence vers la fin du mois d'août de 1441, le moine André lut, le 31, dans une séance solennelle présidée par le pape, les lettres de soumission de son patriarche et, le surlendemain, 2 septembre 1441, le diacre Pierre, l'envoyé de Jérusalem, tint également une allocution au pape et au concile. Dans la session générale du concile de Florence, le 4 février 1442, l'union fut enfin conclue avec les jacobites, en l'église de Santa-Maria-Novella. Il est toutefois à noter que de fait l'union ne fut opérée qu'avec les jacobites d'Égypte et nullement avec ceux d'Éthiopie, puisque la délégation de Jérusalem n'avait aucune mission officielle, comme le montre Th. Somigli, O.F.M., *Etiopia francescana nei documenti dei secoli XVII e XVIII*, t. I, 1re part., 1633-1643, *introduzione*, dans *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa*, IIIe sér., t. I, 1re part., Quaracchi, 1928, p. LIV-LX.

Retourné dans sa province, le P. Albert n'y resta pas longtemps. Il fut élu, en effet, à l'unanimité, en juin 1442, ministre de la province de Padoue à la place du provincial décédé. Voir Augustin de Stroncone, *L'Umbria serafica*, dans *Miscellanea franc.*, t. IV, 1889, p. 185. Comme en cette même année saint Bernardin de Sienne se démit de la charge de commissaire général des observants cismontains, Albert de Sarziano fut nommé à sa place. Enfin, toujours cette même année, comme le ministre général Guillaume de Casale était mort le 2 février 1442, Eugène IV éleva le P. Albert à la dignité de vicaire général de tout l'ordre le 18 juillet 1442, espérant ainsi obtenir l'union de l'ordre entier des franciscains, parce que le P. Albert était aimé et des frères de la communauté et des frères de l'Observance. Son gouvernement toutefois ne dura que dix mois. Le chapitre général célébré à Padoue en 1443, auquel au moins deux mille frères tant observants que conventuels prirent part, fut présidé par Albert de Sarziano, que le pape avait désigné comme candidat au généralat. Les conventuels s'y opposèrent toutefois de toutes leurs forces, de sorte que saint Bernardin de Sienne, voulant apaiser les esprits, aurait dissuadé les observants de voter pour Albert. Aussi Antoine Rusconi de Côme fut-il élu général. Sur les prières d'Albert de Sarziano le pape confirma cette élection et lui promit également d'intervenir pour libérer les franciscains envoyés en Abyssinie et devenus prisonniers des musulmans.

Le P. Albert, ayant repris sa vie de missionnaire, parcourut en prêchant l'Émilie, la Vénétie, la Lombardie et y fonda des hôpitaux et des maisons de refuge pour les vieillards et les enfants. Au chapitre général de Montpellier, en 1446, le pape le désigna avec Jacques de Primadizzi et les saints Jean de Capistran et Jacques de La Marche, pour prêcher la croisade contre les Turcs. La même année il pacifia la cité de Brescia en proie à la guerre civile et y fonda un couvent de clarisses. Le 18 mai 1449, il assista au chapitre général des observants au couvent de Mugello, près de Florence et, le 15 août 1450, il mourut saintement au couvent de Saint-Ange à Milan, opérant des miracles après comme avant sa mort. Avec saint Bernardin de Sienne, saint Jacques de La Marche, saint Jean de Capistran. Albert de Sarziano forma ce qu'on appelle « les quatre colonnes de l'Observance ».

Malgré ses nombreuses occupations de tous genres, Albert trouva encore le temps d'écrire quelques traités comme *Tractatus de pœnitentia*, composé en 1433, qui débute : *A plerisque et multis in locis;* — *Tractatus de eucharistiæ sacramento*, rédigé en 1422, qui commence *Credo vos patres carissimi*, etc., et de nombreuses lettres, dont certaines constituent de véritables opuscules, comme par exemple les deux lettres, qu'il écrivit en 1430 à Poggio Bracciolini et Nicolas Niccoli, sous le titre *Apologeticum pro fr. observantibus*, pour défendre la réforme de l'Observance contre les attaques de ces deux personnages; une lettre envoyée, en 1445, à Thomas Bibbio, intitulée : *De conditione amicitiæ et de malitia invidentiæ;* trois lettres, destinées à François Marescalco, Philippe Benedidio et Christophe, évêque de Rimini, dans lesquelles, en 1434, il attaqua et réfuta les théories obscènes, développées par Antoine de Palerme dans son ouvrage intitulé : *Ermafrodita* et dédié à Côme de Médicis; une lettre écrite à Eugène IV : *Contra martyrum vituperatores*, dans laquelle il prend la défense du culte donné aux martyrs après leur mort; une lettre adressée, en 1445, au mineur Antoine Raudensis de Milan, dans laquelle il développe la thèse : *Quod nihil noceat ad virtutem humili loco nasci;* une autre, écrite en 1446, dans laquelle il traite *De insolentibus corripiendis*, etc. Cent vingt-cinq lettres et plusieurs traités d'Albert furent collationnés et annotés par le mineur irlandais François Harold, qui y ajouta la biographie du célèbre franciscain. Tout cela fut revu, corrigé, illustré de notes et édité par un autre mineur irlandais, Patrice Duffius, sous le titre : *Beati Alberti a Sarthiano, ord. min. reg. obs., vita et opera*, Rome, 1688. Les bénédictins Edmond Martène et Ursin Durand publièrent à leur tour vingt-deux lettres d'Albert de Sarziano, dans leur *Veterum scriptorum et monumentorum... amplissima collectio*, t. III, Paris, 1726.

L. Wadding, *Annales min.*, 3e éd., t. IX, an. 1415, n. XXVIII, Quaracchi, 1932, p. 473; t. X, an. 1430, n. XXXVIII-XLI, *ibid.*, p. 198-200; an. 1431, n. V, p. 210; an. 1433, n. XI, p. 218; an. 1434, n. IX-XI, p. 261-266; t. XI, an. 1439, n. IV, *ibid.*, p. 67; n. XIV-XX, p. 81-88; an. 1441, n. I-VI, p. 137-151; an. 1442, n. III-VII, p. 179-185; an. 1443, n. II-III, p. 200-201; an. 1445, n. X, p. 273-274; an. 1446, n. XV-XVI, p. 303; t. XII, an. 1449, n. XVIII, *ibid.*, p. 33-34; an. 1450, n. XI-XII, p. 73-74; *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 8; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 8-9; N. Glassberger, *Chronica*, dans *Analecta franc.*, t. II, Quaracchi, 1887, p. 307-308; Marianus de Florence, *Compendium chronicarum ff. min.*, extrait d'*Arch. franc. hist.*, t. I-IV, 1908-1911, Quaracchi, 1911, p. 96, 98, 102, 104-106, 110; Denis Pulinari de Florence, *Cronache dei fr. minori d. prov. di Toscana*, edite dal P. S. Mencherini, O. F. M., Arezzo, 1913, p. 31, 32, 35, 36, 41, 305, 360, 386-387, 414, 420, 432; Arthur de Munster, *Martyrologium franc.*, Paris, 1653, p. 369-370; Marcellin de Civezza, O. F. M., *Storia universale delle missioni francescane*, t. IV, Rome, 1860, p. 554-585; L. Lemmens, *Beati Bernardini Aquilani chronica fr. min. obs.*, Rome, 1902, p. 19, 30-31; T. Somigli, O. F. M., *Etiopia franc.* citée, p. XLV-LX; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VII, 2e part., Paris, 1916, p. 1072 et 1084-1088; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-Br., 1909, p. 95, 118-119, 213, 221, 251, 690, 694; Fr. Haroldus, *B. Alberti a Sarthiano... vita et opera*, Rome, 1688; B. Neri, *La vita e i tempi del beato Alberto da Sarteano*, Quaracchi, 1902; Fr. de Sessevalle, *Histoire générale de l'ordre de Saint-François*, t. I, Paris, 1935, p. 196-197; B. Bughetti, *L'archivio del S. Francesco di Fiasole*, dans *Studi francescani*, IIIe série, t. X, 1938, p. 60-86, et en tiré à part, avec le titre : *I francescani al concilio di Firenze*, Florence, 1938; Fl. Biccellari, *Un francescano umanista. Il b. Alberto da Sarteano*, étude bien documentée, en cours de publication dans *Studi francescani*, IIIe série, t. X, 1938, p. 22-48, 97-127, etc.

A. Teetaert.

SASBOUT Adam, frère mineur hollandais du XVIe siècle, appelé encore SASBOLD, SASBOUTH. — Originaire de Delft (d'où son surnom de Delfius), où il naquit le 21 décembre 1516, il commença ses études dans sa ville natale, pour les continuer à Utrecht, sous la direction du célèbre Georges Macropedius (Langhveldt ou Lankveldt). Il s'y adonna à l'étude du latin et du grec, puis à celle de la dialectique et de la rhétorique. Envoyé à Louvain vers 1534, il y étudia la philosophie à la pédagogie du Château, où, le 22 mars 1637, il conquit le grade de maître-ès-arts, puis l'hébreu et la théologie, d'abord au Collège des trois langues ou *Bustidianum*, ensuite à celui du pape Adrien VI, sous la direction de Ruard Tapper et de Jean Lenaerts de Hasselt (Hasselius). Obligé de retourner dans sa ville natale, pour y refaire sa santé, il retourna à Louvain pour y continuer ses études de théologie interrompues au Collège du pape, où il célébra sa première messe. Il y fut promu bachelier formé en théologie. Hanté par le désir d'une perfection plus haute et s'en étant ouvert aux mineurs de Louvain, mais surtout à Tilman Clercx ou Ghybens, qui, à cette époque, était président du Collège d'Adrien VI, il entra sur l'avis de ce dernier, le 17 avril 1541, chez les frères mineurs de Louvain, où il fit profession le 19 avril 1545. Successeur, dans la chaire d'Écriture sainte de François Titelmans, qui, en 1536, était entré dans la réforme des capucins (H. Felder, O. M. Cap., *Die Studien im ersten Jahrhundert des Kapuzinerordens*, dans *Liber memorialis ord. fr. min. capuccinorum*, Rome, 1928, p. 93), il enseigna cette discipline jusqu'à sa mort, le 21 mars 1553.

Adam Sasbout, comme théologien, est l'auteur d'un *Commentarius super quatuor libros Sententiarum*, que Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. I, Madrid, 1732, p. 12, dit avoir vu à Cologne, en 1588, et qui est mentionné par L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 6; d'un *Tractatus de septem vitiis et donis Spiritus Sancti*, conservé manuscrit dans l'*Archief der Bisschoppelijke Clerezie* à La Haye (J. Bruggeman, *Inventaris van de archieven bij het metropolitaan kapittel van Utrecht van de roomsch katholieke Kerk der Oud bisschoppelijke Clerezie*, La Haye, 1928, n. 44, p. 100), une *Oratio quodlibeta*, Louvain, 1552, dans laquelle il démontre la vérité de l'Église du Christ.

Adam Sasbout se distingua surtout comme exégète. Il composa un *Tractatus de Scripturarum sensibus*, très remarqué en son temps et qui fut édité en tête de ses *Commentaria in Esaiam prophetam*, Louvain, 1556. Il y défend l'interprétation littérale, qui est le fondement et la source de tous les autres. Il est aussi l'auteur de *Commentaria in Esaiam prophetam*, Louvain, 1556, in-4o, 437 p.; Anvers, 1573, in-16, 377-VI p.; d'une *Explicatio in omnes D. Pauli et quorumdam aliorum apostolorum epistolas*, Louvain, 1556, in-4o, 479 p.; Anvers, 1561, in-8o, 407 p. Parmi ces *quidam alii apostoli* doivent être compris saint Pierre et saint Jude, puisque selon L. Wadding, *op. cit.*, p. 6, il composa une *Explicatio in epistolam posteriorem S. Petri* et une autre *in epistolam catholicam Judæ apostoli*. L'authenticité de ces commentaires sur Isaïe et saint Paul a été mise en doute par quelques-uns, qui prétendirent qu'ils concordaient parfaitement avec ceux de Jean Leenaerts, professeur d'Adam Sasbout, auquel conséquemment il fallait les attribuer et pas à Sasbout; elle a été défendue par Sasbold Vosmeer, dans la vie qu'il écrivit de son oncle Adam Sasbout, entre 1602 et 1613 (éditée par D. Van Heel, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXIV, 1931, p. 196-206) et par Michel Vosmeer, dans *Homiliæ Adami Sasboldi accurate recognitæ. Accessere rev. patris vita, responsio adversus æmulum, item argumenta homiliarum*, Cologne, 1613.

Adam fut apprécié aussi comme prédicateur et fut souvent invité à prêcher aux prêtres et aux étudiants de l'Université. On peut voir les titres de ses principaux sermons dans L. Wadding, *op. cit.*, p. 6. Pour les versions flamandes inédites et imprimées des sermons d'Adam Sasbout, voir D. Van Heel, *Vita inedita Adami Sasbout, O. F. M. († 1553), auctore Sasboldo Vosmeer*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXIV, 1931, p. 209 et 211-212. Il existe aussi deux éditions des *Opera omnia* d'Adam Sasbout, à Cologne, en 1568, in-fol., 722 p., et en 1575, in-fol., 701 p.

L. Wadding, *Annales minorum continuati* t. XVIII, an. 1553, n. XI-XVI, Quaracchi, 1933, p. 370-372; du même, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 5-7; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 2; Fr. Gonzaga, *De origine seraphicæ religionis*, Rome, 1587, p. 992-993; Henri Sedulius, *Historia seraphica*, Anvers, 1613, p. 662 et 667; Arthur de Munster, *Martyrologium franc.*, Paris, 1638, p. 609; S. Dirks, *Histoire litt. et bibliogr. des fr. mineurs de l'Observance*, Anvers, 1885, p. 87-89; *Analectes pour servir à l'hist. ecclés. de la Belgique*, t. XXII, Bruxelles, 1890, p. 208-211; *Biographie nationale de Belgique*, t. XXI, Bruxelles, 1890, col. 422-424; N. Vernulæus, *Historia academiæ Lovaniensis*, 2e éd., Louvain, 1667, p. 202-206; G. Hesse, *Adamus Sasbout*, dans *Sint Antonius maandschrift*, t. XV-XVI, 1909-1910; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 1505-1506; D. Van Heel, *De minderbrœder Adam Sasbout uit Delft*, dans *Bijdragen voor de gesch. v. h. bisdom Haarlem*, t. L, 1933, p. 101-114.

A. TEETAERT.

SASSERATH Raynier, frère mineur conventuel allemand du XVIIIe siècle. — Né le 20 août 1696 à Holtzheim, près de Neuss, en Rhénanie, il entra chez les conventuels, à Cologne, en 1712. Promu docteur en théologie, le 22 janvier 1744, à l'université de Cologne, il y enseigna pendant de longues années la théologie morale et exerça à plusieurs reprises la charge de doyen de la faculté de théologie. Il fut pendant longtemps examinateur synodal et exerça la charge de ministre de la province de Cologne des conventuels. Il mourut à Cologne, en février 1771.

Raynier Sasserath s'est acquis une grande célébrité surtout par son manuel de théologie morale : *Cursus theologiæ moralis tripartitus cum casibus practicis ubique insertis, et per modum synopsis cuilibet tractatui adjunctis, ac compendiose solutis, ad usum et captum s. theologiæ candidatorum summatim elucubratus, et quotidianis lectionibus suis auditoribus traditus in aula theologica almæ universitatis Coloniensis*, Cologne, 1753; Francfort et Bonn, 1760 (2e éd.); Augsbourg, 1771 (4e éd.). Ce cours de théologie morale se divise en trois parties, dont la Ire comprend les traités *De actibus humanis*, *De legibus*, *De conscientia*, *De peccatis*, *De censuris* et *De virtutibus theologicis* (624 p. sans les préfaces et la table); la IIe, *De virtute religionis in genere et in specie et de peccatis ei oppositis*, *De jure et justitia*, *De contractibus* (726 p. sans l'index); la IIIe, *De sacramentis in genere et in specie* (747 p. sans la table). Un des grands mérites de cet illustre conventuel consiste, sinon à avoir introduit, au moins à avoir adopté un des premiers la division susmentionnée de la matière et des traités de la théologie morale, de sorte qu'il doit être considéré comme un des initiateurs de la théologie morale moderne. P. Gury, S. J., doit sa réputation en grande partie au conventuel Sasserath, dont il dépend étroitement.

Raynier Sasserath fut aussi un des premiers défenseurs du probabilisme, bien qu'il le limite encore plus à la théorie qu'à la pratique, tout en confessant qu'il est licite de suivre le probabilisme en conscience. Ainsi il affirme, en principe : *Licitum est sequi vere probabilem opinionem etiam in concursu probabilioris tutiorisque*, *De conscientia*, diss. IV, n. 23 sq. Dans la pratique, par contre, il est réservé et même timoré. Cet ouvrage ayant été attaqué deux fois par un théologien de

Liége, Raynier Sasserath y répondit également deux fois par une *Replica*, publiée respectivement à Cologne en 1761 et 1762. D'après H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. v, col. 232, il serait encore l'auteur d'un *Directorium confessariorum*, Cologne, 1781.

D. Sparacio, O. M. Conv., *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1930*, extrait de *Miscell. franc.*, t. XXVII-XXXI, 1927-1931, Assise, 1931, p. 169-170; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. v, col. 232-233.

A. TEETAERT.

SASSOFERRATO (Fortunat de), frère mineur capucin italien (XVIIIe-XIXe siècles). — Né à Sassoferrato (prov. d'Ancône) en 1735, il entra en 1753, chez les capucins de la province de la Marche d'Ancône et mourut à Urbino en 1810. Il a publié : *Saggi di doveri ecclesiastici esposti ad un chierico che brama di degnamente disporsi agli uffici di confessore e di parroco*, Urbino, 1802, in-8°; *La felicità di una famiglia cristiana*, Urbino, 1802, in-8°, 133 p.; *La perfezione della religiosa nel chiostro*, Urbino, 1803, in-8°, 95 p.; *Ritiro spirituale di un religioso tiepido che brama rimettersi nel perduto fervore e vuole attendere alla perfezione*, Macerata, 1805, in-8°, 210 p.

Jean-Marie de Ratisbonne, O. M. Cap., *Catalogus scriptorum ord. min. capuccinorum ab anno 1747 ad an. 1852*, Rome, 1852, p. 21; Joseph de Fermo, O. M. Cap., *Necrologio dei fr. min. cappuccini della prov. Picena*, Ancône, 1914, au 26 mars; du même, *Gli scrittori cappuccini delle Marche e le loro opere edite ed inedite*, Jesi, 1928, p. 42-43.

A. TEETAERT.

SASSOLINI Antoine, frère mineur conventuel italien (XVe-XVIe siècles). — Né à Florence vers 1475, il eut comme maître dans l'ordre, Georges-Bénigne de Salviati, dont il fut un fidèle disciple, et sous la direction duquel il travailla pendant environ vingt ans. Élu général au chapitre de Bologne, en 1519, il aurait régi l'ordre pendant quatre ans, jusqu'au chapitre général d'Assise, en 1523, duquel on n'a pu retrouver jusqu'ici aucune notice, de sorte que l'on ne sait pas si Antoine Sassolini a été réélu comme général ou si un autre lui a succédé. Voir L. Wadding, *Annales minorum*, 3e éd., t. XVI, an. 1519, n. VI, et an. 1523, n. XIII, p. 94 et 181. Il paraît toutefois qu'il doit y avoir eu un autre général entre Antoine Sassolini et Jean Vigerio, qui fut élu au chapitre général de Spolète, en 1529 (L. Wadding, *op. cit.*, an. 1529, n. XXX, p. 321), puisque, le 25 juillet 1525, Ant. Sassolini fut promu évêque de Minervino Murge, suffragant de Bari. Voir C. Eubel, *Hierarchia catholica*, 2e éd., t. III, Munster, 1923, p. 245. Il mourut en 1528 à Florence.

Antoine Sassolini est l'auteur d'un traité intitulé : *Coscienza illuminata*, écrit pour Marie, fille de Jacques de Salviati, famille aristocratique de Florence, et édité en cette ville, en 1512, in-4°, dans lequel on peut trouver beaucoup de détails biographiques sur Georges-Bénigne de Salviati.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 29-30; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 95-96; P. Ridolfi de Tossignano, *Historia seraphicæ religionis*, Venise, 1586, p. 196 r°; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-B., 1909, p. 699; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 1348; N. Papini, *Minoritæ conventuales lectores*, dans *Miscell. franc.*, t. XXXIII, 1933, p. 244.

A. TEETAERT.

SATISFACTION. — Nous avons à parler ici de la satisfaction comme élément de la vertu et du sacrement de pénitence. Avec la *contritio cordis* et la *confessio oris*, la *satisfactio operis* constitue ce que le langage théologique en appelle les « parties ». Le concile de Trente, sess. XII, c. III et can. 4, les dit « requises toutes trois, par institution divine, pour que le sacrement soit complet *(ad integritatem sacramenti)* et la rémission des péchés pleine et parfaite ». Denz.-Bannw., n. 896. En ce sens *(hac ratione)*, observe-t-il, on les appelle la *quasi-materia* du sacrement. *Ibid.* Cette dernière expression a donné lieu à des interprétations qui varient avec les théories admises sur la constitution du sacrement de pénitence. Voir Galtier, *De pænitentia*, 2e éd., n. 278-286. Nous n'avons pas à y revenir ici. Supposées connues les opinions qui ont cours à ce sujet dans l'Église, nous nous occuperons uniquement de ce qui est propre à la satisfaction.

INTRODUCTION. LA SATISFACTION D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE. — 1° *Sommaire des chapitres et des canons.* — Le concile a parlé de la satisfaction dès la session VI, c. XIV, à propos de la rémission des péchés commis après une première justification. Il a noté que la pénitence requise pour obtenir le pardon comporte, en plus de la contrition et de la confession *saltem in voto*, la satisfaction sous forme de « jeûnes, d'aumônes, de prières ou d'autres exercices de piété ». Denz.-Bannw., n. 807.

Il a précisé en outre que la satisfaction ainsi offerte visait à éteindre la dette non point de la peine éternelle, qui est remise en même temps que la faute elle-même, mais de la peine temporelle qui, à la différence de ce qui arrive au baptême, peut persister après l'absolution. *Ibid.*, n. 807 et 810.

Mais c'est à la session XIV qu'il s'y est arrêté le plus longuement : c. VIII et IX et canons 13-15. L'occasion en a été l'erreur luthérienne sur l'inutilité des œuvres satisfactoires : leur attribuer quelque valeur en vue de la rémission du péché serait pour le moins renouveler l'hérésie de Pélage et méconnaître l'irrémédiable incapacité de l'homme à rien faire par lui-même qui soit utile pour le salut. Les proclamer nécessaires et en faire une obligation aux pénitents serait méconnaître la satisfaction et les mérites du Christ, qu'on déclarerait par là-même insuffisants à procurer notre justification. C'est là-contre que vont les définitions et la doctrine du concile.

Le c. VIII expose la nécessité et les effets de la satisfaction. Il commence par rappeler le dogme qui en est le présupposé : le pardon proprement dit du péché, la rémission de la coulpe, n'entraîne pas toujours de soi la rémission de toute la peine qui lui est due : plusieurs traits de la sainte Écriture prouvent le contraire et ainsi convient-il d'ailleurs à la clémence divine. Les effets et les avantages de la satisfaction imposée pour le péché en montrent la convenance. Par là, de plus, nous nous rendons conformes au Christ qui a satisfait à Dieu pour nos péchés et, loin que nous sous-estimions ainsi la portée de ses mérites, nous lui rendons bien plutôt hommage, puisque nos satisfactions n'ont de valeur aux yeux de Dieu qu'à cause de lui et comme offertes par lui. Cela fait, le concile rappelle aux ministres du sacrement l'obligation d'imposer une satisfaction et les principes dont ils ont à s'inspirer pour cela : ainsi exercent-ils le pouvoir de « lier » que le Christ leur a donné en même temps que celui de « délier ».

Le c. IX explique en quoi peuvent consister les œuvres satisfactoires. En plus de celles dont on fait choix soi-même ou que le confesseur impose, il y a aussi les peines de la vie, que leur acceptation suffit à rendre satisfactoires.

Les trois canons qui correspondent à ces chapitres disent anathème à qui exclurait la possibilité pour l'homme, grâce aux mérites de Jésus-Christ, de satisfaire à Dieu pour la peine temporelle due au péché; à qui dénoncerait dans cette pratique une tradition d'origine purement humaine ou une atteinte à la doctrine de la grâce ainsi qu'aux mérites de Jésus-Christ; à qui, enfin, contesterait à l'Église le pouvoir de « lier » ainsi le pécheur et prétendrait ne voir qu'une

fiction dans la persistance d'une peine restant d'ordinaire à subir après la rémission du péché par le pouvoir des clefs.

2° *Textes.*

Chapitre viii. — Nécessité et effets de la satisfaction

1. *Le dogme fondamental et ses preuves.*

Denium, quoad satisfactionem, quæ ex omnibus pænitentiæ partibus, quemadmodum a Patribus nostris christiano populo fuit perpetuo tempore commendata, ita una maxime nostra ætate summo pietatis prætextu impugnatur ab iis, *qui speciem pietatis habent, virtutem autem ejus abnegarunt* [II Tim., III, 5], sancta Synodus declarat falsum omnino esse et a verbo Dei alienum, culpam a Domino nunquam remitti quin universa etiam pœna condonetur. Perspicua enim et illustria in sacris Litteris exempla [v. gr. Gen., III, 16 sq.; Num., XII, 14 sq.; XX, 11 sq.; II Reg., XII, 13 sq., etc.] reperiuntur, quibus præter divinam traditionem, hic error quam manifestissime revincitur.

Enfin, la satisfaction. Recommandée de tout temps au peuple chrétien par nos Pères, elle est aussi de toutes les parties de la pénitence celle que, sous le prétexte d'une extrême piété, s'appliquent le plus à attaquer aujourd'hui ceux qui, « ayant les apparences de la piété, en ont rejeté la vérité ». Le saint concile déclare [donc à ce sujet] qu'il est absolument faux et étranger à la parole de Dieu que la faute — [la coulpe] — ne soit jamais remise par le Seigneur sans que le soit aussi toute la peine. Dans les saintes Lettres, en effet, on trouve des exemples très significatifs et fameux qui, même mise à part la tradition divine, réfutent péremptoirement cette erreur.

Sane et divinæ justitiæ ratio exigere videtur, ut aliter ab eo in gratiam recipiantur, qui, ante baptismum, per ignorantiam deliquerint, aliter vero, qui semel apeccati et dæmonis servitute liberati, et accepto Spiritus Sancti dono, scientes *templum Dei violare* [I Cor., III, 17] et *Spiritum Sanctum contristare* [Eph., IV, 30] non formidaverint.

La justice divine d'ailleurs semble exiger qu'il y ait une différence dans la manière de recevoir en grâce ceux qui, avant le baptême, ont péché par ignorance et ceux qui, après avoir été libérés de la servitude du péché et du démon et avoir reçu le don du Saint-Esprit, n'ont pas craint de « violer » sciemment « le temple de Dieu » et de « contrister le Saint-Esprit ».

Et divinam clementiam decet, ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata dimittantur, ut, *occasione accepta* [Rom., VII, 8], peccata leviora putantes, velut injuriosi et *contumeliosi Spiritui Sancto* [Hebr., X, 19], in graviora labamur, *thesaurizantes iram nobis in die iræ* [Rom., II, 5; Jac., V, 3].

La divine clémence ellemême se doit de ne pas nous remettre nos péchés sans aucune satisfaction; il serait à craindre autrement, que, « prenant occasion de là » pour en sous-estimer la gravité et devenant en quelque sorte ingrats et « injurieux envers le Saint-Esprit », nous ne tombions dans des fautes plus graves et ne nous « amassions ainsi un trésor de colère pour le jour de colère ».

2. *Utilité des satisfactions.*

Procul dubio enim magnopere a peccato revocant, et quasi freno quodam coercent hæ satisfactoriæ pœnæ, cautioresque et vigilantiores in futurum pænitentes efficiunt; medentur quoque peccatorum reliquiis, et vitiosos habitus male vivendo comparatos contrariis virtutum actionibus tollunt. Neque vero securior ulla via in Ecclesia Dei unquam existimata fuit ad amovendam imminentem a Domino pœnam, quam ut hæc pænitentiæ opera [Matth., III, 28; IV, 17; XI, 21, etc.] homines cum vero animi dolore frequentent.

Il n'y a pas de doute, en effet, que ces peines satisfactoires ne contribuent grandement à détourner du péché; elles sont comme un frein qui retient et elles rendent les pénitents plus attentifs et plus vigilants pour l'avenir. Elles sont aussi un remède contre les restes du péché : les habitudes vicieuses contractées par suite d'une vie déréglée sont détruites par la pratique des vertus contraires. Aussi, dans l'Église de Dieu, n'a-t-on jamais pensé que, pour écarter les châtiments divins, il existât aucun moyen plus sûr que celui des œuvres de pénitence accomplies avec une véritable douleur de l'âme.

3. *Nos satisfactions et celles du Christ.*

Accedit ad hæc, quod, dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Jesu, qui pro nostris peccatis satisfecit [Rom., V, 10; I Joa., II, 1 sq.], *ex quo omnis nostra sufficientia est* [II Cor., III, 5], conformes efficimur, certissimam quoque inde arrham habentes, quod, si *compatimur, et conglorificabimur* [cf. Rom., VIII, 17].

A cela s'ajoute encore que les souffrances ainsi endurées afin de satisfaire pour nos péchés nous donnent avec Jésus-Christ, qui a satisfait pour nos péchés et « de qui vient toute notre suffisance », une conformité qui nous devient un « gage très certain de la gloire à partager avec lui si nous partageons ses souffrances ».

Neque vero ita nostra est satisfactio hæc, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum, nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus, eo cooperante, *qui nos confortat, omnia possumus* [cf. Phil., IV, 18]. Ita non habet homo unde glorietur; sed omnis *gloriatio* [cf. I Cor., I, 31; II Cor., X, 17; Gal., VI, 14] nostra in Christo est, *in quo vivimus, in quo movemur* [cf. Act., XVII, 28], in quo satisfacimus, *facientes fructus dignos pænitentiæ* [cf. Luc., III, 8], qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, et per illum acceptantur a Patre.

Et cette satisfaction dont nous nous acquittons pour nos péchés n'est point tellement nôtre qu'elle ne soit point par le Christ-Jésus, car nous qui, de nous-mêmes, ne pouvons rien comme venant de nous-mêmes, par la coopération « de celui qui nous fortifie, nous pouvons tout ». Ainsi l'homme n'a-t-il rien dont il puisse se glorifier; toute notre « glorification », au contraire, est dans le Christ, « en qui nous vivons, en qui nous nous mouvons », en qui nous satisfaisons en « faisant de dignes fruits de pénitence », qui tirent de lui leur valeur, qui sont offerts par lui au Père et, par lui, sont acceptés par le Père.

4. *Les pénitences à imposer.*

Debent ergo sacerdotes Domini, quantum spiritus et prudentia suggesserit, pro qualitate criminum et pænitentium facultate, salutares et convenientes satisfactiones injungere, ne, si forte peccatis conniveant et indulgentius cum pænitentibus agant, levissima quædam opera pro gravissimis delictis injungendo, alienorum peccatorum participes efficiantur [cf. I Tim., V, 22].

Les prêtres du Seigneur, par conséquent, dans la mesure où le leur suggérera l'esprit et la prudence, en tenant compte de la qualité des fautes et de la possibilité des pénitents, doivent leur enjoindre des satisfactions salutaires et convenables. A fermer les yeux sur leurs péchés et à leur témoigner trop d'indulgence en se bornant à leur prescrire quelques œuvres très légères pour des fautes très graves, ils auraient fort à craindre de prendre leur part des péchés d'autrui.

Habeant autem præ oculis, ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novæ vitæ custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad præteritorum peccatorum vindictam et castigationem : nam claves sacerdotum non ad solvendum dumtaxat sed et ad ligandum concessas etiam antiqui Patres et credunt et docent [cf. Matth., XVI, 19; XVIII, 18; Joa., XX, 23].

Ils doivent être attentifs à ce que la satisfaction imposée ne tende pas uniquement à sauvegarder la vie nouvelle et à guérir de l'infirmité; elle doit aussi venger et châtier les péchés passés. Les clefs des prêtres, en effet, n'ont pas été accordées uniquement pour délier; elles l'ont été aussi pour lier, et telle est la foi, tel l'enseignement des anciens Pères.

Nec propterea existimarunt sacramentum pænitentiæ esse forum iræ vel pœnarum; sicut nemo unquam catholicus sensit, ex hujusmodi nostris satisfactionibus vim meriti et satisfactionis Domini nostri Jesu

Leur pensée, pour cela, n'a pas été que le sacrement de pénitence fût un for de colère ou pénal; de même aucun catholique n'a-t-il pensé que par ces sortes de satisfactions nous rejetions dans l'ombre ou nous son-

Christi vel obscurari vel aliqua ex parte imminui. Quod dum novatores intelligere volunt, ita optimam pænitentiam novam vitam esse docent, et omnem satisfactionis vim et usum tollant.

[Certaines éditions de ce décret portent *nolunt* au lieu de *volunt*. Le sens général de la phrase reste le même, mais l'objet de la première proposition est différent. Dans cette hypothèse, il faudrait traduire : « C'est pour se refuser à le comprendre ainsi que les novateurs, etc.]

gions à diminuer en quoi que ce soit la valeur du mérite et des satisfactions de Notre-Seigneur Jésus-Christ. C'est pour s'attacher à l'entendre ainsi que les novateurs définissent la pénitence la meilleure « une vie nouvelle »; par là, ils dénient toute valeur à la satisfaction et ils en suppriment tout l'usage.

Chapitre ix. — Des œuvres satisfactoires

Docet præterea tantam esse divinæ munificentiæ largitatem, ut non solum pœnis sponte a nobis pro vindicando peccato susceptis, aut sacerdotis arbitrio pro mensura delicti impositis, sed etiam — quod maximum amoris argumentum est — temporalibus flagellis a Deo inflictis et a nobis patienter toleratis apud Deum Patrem per Christum Jesum satisfacere valeamus.

[Le concile] enseigne en outre que la divine munificence, dans sa libéralité, nous permet de satisfaire auprès de Dieu, grâce à Jésus-Christ, non seulement par les peines que nous nous infligeons de nous-mêmes pour nous venger du péché ou que le prêtre juge à propos de nous imposer d'après la gravité de nos fautes, mais aussi — ce qui est la plus grande preuve de son amour — par les épreuves temporelles infligées par Dieu, que nous supportons avec patience.

Canon 13.

Si quis dixerit, pro peccatis, quoad pœnam temporalem, minime Deo per Christi merita satisfieri pœnis, ab eo inflictis et patienter toleratis vel a sacerdote injunctis, sed neque sponte susceptis, ut jejuniis, orationibus, eleemosynis vel aliis etiam pietatis operibus, atque ideo optimam pænitentiam esse tantum novam vitam, A. S.

Si quelqu'un dit qu'on ne saurait nullement, grâce aux mérites du Christ, satisfaire à Dieu pour ses péchés, quant à la peine temporelle, soit par les épreuves envoyées par lui et patiemment supportées, soit par les peines que le prêtre impose, soit même encore par celles qu'on prend sur soi de s'infliger, comme sont les jeûnes, les prières, les aumônes et autres œuvres de piété, en sorte qu'il n'y ait de bonne pénitence qu'une vie nouvelle, qu'il soit anathème.

Canon 14.

Si quis dixerit satisfactiones, quibus pænitentes per Christum Jesum peccata redimunt, non esse cultus Dei sed traditiones hominum, doctrinam de gratia et verum Dei cultum atque ipsum beneficium mortis Christi obscurantes, A. S.

Si quelqu'un dit que les satisfactions par lesquelles, grâce à Jésus-Christ, les pénitents rachètent leurs péchés ne sont pas des hommages rendus à Dieu, mais des traditions humaines qui jettent dans l'ombre la doctrine de la grâce, le vrai culte de Dieu et jusqu'au bienfait de la mort du Christ, qu'il soit anathème.

Canon 15.

Si quis dixerit claves Ecclesiæ esse datas tantum ad solvendum, non etiam ad ligandum, et propterea sacerdotes, dum imponunt pœnas confitentibus, agere contra finem clavium et contra institutionem Christi, et fictionem esse quod, virtute clavium sublata pœna æterna, pœna temporalis plerumque exsolvenda remaneat, A. S.

Si quelqu'un dit que les clefs de l'Église lui ont été données uniquement pour délier et non pas pour lier et que les prêtres, par conséquent, quand ils imposent des peines à ceux qui se confessent, vont à l'encontre de leur destination et de l'institution du Christ; et qu'il y a fiction à parler, une fois la peine éternelle remise par le pouvoir des clefs, d'une peine temporelle restant la plupart du temps à subir, qu'il soit anathème.

3° *Synthèse doctrinale.* — 1. *Aspects variés de la satisfaction.* — De ces documents, nous avons surtout à retenir ici le but assigné à la satisfaction. C'est lui qui caractérise les œuvres ou les peines de tout genre que le concile appelle de ce nom. Qu'on s'y applique de soi-même ou qu'on les accepte, elles marquent une réaction contre le péché et cette réaction vise à la fois le passé et l'avenir. Punition ou expiation volontaire du péché, ces peines et ces œuvres contribuent à obtenir qu'il soit pleinement pardonné, que soit remise en particulier la peine temporelle restant due après le pardon de la faute elle-même. Elles sont considérées comme un remède au mal qu'est le péché et aux suites qu'il entraîne : elles en extirpent les restes. Mais, par là même, elles contribuent à prévenir les rechutes : elles rendent l'homme plus attentif à la gravité du péché et elles l'aident à s'en préserver.

Les effets ainsi énumérés, le concile n'entend pas dire que les œuvres satisfactoires les doivent tous produire. Il s'en faut d'ailleurs que ces notions de sanction ou de châtiment, de compensation ou de réparation, de remède ou de préservatif, de frein, de leçon ou d'exercice d'entraînement dérivent toutes également de l'idée première de satisfaction. On peut y voir et l'on y a vu un moyen de sauvegarder les intérêts de Dieu et les intérêts surnaturels de l'homme, de la société chrétienne; une justice vindicative à exercer et des peines médicinales à infliger; une réaction contre le péché à provoquer chez le coupable ou l'ordre moral à rétablir en lui et le pardon à solliciter d'un Dieu justement offensé. Chacun de ces aspects est fondé. Au cours des siècles, les uns ou les autres ont plus ou moins retenu l'attention. L'importance à leur attribuer varie nécessairement selon que se distinguent ou se confondent, dans la lutte contre le péché, le for interne et le for externe, la rémission de la faute et celle de la peine, l'action proprement sacramentelle et l'action disciplinaire, la rentrée en grâce avec Dieu et l'œuvre de réforme morale ou ascétique à accomplir dans les âmes.

Cependant, parmi ces aspects de ce qu'on appelle la satisfaction, le concile s'applique surtout à mettre en lumière et à justifier celui de la compensation pour la peine temporelle due après le pardon de la faute elle-même. C'est celui auquel s'en prenaient surtout les protestants, et par là s'explique l'insistance du concile; mais c'est aussi, en matière de sacrement, le sens usuel du mot satisfaction. Il désigne les prières ou bonnes œuvres que le confesseur prescrit au pénitent quand il lui donne l'absolution. Le plus souvent, pour ne pas dire toujours, depuis des siècles, elles font suite à cette absolution elle-même et elles constituent ce qu'on appelle également la « pénitence sacramentelle » : le pénitent s'en acquitte en son particulier.

2. *Objet et division de l'article.* — Les textes mêmes du concile que nous venons de citer montrent que ce sens restreint du mot satisfaction n'est point le seul auquel il puisse ou doive s'entendre. Pas plus qu'on ne l'a fait à Trente, nous ne nous limiterons donc ici à l'étude de la satisfaction proprement sacramentelle. Cependant, comme à Trente également, c'est bien sur elle surtout que se portera notre attention. Pour en comprendre le rôle et pour en déterminer l'importance, il s'impose, non plus certes de faire l'histoire des formes diverses qu'a revêtues dans l'Église l'expiation du péché, mais de rechercher comment s'y est

progressivement précisée la notion de satisfaction sacramentelle.

De là la division de cet article : I. Les origines de l'idée de satisfaction. II. L'évolution de cette idée en matière pénitentielle (col. 1152). III. La satisfaction à l'époque moderne (col. 1190).

I. Les origines de l'idée de satisfaction. — *I. La satisfaction au sens général du mot.* — 1° *La notion commune.* — Dans leur sens le plus général, les mots « satisfaire », « satisfaction » disent « faire assez » pour atteindre un but moral, pour répondre à une attente, pour observer une loi ou être déclaré quitte d'une obligation, pour se libérer d'une charge. Le droit romain en parlait à propos de créances ou d'offenses. « Satisfaire », en cette matière, c'était « faire assez » pour que le créancier consentît à accorder remise de tout ou partie de la dette, pour qu'un offensé renonçât à tirer vengeance ou à poursuivre le châtiment de l'injure reçue. Offrir satisfaction n'était pas s'acquitter totalement de la dette ou accepter de subir le châtiment mérité; c'était cependant reconnaître le droit, confesser son tort, accepter le principe d'une réparation, par là, se conformer à la justice, tout en faisant appel à la bienveillance et en s'appliquant à obtenir, par l'aveu de sa dette ou de sa culpabilité, de n'être point traité selon toute la rigueur des lois.

Aussi, portait le *Digeste*, toute dette demande paiement ou satisfaction, et nous disons qu'il y a « satisfaction » quand le créancier, sans être payé, accepte de ne pas l'être. *Omnis pecunia exsoluta esse debet aut eo nomine satisfactum est. Satisfactum autem accipimus, quemadmodum voluit creditor, licet non sit solutum* (XIII, 7, 9). « Satisfaire », expliquaient les glossateurs, c'est faire assez pour qu'un offensé, justement irrité, s'estime suffisamment vengé : *Satisfacere est tantum facere quantum satis est irato ad vindictam.* (Asconius, à ce mot, dans Forcellini. Pour plus de détails sur le mot, voir Deneffe, *Das Wort « satisfacere »*, dans la *Zeitschrift für kath. Theol.*, t. XLIII, 1919, p. 158-175.) Les scolastiques ont par conséquent bien saisi le sens du mot quand ils ont rattaché la satisfaction à la vertu de justice et y ont vu comme une forme de restitution : saint Thomas note qu'on peut y voir une espèce de paiement : *Pretium quoddam dicitur.* IIIa, q. XLVIII, a. 4 corp. Le paiement, seulement, n'est pas complet, car remise en est faite, en tout ou en partie, par égard pour l'attitude, l'intention, la bonne volonté du débiteur. De même pour l'expiation à subir : l'humble attitude du coupable peut faire qu'il soit pardonné. *Quandoque est satisfactio sine restitutione aliqua, ut, cum quis se proximo humiliat, de aliquibus contumeliis et dictis... De offensa homo proximo non reconciliatur per hoc quod sua ei restituit, sed per hoc quod supra hoc aliquid humilitatis ei exhibet.* S. Thomas, *In IV*um, dist. XV, q. I, a. 5, sol. 1 corp. et ad 1um.

2° *Application au péché et à la pénitence.* — Le mot ainsi compris ne se trouve pas dans l'Écriture et le concile de Trente, pas plus que les théologiens, ne l'ignore. Un premier projet de décret soumis à l'examen des Pères du concile le notait, au contraire, expressément. *Quod hæc satisfactionis vox nullibi in canonicis Scripturis reperiatur, neminem sanæ mentis movere debet, cum satis constet rem ipsam apertissime et luculentissime fuisse nobis expressam et quasi digito præmonstratam.* Theiner, *Acta conc. Trident.*, t. I, p. 599. Et, en effet, les notions de dettes à acquitter, d'offenses à réparer, de colère à apaiser, de pardon à obtenir, que nous avons vues commander l'idée commune de satisfaction, correspondent très exactement à la conception chrétienne et même juive du péché. Le Christ lui-même, dans le *Pater*, nous fait demander remise de nos péchés comme de véritables dettes : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Matth., VI, 12. Ailleurs, il emploie indifféremment les mots de « pécheur » et de « débiteur ». *Putatis quod hi Galilæi præ omnibus Galilæis peccatores fuerint...; putatis quia et ipsi debitores fuerint præter omnes?* Luc., XIII, 2 et 4. Comme écrit saint Paul, les pécheurs sont des « vases de colère », Rom., IX, 22, des « enfants de colère », Eph., II, 3. La justification par le Christ consiste à nous mettre à l'abri de la colère divine : *justificati, salvi erimus ab ira.* Rom., V, 9. *Eripuit nos a ventura ira.* I Thess., I, 10.

Telle était aussi la pensée fondamentale des juifs. Violation de la loi divine, le péché leur apparaissait comme une injure faite à Dieu, comme une provocation de sa colère; aussi ne savaient-ils que lui demander de ne pas les traiter suivant sa colère : *Domine ne in furore tuo arguas me neque in ira tua corripias me.* Ps., VI, 2; XXXVII, 2. De là, leurs « sacrifices pour le péché » : en les offrant, ils comptent apaiser la colère de Dieu, se le rendre favorable, obtenir qu'il renonce à punir, qu'il mette fin au châtiment et rende sa bienveillance. Tel est aussi le but de la pénitence à laquelle les exhortent les prophètes : on peut se promettre que Dieu y aura égard et consentira à pardonner : *Convertimini ad me in toto corde vestro, in jejunio et in fletu et planctu, et scindite corda vestra... quia benignus et misericors est... Quis scit si convertatur et ignoscat?* Joel, II, 11-14. David y compte, quand il fait appel à sa miséricorde : le cœur contrit et humilié est un sacrifice que Dieu ne saurait dédaigner. Ps., L, 19.

Saint Paul ne comprend pas autrement la rémission du péché obtenue par le Christ. Sa mort l'a expié. Il s'est fait, il a été fait hostie de propitiation pour nous, Rom., III, 25; sa mort a eu la valeur d'un sacrifice expiatoire, Hebr., IX-X; son obéissance a compensé et réparé la désobéissance d'Adam, Rom., V, 17-19; son sang a payé notre rançon, I Tim., II, 5, et ainsi Dieu s'est-il trouvé apaisé; ainsi de fils de colère sommes-nous devenus vraiment enfants de Dieu. La pénitence individuelle peut servir de même à obtenir le pardon; tout au moins saint Pierre le fait-il entendre à Simon le magicien après la tentative de celui-ci d'acheter le pouvoir de donner le Saint-Esprit : *Pænitentiam age ab hac nequitia tua, et roga Deum si forte remittatur tibi hæc cogitatio cordis tui.* Act., VIII, 22. Dette à acquitter, injure à réparer, colère à apaiser, pardon à solliciter, voilà donc les idées principales que convoie, dans la sainte Écriture, la notion de péché. La rémission à en obtenir y apparaît comme le fruit de la pénitence et de l'expiation librement acceptées; mais, si pénitence et expiation s'inspirent d'un devoir de justice, l'une et l'autre cependant font surtout appel à la miséricorde. En dernière analyse, leur efficacité leur vient de la bonté et de l'indulgence de Dieu lui-même : par égard pour l'attitude humiliée où s'établissent devant lui les coupables, il consent à leur faire grâce et à leur rendre son amitié. C'est très exactement accepter ce que nous avons vu appeler une satisfaction.

Il n'y a donc pas à s'étonner que ce mot soit devenu courant, dans l'Église latine, pour traduire ou résumer l'ensemble de ces idées. Aucune expression n'est aussi propre à caractériser le but et l'efficacité morale des actes de pénitence offerts à Dieu pour obtenir son pardon. Le droit romain a pu la suggérer à des écrivains habitués à en parler le langage : elle fait son apparition dans Tertullien et saint Cyprien l'emploie couramment; mais, avant de devenir un terme proprement juridique, elle avait appartenu au langage commun et l'idée religieuse, en tout cas, qu'elle a servi à traduire ou à résumer à partir du IIIe siècle, loin d'avoir été introduite avec elle dans l'Église,

faisait partie, au contraire, de ses conceptions les plus primitives.

II. LA SATISFACTION AU SENS DE PÉNITENCE EN GÉNÉRAL. — 1° *Aux origines.* — Le mot « satisfaction », en effet, a été appliqué d'abord à l'ensemble de la pénitence, à l'ensemble des œuvres et des assujettissements ou des rites pénitentiels destinés à obtenir de Dieu le pardon des péchés. C'est en ce sens que Tertullien l'emploie : *De pristinis satisfacimus conflictatione carnis et spiritus*, écrit-il à propos de la pénitence antérieure au baptême. *De baptismo*, c. XX. Qui s'y dispose, *instituit Domino satisfacere. De pœnitentia*, V, 9. *Habes cui satisfacias*, est-il dit au pécheur qu'on y engage. *Ibid.*, VII, 14. Avoir honte de se soumettre à la pénitence postbaptismale, c'est avoir honte de satisfaire à Dieu : *Domino offenso satisfacere. Ibid.*, X, 2. L'enfant prodigue est reçu par son père après lui avoir fait satisfaction : *satisfacto redit*, *De pud.*, IX, 16, et ainsi le seront par Dieu les pécheurs, si, la pénitence faite, ils sont admis au pardon : *Patri satisfacient. Ibid.*, IX, 9. Car, « exterminer la chair par les jeûnes, la malpropreté, la négligence des soins corporels et la recherche de toutes les autres mortifications », voilà ce qui s'appelle *satis Deo facere. Ibid.*, XIII, 14. Et voilà la « satisfaction » à laquelle on s'offre en s'avouant pécheur pour recevoir la pénitence : *Confessio satisfactionis consilium est... Satisfactio confessione disponitur. De pœnit.*, IX, 9 et X, 2.

Même signification et même doctrine chez saint Cyprien. La « satisfaction » synthétise pour lui l'efficacité reconnue aux actes et aux œuvres de pénitence. Ils sont indispensables pour le pardon du péché, car c'est ainsi que Dieu demande à être supplié et apaisé : *Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est*, dit-il aux *lapsi* en les exhortant à faire pénitence. *De lapsis*, 17. Les « satisfactions rachètent le péché » : *Satisfactionibus et lamentationibus justis delicta redimuntur, vulnera lacrimis abluuntur. Epist.*, LIX, 13 (Hartel). Ainsi sont effacés, entre autres, les péchés de regard : *Oculi... quæ inlicite commiserunt, satisfacientibus Deo fletibus deleant. Epist.*, XXXI, 7. Acceptée des prêtres qui l'imposent, la pénitence est une satisfaction agréable à Dieu : *Satisfactio et remissio per sacerdotes apud Deum grata est. De lapsis*, 29; en ce sens, *per episcopos et sacerdotes, Domino satisfit. Epist.*, XLIII, 3. Dès avant le baptême, il est indispensable de satisfaire à Dieu par la pénitence; mais, il ne faut pas attendre la mort pour cela : après, il ne saurait plus y avoir lieu à pénitence ni donc à satisfaction : *Hortamur Deo satisfacere... Quando istinc recessum fuerit, nullus jam pœnitentiæ locus, nullus satisfactionis effectus. Ad Demetrianum*, 25.

Le but et l'efficacité attribués à la satisfaction sont donc, à l'origine, de l'ordre le plus général. Ils résument, pourrait-on dire, la contribution du pénitent à la rémission du péché. Cette contribution est celle d'une réparation, d'une compensation. Tertullien écrit le mot; il parle même d'un « prix » ainsi établi pour le pardon : *Hoc pretio Dominus veniam addicere instituit; hac pœnitentiæ compensatione redimendam proposuit impunitatem. De pœnit.*, VI, 4. Saint Cyprien, lui, au même sens, dit « mériter la miséricorde de Dieu ». Le moyen de se l'assurer a été enseigné par Dieu lui-même : c'est la satisfaction que lui sont les œuvres accomplies pour l'apaiser : *Remedia propitiando Deo ipsius Dei verbis data sunt; quid deberent facere peccatores, magisteria divina docuerunt, operationibus justis Deo satisfieri, misericordiæ meritis peccata purgari... mereri Dei misericordiam. De op. et eleem.*, 5.

2° *Plus tard.* — Cette conception générale de la satisfaction se retrouve par la suite à toutes les époques. Elle peut se reconnaître dans l'affirmation d'Origène que les épreuves de la pénitence ecclésiastique constituent un « sacrifice pour le péché » autrement réel et parfait que ceux de la loi ancienne. *In Levit.*, hom. XI, 4, *P. G.*, t. XII, col. 417 B, 418 B, 419 C; mais elle s'affirme explicitement dans saint Ambroise : *Sicut qui pecunias solvunt, ...sic compensatione charitatis actuumque reliquorum vel satisfactione quacumque peccati pœna dissolvitur. Expos. in Luc.*, VII, 156, *P. L.*, t. XV, col. 1740 D. De même dans saint Augustin, par exemple *Serm.*, XIX, 3 et 2 : *Placari Deo vis ? Nosce quid agas tecum, ut Deus placetur tibi... Sacrificium Deo spiritus contribulatus. ...Qui pænitet, irascitur sibi... Quando ergo tundis pectus, irasceris cordi tuo ut satisfacias Domino tuo. P. L.*, t. XXXVIII, col. 133.

Le concile de Vaison, en 442, à propos de la pénitence publique, parle lui aussi de *satisfactoria compunctio*. Can. 2, Mansi, *Concil.*, t. VI, col. 453. Gennade, *Ecclesiastica dogmata*, c. XXII, dans l'édition de Turner; c. LIII dans l'édition de Migne, ramène à la satisfaction les diverses manières dont s'obtient la rémission du péché. S'agit-il des péchés moindres, qui troublent jusqu'aux âmes résolues à ne pas offenser Dieu, la satisfaction par les larmes et la prière peut suffire à rassurer : *Satisfaciat lacrimis et orationibus.* Pour les *peccata capitalia et mortalia*, il y a la satisfaction par la pénitence publique : *Quem mortalia crimina post baptismum commissa premunt, hortor... publica pænitentia satisfacere.* Ces derniers peuvent d'ailleurs être remis aussi par une satisfaction secrète, *sed et secreta satisfactione solvi possunt*, sur laquelle nous aurons à revenir. Éd. Turner, dans *Journal of theol. studies*, t. VII, p. 91; *P. L.*, t. LVIII, col. 994. Le même Gennade, au chapitre suivant (XXIII ou LIV), donne la définition de la satisfaction que commenteront les scolastiques : *Satisfactio pænitentiæ est causas peccatorum excidere nec earum suggestionibus aditum indulgere. Loc. cit.* et cf. S. Thomas, *In IV*um, dist. XV, q. I, a. 1, qu. 3. Elle envisage plutôt le péché à éviter, mais les passages cités du chapitre qui précède montrent qu'elle tendait aussi à en obtenir le pardon, et tel est le sens où la comprend saint Grégoire le Grand : *Qui se illicita meminit commisisse, a quibusdam licitis studeat abstinere, quatenus per hoc conditori suo satisfaciat. In evang.*, hom. XXXIV, 16, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1256. *Nec* [*enim*] *qui contumelias irrogat, si solummodo tacuerit, satisfacit, cum profecto necesse sit ut verba præmissa superbiæ verbis subjectæ humilitatis impugnet. Ita et cum Deo deliquimus, nequaquam satisfacimus si ab iniquitate cessamus, nisi voluptates quoque quas dileximus e contrario appositis lamentis insequamur. Reg. past.*, III, 30, *P. L.*, t. LXXVII, col. 111.

La même notion se retrouve dans saint Patrice : *Pænitentiam agente, satisfaciat Deo, Epist.*, IV, Haddan et Stubs, *Councils and ecclesiast. documents relating to Great Britain and Ireland*, t. II *b*, p. 315, l. 10; dans le *Pénitentiel* de saint Colomban : *post satisfactionem, judicio sacerdotis jungatur altario, Epist.*, IV, dans Schmitz, *Die Bussbücher*, t. I, p. 598; de même encore dans l'*Historia Francorum* de Grégoire de Tours : *pænitentiæ satisfactio*, l. IX, c. XLI, *P. L.*, t. LXXI, col. 521 B.

Aujourd'hui encore d'ailleurs, c'est à cette idée générale de satisfaction que se ramène la définition de ce que, en théologie, l'on appelle la vertu propre de pénitence. La caractéristique de cette vertu, note saint Thomas, ce qui fait sa valeur morale, c'est de tendre à la destruction du péché en tant qu'il est offense de Dieu : *operari ad destructionem peccati præteriti, in quantum est Dei offensa.* IIIa, q. LXXXV, a. 2. Elle se définit par la douleur ou le déplaisir du péché, s'accompagnant de l'intention de supprimer la conséquence qu'en est cette offense de Dieu : *Displicentia seu reprobatio facti præteriti, cum intentione removendi*

sequelam ipsius, scilicet offensam Dei et reatum pœnæ. Ibid., a. 1, ad 3um. Le pénitent regrette le péché en tant qu'offense de Dieu et il se propose d'y porter remède. Or, pour remédier à une offense, il ne suffit pas de mettre fin à l'acte d'offense, il faut en plus une certaine compensation, telle que la satisfaction offerte par l'offenseur à l'offensé : *Recompensatio [vero] est ex parte ejus qui offendit,... cum satisfacit. Ibid.*, q. LXXXIV, a. 3.

3° *La satisfaction et la contrition.* — Aussi, est-il de doctrine courante que, par la pénitence, par la contrition parfaite en particulier, l'homme peut satisfaire lui-même à Dieu pour ses péchés. Sans doute doit-il y être aidé par une grâce surnaturelle; mais, ceci une fois bien entendu, à condition de ne pas songer à une satisfaction parfaite, c'est-à-dire proportionnée à la malice de la faute et propre à en obtenir le pardon à titre de justice, Suarez, *De incarnatione*, disp. IV, sect. X, n. 3, ne croit pas qu'aucun théologien puisse contester cette doctrine. N'en tombent-ils pas tous d'accord en rattachant la vertu de pénitence à la vertu de justice ?

Par elle, comme l'observe saint Thomas, il s'établit entre l'offenseur et l'offensé un échange analogue à celui qui s'établit entre l'obligé et son bienfaiteur : *Sicut est commutatio quædam in beneficiis, cum scilicet aliquis pro beneficio recepto gratiam rependit, ita etiam est commutatio in offensis, cum aliquis pro offensa in alterum commissa... voluntarie recompensat emendam, quod pertinet ad pænitentiam.* IIIa, q. LXXXV, a. 3, ad 3um. Or, explique-t-il ailleurs, tel est le sens où l'on peut dire que la vertu ou l'acte de pénitence contribue à remettre le péché : elle le fait par le sacrifice du cœur contrit et humilié qu'elle offre en compensation de l'offense. *Illud quod offensam aufert, peccatum tollit. Cum autem offensa, in quantum hujusmodi, sit inæqualitas quædam, qua unus alii subtraxit quod debitum erat, actu illius virtutis peccatum remittitur quæ inæqualitatem prædictam ad æqualitatem reducit. Hoc autem facit pænitentia, ...quæ in recompensatione divinæ offensæ spiritum Deo contribulatum offert. In IVum*, dist. XIV, q. II, a. 1, sol. 1. La compensation sans doute reste nécessairement imparfaite, inadéquate; l'acte de pénitence a beau procéder d'un motif de charité, la réparation du péché ainsi offerte ne saurait prétendre à exiger le pardon. Tout au plus, peut-on lui attribuer un mérite de convenance, *de congruo;* mais il n'en est pas moins une réelle compensation de l'offense faite à Dieu et c'est donc précisément à cette compensation que se ramène la contribution personnelle du pécheur à la rémission de son péché : il s'y dispose; mais, même au cas où il s'y dispose le plus parfaitement possible, sa disposition laisse place et fait appel à un pardon purement gratuit. Elle agit, par conséquent, à la façon d'une satisfaction, et il n'en faut pas davantage pour montrer à quel point persiste dans l'Église d'aujourd'hui la notion générale de satisfaction qui s'observe aux origines de sa doctrine et de sa pratique pénitentielles.

III. LA SATISFACTION AU SENS RESTREINT. — Nous l'avons dit, c'est de la satisfaction entendue en un sens plus étroit que nous avons à nous occuper ici. Aussi bien, en plus de son sens général et commun, le mot en a-t-il pris un autre plus précis et plus restreint. Il dit une œuvre plus ou moins pénible, destinée sans doute à réparer l'offense faite à Dieu, mais visant particulièrement à obtenir que le châtiment soit épargné au pécheur. Ainsi comprise, la satisfaction n'est donc plus un pur aspect de la contrition ou de l'acte fondamental de pénitence. Sans qu'elle s'en isole, puisqu'elle en procède et lui doit sa valeur morale, elle s'y ajoute et, dans la compensation générale offerte à Dieu pour le péché, elle poursuit un but particulier qui permet de la considérer à part : sachant les conséquences qu'entraîne le péché pour celui qui l'a commis, on voit surtout dans la satisfaction le moyen de l'en mettre à couvert, et tel est le sens plus restreint où on lui attribue encore de concourir à libérer de la servitude du péché.

C'est cette conception plus étroite de la satisfaction dont il importe de rechercher l'origine : a-t-elle ses racines dans la doctrine proprement chrétienne ou faudrait-il y voir, comme on l'a suggéré parfois, l'intrusion dans la doctrine chrétienne de conceptions purement juridiques empruntées soit au droit romain, soit aux coutumes germaniques ?

1° *Origines chrétiennes de cette conception.* — Il n'est pas contestable, nous l'avons dit, que l'idée et le mot de satisfaction aient été familiers aux juristes romains; on s'explique donc très naturellement qu'ils le soient devenus aussi pour les écrivains latins habitués à ce langage. Mais la question n'est pas du nom et de l'idée; elle est de la réalité à laquelle ils correspondent, c'est-à-dire de ces œuvres plus ou moins pénibles par lesquelles on obtient d'échapper au châtiment du péché. Or, rien n'est plus authentiquement juif et chrétien que de reconnaître une telle vertu à certaines bonnes œuvres. Les écrivains latins ont eu raison de reconnaître là l'idée de satisfaction; mais d'autres, avant eux, l'avaient également exprimée à leur manière : pour les uns comme pour les autres, la source vraie de leur conception se trouve dans l'Écriture. C'est elle qui, en des termes divers, leur a montré dans les bonnes œuvres, dans l'aumône en particulier, le moyen de se libérer, de se racheter, de s'affranchir ou de se mettre à l'abri en tout ou en partie des servitudes du péché.

Misericordia et veritate redimitur iniquitas, est-il dit dans les Proverbes, XVI, 6, et le livre de Tobie enseignait que *eleemosyna a morte liberat et ipsa est quæ purgat peccata.* XII, 9. Aussi l'Ecclésiastique engageait-il à faire l'aumône pour obtenir d'échapper au mal : *Conclude eleemosynam in corde pauperis et hæc pro te exorabit ab omni malo.* XXIX, 12. Daniel avait donné le même conseil à Nabuchodonosor : *Peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum.* IV, 24. « Les dignes fruits de pénitence » prêchés par saint Jean-Baptiste avaient le même but : mettre à couvert de la *ventura ira.* Luc., III, 7-8. Le Christ lui-même avait exhorté à prendre sur ses richesses pour se couvrir contre les surprises ou l'isolement de l'au-delà : *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis ut, cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula.* Luc., XVI, 9. Dès le début, les écrivains chrétiens font écho à ces enseignements : *Si quid habes per manus tuas, dabis pretium ad redimenda peccata*, lit-on dans la *Didachè*, IV, 6, et le pseudo-Barnabé écrit : *Manibus tuis operaberis ad redemptionem peccatorum tuorum.* XIX, 10. De même l'épître ou homélie dite *Seconde de Clément aux Corinthiens : Bona eleemosyna, quasi pænitentia peccati; melius jejunium oratione, eleemosyna autem utroque... Beatus omnis qui invenitur in his rebus perfectus; eleemosyna enim fit levamen peccati.* XVI, 4.

On voit donc bien que, dès avant Tertullien et saint Cyprien, ce que ces écrivains appellent « satisfaction » était fort recommandé dans l'Église. Eux-mêmes ne diront pas plus en montrant dans les œuvres de pénitence le « prix du pardon » ou une compensation du péché à laquelle Dieu en attache l'impunité : *Hoc pretio Dominus veniam addicere instituit; hac pænitentiæ compensatione redimendam proponit impunitatem.* Tertullien, *De pænit.*, VI, 1. *Inde crimen et culpa redimitur... Ad veniam delicti sui [peccator] Dominum justis et continuis operibus inflectit.* S. Cyprien, *De lapsis*, 35 et 36.

2° *L'idée plus précise de satisfaction pour la peine.* — Jusqu'ici cependant, ni chez eux, ni dans les autres textes cités, il ne nous est apparu que, dans la libération du péché qu'elles contribuent à procurer, les œuvres dites satisfactoires soient particulièrement ordonnées à prévenir ou à écarter les conséquences fâcheuses que la faute entraîne pour le coupable. Pareille spécification n'est possible qu'autant que se distinguent, dans le pardon du péché, la rémission de la faute elle-même et la mise à l'abri des suites diverses que, même pardonnée, elle peut avoir encore. La première est essentielle : par elle on recouvre l'amitié de Dieu, ou, plus simplement, on est réconcilié avec lui et l'on échappe ainsi à la damnation éternelle. La seconde, qui est accessoire, parfait la première. On lui doit d'être affranchi totalement du péché et de n'avoir plus à en subir les conséquences ou les peines temporelles.

Or, cette distinction, qui nous est familière, était loin de l'être aux premiers écrivains chrétiens. Tout au moins ne s'y arrêtaient-ils pas. Dans la rémission du péché, ils voyaient un bienfait d'ensemble que la pénitence était destinée à obtenir et ils ne se préoccupaient pas de spécifier ce qu'il y avait en lui d'essentiel et ce qui pouvait être considéré comme en étant seulement le complément.

Ce n'est pas qu'il n'y eût dans l'Écriture de quoi suggérer cette distinction de la rentrée en grâce avec Dieu et d'une certaine persistance dans le pécheur des conséquences de sa faute. Moïse et Aaron, bien que Dieu ne leur eût pas tenu rigueur de leur manque de foi, n'en avaient pas moins été exclus pour cela de l'entrée en la Terre promise. Num., xx, 1-12 et xxvi, 12-14. David lui-même, tout en recevant du prophète l'assurance que Dieu lui pardonnait son péché, avait été prévenu que néanmoins il l'en punirait dans son fils. II Reg., xii, 11-14. N'était-il pas écrit d'ailleurs, d'après les Septante, que le juste trouve toujours en lui de quoi s'accuser : *justus prior est accusator sui*, Prov., xviii, 17, et saint Paul n'avait-il pas dit de lui-même que, le fait de n'avoir conscience d'aucune faute ne suffisait pas à le rassurer au tribunal du Seigneur ? *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum : qui autem judicat me Dominus est.* I Cor., iv, 4. Tout cela était bien propre à faire entendre qu'il est possible d'être ou de rentrer en grâce avec Dieu et de rester néanmoins, en un certain sens, sous le coup du péché. D'échapper à la condamnation suprême qu'il entraîne ne dispense pas nécessairement d'en subir certaines conséquences. Saint Paul l'a nettement déclaré à propos de certains ouvriers évangéliques : quand le Seigneur jugera leur œuvre, ils auront beau être sauvés, ils ne le seront néanmoins que comme à travers le feu et non sans avoir à en subir quelque dommage : *Si cujus opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.* I Cor., iii, 15 et cf. Prat, *Théologie de saint Paul*, t. i, p. 110-113; Allo, *Première épître aux Cor.*, p. 60-61.

1. *Premiers indices chez saint Cyprien.* — Cependant, à une époque où l'on se préoccupait fort peu de distinctions ou de précisions théoriques, il fallait quelque circonstance spéciale pour rendre attentif aux conclusions se dégageant des faits ou des textes de cette nature. Aussi est-ce seulement à l'occasion des pénitents absous au moment de la mort, sans avoir accompli toute la pénitence voulue, qu'apparaît dans la littérature chrétienne notre idée de péchés réellement pardonnés sans être totalement expiés et de satisfactions destinées à atténuer ou à éteindre les conséquences qu'ils ne laissent pas d'entraîner.

C'est dans une lettre de saint Cyprien à l'évêque Antonianus. Celui-ci s'est montré fort choqué de l'indulgence témoignée à Rome et à Carthage à certains pénitents. En un danger de mort, on les a réconciliés, puis, comme ils ont survécu, on a continué à les admettre à la communion sans les obliger à achever leur pénitence. A les dispenser ainsi de l'expiation qui leur restait à accomplir, ne court-on pas le risque d'énerver la discipline et surtout d'amoindrir dans l'Église l'estime de l'intégrité de la vie chrétienne ? Saint Cyprien rassure Antonianus : cette admission à la communion avant l'achèvement de la pénitence est loin de supprimer toute différence entre ceux qui n'ont pas failli ou qui ont complètement expié leur chute et ceux qui ont ainsi bénéficié d'une réconciliation anticipée. Lorsqu'ils auront à comparaître devant Dieu, leur situation sera toute différente. Les uns l'aborderont sans crainte et seront admis sans retard à jouir des biens célestes; pour les autres, au contraire, il y aura encore un examen à subir et un pardon à escompter. Assurés de leur salut, ces derniers pourront néanmoins être condamnés à de longs retards, à une longue et dure purification, à une incarcération d'où ils ne seront libérés qu'après acquittement du dernier sou. *Ad veniam stare; ...missum in carcerem, non exire inde donec solvat novissimum quadrantem; ...pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu in igne. Epist.*, lv, 20, Hartel, p. 638. Sur le contraste ainsi établi entre les deux catégories de fidèles, voir P. Galtier, *De pænitentia*, 2e éd., p. 104, note 1, et *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, p. 58-59. C'est dire ce qui leur a manqué, pour n'avoir pas accompli en entier leur pénitence, mais c'est aussi, et par le fait même, préciser à quoi était spécialement ordonnée cette pénitence. Le but propre en était la remise des peines temporelles qui, à son défaut, malgré le pardon reçu, restent à subir. Or, ceci permet de déterminer très exactement la portée et la destination précise de la pénitence imposée normalement aux pécheurs. Dans la rémission du péché, ce qu'il lui est propre de viser, ce sont les conséquences qui, même après le pardon, peuvent continuer à peser sur le coupable. Sans que la théorie en soit encore faite, c'est donc très exactement ici la satisfaction conçue au sens restreint où elle l'est aujourd'hui.

2. *L'aspect complémentaire de la pénitence publique.* — Et tel est bien, en effet, l'aspect sous lequel se présentent et sont envisagées dans l'Église les épreuves de la pénitence publique. Normalement requises pour l'absolution, elles n'y sont cependant pas indispensables; au moment de la mort, en particulier, elles peuvent faire complètement défaut sans que, pour autant, il y ait lieu de refuser le pardon à qui a attendu ainsi le dernier moment pour demander la pénitence. Agir autrement, déclare le pape saint Célestin au début du ve siècle, serait une impiété et une cruauté. Ce serait supposer qu'il ne suffit pas à Dieu, pour faire grâce, de constater la conversion du cœur ou que cette conversion ne peut pas se produire en un instant. Jaffé, *Regesta*, n. 369; *P. L.*, t. l, col. 432.

a) Satisfaction plus complète. — On ne saurait exclure plus fermement l'idée que l'accomplissement préalable de la pénitence est la condition *sine qua non* du pardon du péché lui-même. Si donc, normalement, on l'exige, ce ne peut être, à proprement parler, que pour en assurer une rémission plus complète et plus parfaite. Et voilà précisément ce qu'en dit le pape saint Léon.

Lui aussi voit dans l'*actio pænitentiæ* la préparation normale à l'absolution du prêtre. Elle est une *satisfactio* qui assure une purification préalable; la réconciliation et l'admission à la communion ne viennent qu'après : *Confitentes... salubri satisfactione purgatos, ad communionem sacramentorum per januam reconciliationis admittunt. Epist.*, cviii, 2, *P. L.*, t. liv, col. 1012 A. Aussi est-il déplorable qu'on attende le

dernier moment pour demander la pénitence et songer à satisfaire à Dieu. A peine reste-t-il place alors pour la confession du pénitent et l'absolution du prêtre. *Ibid.*, 5, col. 1013 B. Néanmoins, même en ce cas, il n'y a pas à hésiter sur l'absolution à accorder, car la conversion du cœur peut être l'affaire d'un moment et le pardon de Dieu la suit sans retard : *apud quem nullas patitur venire moras vera conversio. Ibid.*, 4, col. 1013 A. A renvoyer ainsi la pénitence au moment de la mort, on ne se rend pas impossible, sans doute, le pardon proprement dit; mais, à s'y prendre plus tôt et à subir les épreuves de la pénitence publique, on eût gagné de le mériter par une satisfaction plus complète : *cum possit pleniore satisfactione indulgentiam promereri. Ibid.*, 5, col. 1013 B.

« Une satisfaction plus complète » : voilà donc, à proprement parler, ce qu'assure la pénitence publique et ce dont on se prive à l'omettre.

b) Cette satisfaction peut être renvoyée ou omise. La même idée se reconnaît dans l'usage, attesté à partir d'une certaine époque et pour certaines Églises, de la reprendre et de l'achever en cas de survie. Le concile de Nicée atteste que c'est là une règle ancienne : les pénitents admis ainsi à la communion doivent, une fois revenus à la santé, compléter le temps d'épreuve qui leur restait à accomplir. Can. 12-13. Le bénéfice leur reste cependant de l'absolution reçue : quelle que fût la classe de pénitents à laquelle ils appartenaient précédemment, ils prennent rang désormais dans la dernière, parmi les « consistants », qui assistent à toutes les prières avec les non-pénitents et s'abstiennent seulement de communier. Ainsi le porte également le canon 3 du I[er] concile d'Orange en 441. Et ce qu'on appelle les *Statuta Ecclesiæ antiqua* contiennent une prescription analogue. Le malade ayant demandé la pénitence, qui aura perdu connaissance avant l'arrivée du prêtre et aura été réconcilié par lui sans en avoir conscience, devra, s'il survit, être informé par les assistants que la pénitence lui a été imposée et il l'accomplira dans les conditions indiquées par le prêtre lui-même : *Si supervixerit, admoneatur a supradictis testibus petitioni suæ esse satisfactum et subdatur statutis pænitentiæ quamdiu sacerdos qui pænitentiam dedit probaverit.* Can. 20, *P. L.*, t. LVI, col. 833 A. Ici pourtant le canon suivant (21) prévient que, le temps d'épreuve achevé, il y aura lieu à une réconciliation ultérieure par l'imposition des mains. C'est aussi ce que prévoit le canon d'Orange susdit. Le concile de Barcelone, en 540, précise au contraire, qu'en cas de survie, tout en s'abstenant de communier et tout en conformant leur vie à celle des « pénitents », les pécheurs absous en danger de mort n'auront pas à recevoir l'imposition des mains propre à ces derniers : *Vitam pænitentium peragant; excepta manus impositione, segregati a communione quamdiu sacerdos eorum approbaverit vitam.* Can. 8, Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 110. C'est bien déjà l'essentiel de la pratique actuelle : péché réputé remis par l'absolution, mais accomplissement après coup de la pénitence destinée à en parachever la rémission.

c) Les atténuations de la pénitence publique. — Aussi bien, comme elles peuvent être omises en cas de maladie et de mort, les épreuves pénitentielles peuvent-elles être atténuées ou même supprimées par les évêques pour des motifs dont le plus remarquable est l'impossibilité morale d'y assujettir certains pécheurs. La règle générale en cette matière s'inspire de la parole de saint Paul : *Donate et consolamini, ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui ejusmodi est.* II Cor., II, 7. Elle est rappelée par le pape saint Innocent I[er] : pour absoudre, il faut avoir égard, entre autres, aux larmes du pénitent; le moment d'absoudre est celui où se constate une satisfaction convenable : *De pondere æstimando delictorum sacerdotis est judicare, ut attendat ad confessionem pænitentis et ad fletus atque lacrimas corrigentis, ac tum jubere dimitti cum viderit congruam satisfactionem.* Jaffé, n. 311; *P. L.*, t. XX, col. 559. Le pape saint Léon, à propos d'une des fautes jadis le plus sévèrement punies, la rebaptisation, recommande pareillement à un évêque la modération dans la pénitence à exiger : qu'il ait égard, entre autres, à la piété personnelle des coupables, à leur âge et à leur santé : *Tempora pænitudinis, habita moderatione, tuo constituente judicio, prout conversorum animos perspexeris esse devotos; pariter etiam habens senilis ætatis intuitum et periculorum quorumcumque aut ægritudinis respiciens necessitates. Epist.*, CLIX, 6, *P. L.*, t. LIV, col. 1138 B. Des docteurs comme saint Jean Chrysostome et saint Augustin ne sont pas moins catégoriques.

Le premier voit dans cette nécessité d'adapter la pénitence aux dispositions des coupables une des obligations sacerdotales les plus graves et les plus difficiles à remplir. A vouloir imposer à tous la peine du péché normalement requise, on s'expose à perdre les âmes.

J'en pourrais citer beaucoup, écrit-il, qui ont été jetés dans le comble du malheur pour s'être vu appliquer rigoureusement les sanctions prévues... Beaucoup se révoltent et compromettent à jamais leur salut parce qu'on prétend leur appliquer des remèdes du péché qu'ils ne peuvent endurer; ...d'autres, plutôt que de subir la peine méritée, abandonnent tout, deviennent pires qu'ils n'étaient et ne trouvent dans cette sévérité qu'un prétexte à se donner toute licence... Il ne s'agit donc pas uniquement de proportionner la peine à la gravité du péché; il faut encore se rendre compte des dispositions des coupables; sans quoi, sous prétexte de recoudre, on ne fait qu'élargir la déchirure et l'effort fait pour relever d'une chute n'aboutit qu'à la rendre plus profonde. *De sacerdotio*, II, 4, *P. G.*, t. XLVIII, col. 635; sur le sens de ce passage voir l'art. *Saint Jean Chrysostome et la confession*, dans *Recherches de science religieuse*, t. I, 1910, p. 229-240.

Saint Augustin professe la même doctrine. Lui aussi se demande si la crainte des peines pour le péché a corrigé plus de pécheurs qu'elle n'en a perdu : *Nescio utrum plures correcti sunt quam in deterius abierunt.* En tout cas, exclut-il que le choix des sanctions à imposer s'inspire uniquement de la nature et du nombre des fautes commises; il faut aussi avoir égard à la vigueur des âmes et se rendre compte de ce que chacun peut porter ou de ce qu'il se refuserait à accepter. Autrement, au lieu de profiter, le traitement risquerait non seulement d'être inefficace mais même d'accabler et de nuire : *Non solum pro qualitate vel quantitate culparum, verum etiam pro quibusdam viribus animorum, quid quisque sufferat, quid recuset, ne non solum non proficiat sed etiam deficiat. Epist.*, XCV, 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 353. Pour Augustin, en effet, le principe fondamental, ici, est que le prêtre, l'évêque a charge, non pas de perdre les pécheurs, mais de les corriger et de les guérir. De là vient la nécessité de diversifier le traitement. Tantôt il procédera d'après la parole de l'Apôtre : *Peccantes coram omnibus argue*, et tantôt, au contraire, il s'inspirera de la parole du Maître : *Corripe eum inter te et ipsum* ; mais, dans un cas comme dans l'autre, son but sera de guérir le malade, car *alius sic, alius autem sic sanandus est. De fide et operibus*, III, 4, *P. L.*, t. XL, col. 200.

Aussi, ailleurs, distingue-t-il lui-même les péchés d'après le traitement dont ils relèvent : il y a ceux pour lesquels s'impose la pénitence publique : *ea humilitate pænitentiæ sananda qualis, in Ecclesia, datur eis qui proprie pænitentes vocantur;* mais il en est d'autres pour lesquels suffisent des médicaments plus discrets : *quibusdam correptionum medicamentis. Ibid.*, XXVI, 48, *P. L.*, t. XL, col. 228. Encore, comme il l'ex-

plique dans un autre de ses ouvrages, ces péchés sont-ils commis tantôt par faiblesse ou ignorance et tantôt par malice. C'est seulement dans ce dernier cas que l'expiation par la pénitence publique doit être urgée pour ceux qui la comportent. *De div. quæst.* LXXXIII, q. XXVI, *P. L.*, t. XL, col. 17-18; cf. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, p. 312-314. En indiquant ainsi jusqu'où peut être poussée la dispense de ces sortes d'épreuves, saint Augustin montre bien qu'il y voit seulement un moyen de rendre le pardon du péché plus complet et plus parfait.

3. *Doctrine plus précise de saint Augustin.* — A vrai dire, ces peines sont à ses yeux une punition que le pécheur accepte de subir ou de se laisser infliger. Ou par Dieu ou par le pénitent lui-même le péché doit être puni : *Peccatum, fratres, impunitum esse non potest... Puniatur ergo peccatum aut ab homine pænitente, aut a Deo judicante... Quid est enim pænitentia, nisi sui in se ipsum iracundia?... Quando ergo tundis pectus, irasceris cordi tuo ut satisfacias Domino tuo. Serm.*, XIX, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 133. L'essentiel, il est vrai, de cette satisfaction est la condamnation que le pécheur porte en son cœur contre soi-même : ainsi nous l'apprend l'exemple du psalmiste : *Satis Deo faciendi demonstrant exempla diversa : quoniam facinus meum agnosco et peccatum meum contra me est semper, ibid.*, col. 132; mais, normalement, un certain châtiment doit s'y joindre, car, même quand il le pardonne, Dieu veut que le péché soit puni : *Impunita peccata etiam eorum quibus ignoscis non reliquisti... Ignoscis confitenti, ignoscis, sed seipsum punienti. In Ps.* L, 11, *P. L.*, t. XXXVI, col. 592. Et saint Augustin rappelle l'exemple de David, destiné à devenir classique en la matière : malgré l'assurance reçue de Dieu que son péché lui était pardonné, il eut à en subir un certain châtiment : *Et ipse David, cui dictum fuerat per prophetam : Dimissum est peccatum tuum, evenerunt quædam quæ minatus erat Deus propter ipsum peccatum.* Au lieu de s'en irriter, il accepta le châtiment en expiation de sa faute, et ainsi font ceux qui ont le cœur droit : *Agnoscens culpam suam, amplexus est pœnam suam... Tales sunt omnes recti corde, ibid.*, 15, col. 595, de même, *De peccatorum meritis et remissione*, II, XXXIV, 56, *P. L.*, t. XLIV, col. 184. La règle est générale, en effet : même remis, le péché reste susceptible d'expiation; l'obligation à la peine survit au pardon de la faute. Parce qu'il lui a été fait grâce de la damnation éternelle, l'homme n'en est pas moins tenu d'expier dans le temps. *Cogitur homo tolerare etiam remissis peccatis, quamvis ut in eam veniret miseriam primum fuerit causa peccatum. Productior est enim pœna quam culpa; ...temporaliter hominem detinet pœna et quem jam ad damnationem sempiternam reum non detinet culpa. In Joa. Evang.*, tr. CXXIV, 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 1972, 1973.

C'est, en propres termes, la doctrine que nous avons vu rappeler par le concile de Trente. Saint Augustin l'exprime telle que la suppose la pratique pénitentielle des premiers siècles. Bien qu'exigée normalement ou le plus possible avant l'absolution, la satisfaction à Dieu par la pénitence publique n'est point la condition absolue du pardon. Le fait que, pour des motifs divers, elle puisse être renvoyée après l'absolution et même omise en tout ou en partie, prouve qu'elle est surtout considérée comme devant compléter ou parfaire la réparation du péché. La conversion du cœur suffit à rendre possible le pardon; mais la réconciliation ainsi obtenue, il n'en reste pas moins à achever l'expiation temporelle que comporte le péché et tel est exactement le but que poursuivent les épreuves pénitentielles. Comme le dit saint Augustin, elles sont une compensation pour la peine due au péché. Par elles, le pécheur se punit lui-même et il apaise Dieu : *quosdam a societate removemus altaris ut, pænitendo, placare possint quem, peccando, contempserant, seque ipsos puniendo. Nam nihil aliud agit quem veraciter pænitet nisi ut id quod mali fecerat impunitum esse non sinat eoque modo sibi non parcenti* [*Deus*] *parcit. Epist.*, CLIII, 3, 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 655.

Ceci est d'ailleurs la conception commune que le futur évêque d'Hippone avait pu entendre exposer à saint Ambroise : *Sicut qui pecunias solvunt, debitum reddunt, nec prius evacuatur fenoris nomen quam totius ad nummum usque, quocumque solutionis genere, quantitas universa solvatur, sic, compensatione caritatis actuumque reliquorum vel satisfactione quacumque, peccati pœna dissolvitur. In Luc.*, l. VII, 156, *P. L.*, t. XV, col. 1740 D et cf. *In ps. XXXVII*, 13 et 14, *P. L.*, t. XIV, col. 1015.

4. *Le but social de la pénitence publique.* — Cet aspect surtout pénal et complémentaire des épreuves pénitentielles ressort plus encore du but social qu'elles poursuivent. Elles ne pourvoient pas uniquement à la libération totale du pécheur lui-même. Saint Augustin le dit très nettement, elles tendent aussi à réparer le préjudice moral et religieux que le péché, surtout quand il est public, est de nature à causer au prochain. C'est là, en effet, ce qui explique que les chefs de l'Église imposent des pénitences d'une durée déterminée. De soi, sans doute, et à ne considérer que le coupable lui-même, cette question de temps est secondaire; l'important, ici, est d'avoir égard à la contrition du cœur : *Non tam consideranda est mensura temporis quam doloris : cor contritum et humiliatum Deus non despicit.* Mais il faut tenir compte aussi de la satisfaction à laquelle a droit l'Église, et c'est pour le faire qu'on a déterminé ainsi des temps de pénitence : *Constituuntur ab iis qui Ecclesiis præsunt tempora pænitentiæ, ut fiat satis etiam Ecclesiæ. Enchiridion*, c. LXV, *P. L.*, t. XL, col. 262-263. Aussi le pécheur doit-il se montrer disposé à accepter l'expiation publique de sa faute. Saint Augustin, ou l'auteur quel qu'il soit de son sermon CCCLI, ne le lui dissimule pas, elle pourra lui être demandée par le prêtre auquel il sera venu demander de lui appliquer le pouvoir des clefs : on pourra exiger qu'il fasse pénitence *in notitia multorum vel etiam totius plebis*, si son péché a vraiment causé du scandale et qu'on juge utile à l'Église de lui imposer cette réparation : *...si peccatum ejus, non solum in gravi ejus malo sed etiam in tanto scandalo aliorum est, atque hoc expedire utilitati Ecclesiæ videtur antistiti. Serm.*, CCCLI, *P. L.*, t. XXXIX, col. 545.

Cette considération d'ordre public, pour être secondaire dans la détermination des épreuves pénitentielles, n'en méritait pas moins d'être relevée ici. Non seulement elle confirme ce que nous avons dit du but propre attribué de tout temps à la satisfaction pénitentielle; elle est destinée aussi à exercer une grande influence sur l'évolution de cette idée et de cette discipline. Mais, avant de poursuivre l'histoire de cette évolution, et pour compléter l'enquête sur les origines mêmes de l'idée de satisfaction, il importe de rechercher si elle se rencontre également en dehors de l'Église latine : ainsi apparaîtra-t-il mieux qu'elle ne doit pas se mettre au compte de l'influence exercée sur les conceptions chrétiennes par celles du droit romain.

IV. L'ACCORD AVEC LES ÉGLISES D'ORIENT. — 1° *La pénitence-châtiment.* — Au mot près, ce que nous avons vu appeler satisfaction dans l'Église latine se retrouve aussi dans les Églises de langue grecque. Nous avons déjà vu le concile de Nicée, canon 13, prescrire, d'une part, de réconcilier et d'absoudre au lit de mort sans attendre que la pénitence ait été achevée ou même commencée et, d'autre part, exiger cet achèvement en cas de survie : ce qui, avons-nous dit, suppose cette pénitence proprement et directement ordonnée à un complément et à un achèvement de la réparation restant due après le pardon.

1. *A Alexandrie.* — Et, de fait, c'est très exactement ainsi que la présente saint Denys d'Alexandrie, vers la fin du IIIe siècle. Dans une lettre écrite à ce sujet, il s'exprime presque comme le fera un siècle et demi plus tard saint Augustin. En cas de maladie d'abord, il va de soi pour lui que l'absolution peut être accordée sans que la pénitence imposée ait été accomplie ou achevée. Normalement même, dans ce cas, il ne conçoit pas qu'on puisse songer, s'il y a survie, à la faire reprendre : ce serait, en quelque sorte, se donner un démenti à soi-même et paraître mettre en doute l'efficacité du pardon accordé. Cependant, il n'exclut pas que, pour les péchés ainsi remis, il puisse y avoir lieu, parfois, de suggérer ou même d'imposer une expiation ultérieure : quelqu'un, fait-il remarquer, peut avoir besoin lui-même d'une conversion plus complète, πλείονος ἐπιστροφῆς; par ailleurs, il peut y aller aussi de l'utilité du prochain et du scandale à éviter chez ceux du dehors qui [comme les novatiens sans doute] pourraient trouver étrange un pardon accordé à si peu de frais, τὸ πρὸς τοὺς λοιποὺς εὐπρεπές... τὸ πρὸς τοὺς ἔξωθεν ἀνεπίληπτον. Pour tous ces motifs, il peut convenir que le pécheur déjà admis à la communion s'astreigne à un supplément d'humiliation, de peine et de contrainte, ἑκοντὶ συμβουλεύομεν ταπεινοῦν καὶ κακοῦν καὶ συστέλλειν ἑαυτόν. En cas de refus de sa part, on pourrait même le frapper d'une nouvelle excommunication. Cf. dom Pitra, *Monum. juris græci*, t. I, p. 546-547, et Feltoë, *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, p. 60-62. L'évêque d'Alexandrie envisage donc très nettement l'hypothèse d'une pénitence consécutive à l'absolution; mais les motifs de la faire ou de l'imposer sur lesquels il attire l'attention permettent aussi de préciser le but qu'il lui assigne. Elle est destinée à prévenir, à réparer ou à atténuer les conséquences que la faute déjà pardonnée a eues ou pourrait avoir, soit pour le coupable lui-même, soit pour le milieu religieux auquel il appartient. Et c'est bien ainsi, nous l'avons vu, que devait la considérer saint Augustin, pour ne pas parler du concile de Trente.

Mais la même idée, et plus précise encore, se trouvait déjà chez Origène. Lui aussi se plaît à montrer dans les peines de la vie auxquelles se soumet le pécheur une compensation pour les châtiments que ses fautes lui auraient valus après la mort. Sur ce point même, on remarque un véritable parallélisme entre sa façon de parler et celle de saint Cyprien : *Virgas et flagella sentimus, qui Deo nec bonis factis placemus nec pro peccatis satisfacimus*, avait dit l'évêque de Carthage, *Epist.*, XI, 2, Hartel, p. 496; le docteur d'Alexandrie, lui, se plaît à montrer le « bon pécheur » qui attend les *delictorum flagella, quibus in præsenti optat emendari, ne puniatur et pereat in futuro... Ante oculos suos habet dolorem suum ut futuros pœnarum dolores præsentibus possit doloribus compensare. In ps. XXXVII*, 5, *P. G.*, t. XII, col. 1385 B et D.

2. *L'organisation pénitentielle de l'Orient.* — Compensation et expiation, c'est aussi l'idée qui est à la base de l'organisation pénitentielle, telle qu'elle apparaît en Asie Mineure au IVe siècle. Nous la connaissons par les lettres canoniques de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse. Le trait caractéristique en est la distribution des pénitents en quatre classes : προσκλαίοντες, ἀκροώμενοι, ὑποπίπτοντες, συνεστῶτες (*flentes, audientes, substrati, consistentes*). Or, les épreuves à parcourir ainsi sont appelées des ἐπιτίμια. Le mot ἐπιτίμιον, qui est dès lors en usage (saint Basile, can. 21, 22, 24, 38, 51, 53, 54, 68, 72, 74, 82, *P. G.*, t. XXXII, col. 724 A, 724 A, 728 C, 796 A-B, 800 C, 801 A, 804 A, 808 A-B; saint Grégoire de Nysse, can. 2, 4-8, *P. G.*, t. XLV, col. 225 C, 229 A et D, 232 B, 236 A et B), est resté classique pour désigner en Orient ce que nous appelons la « pénitence sacramentelle ». Il signifie, à proprement parler, une amende, l'amende infligée pour un délit; et tel est, en effet, le sens où l'entend Sozomène. Lui aussi appelle ἐπιτίμιον les œuvres de pénitence qu'impose le prêtre pénitencier pour les diverses catégories de péchés : πρὸς τὴν ἑκάστου ἁμαρτίαν, ὅ τι χρὴ ποιῆσαι ἢ ἐκτίσαι ἐπιτίμιον θείς. *Hist. eccl.*, l. VIII, c. I-VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1460 A. Or, ce qu'il appelle de ce nom à propos de Constantinople, à propos aussi de l'usage romain où c'est l'évêque lui-même qui impose la pénitence, il le qualifie de dette à acquitter. Le pénitent, dit-il, accomplit en particulier les jeûnes et les diverses macérations qui lui ont été prescrits; après quoi, à la date fixée, il est délié du péché, car par la peine qu'il s'est ainsi infligée, il s'est comme acquitté d'une dette : ὥσπερ τι ὄφλημα διαλύσας τὴν τιμωρίαν τῆς ἁμαρτίας ἀνίεται. *Ibid.*, col. 1461 A. Le sens ainsi donné aux épreuves pénitentielles est bien d'ailleurs celui qu'avaient en vue les auteurs des canons pénitentiels qui les prescrivaient. Saint Basile et saint Grégoire de Nysse se réfèrent souvent à leurs intentions et l'un d'entre eux nous les a fait connaître. Firmilien de Césarée, un des prédécesseurs de saint Basile, dans sa lettre fameuse à saint Cyprien, parle lui aussi de ces réunions d'évêques où l'on se mettait d'accord sur la pénitence à exiger des diverses catégories de pécheurs. Or, dit-il à ce propos, le but de ces prescriptions est d'amener les intéressés à mieux comprendre leur culpabilité et de les obliger à offrir au Seigneur une satisfaction plus complète : *ut ad intelligentiam delictorum suorum convertantur et Domino plenius satisfacere cogantur. Inter Cypriani Epist.*, LXXV, 4, Hartel, p. 812. C'est s'exprimer déjà comme le fera saint Léon, deux siècles plus tard, et comme le fera un jour le concile de Trente en parlant des avantages de la satisfaction sacramentelle.

3. *Renvois et atténuations de la pénitence.* — D'après ce langage, l'accord des Églises d'Orient avec l'Église latine sur le but propre des épreuves pénitentielles irait jusqu'aux expressions elles-mêmes. Peut-être cependant convient-il de ne pas trop s'attacher aux mots : ceux de la lettre de Firmilien ne nous sont connus que par la traduction qu'en a faite saint Cyprien; mais sur les idées tout au moins l'accord est incontestable. Il se manifeste encore d'ailleurs dans l'importance toute relative attachée à ces épreuves.

Le danger de mort, d'abord, en fait dispenser : sur ce point saint Basile et saint Grégoire s'expriment comme le concile de Nicée et conformément à l'usage de toutes les Églises à leur époque. De plus, là même où ils rappellent les sanctions, les amendes (ἐπιτίμια) prescrites, ils s'appliquent, comme nous l'avons vu faire en Occident, à noter le pouvoir et le devoir qu'a le ministre, « l'économe » de la pénitence, comme ils disent, de les atténuer. Le principe fondamental, chez eux comme ailleurs, est que « la guérison [du péché] se détermine, non point par la durée, mais par la manière de la pénitence ». S. Basile, can. 4, *P. G.*, t. XXXII, col. 671 A. Aussi, quand celui qui a péché fait preuve de dispositions excellentes, ne faut-il pas craindre de se montrer plus indulgent : la sainte Écriture elle-même nous apprend que, dans ce cas, « on obtient sans retard l'indulgence du Seigneur ». Can. 74, col. 804 A. Regarder à la disposition d'âme du pécheur, voilà aussi la règle première que rappelle saint Grégoire de Nysse. Can. 4, 5, 7, 8, *P. G.*, t. XLV, col. 229 B et C, 232 B, 236 A et B. Refuser de s'y tenir lui paraîtrait absurde; ce serait, sous prétexte d'une pénitence trop courte, refuser la communion à qui s'en est rendu digne par la pacification de son cœur.

Comme il est défendu de jeter les perles aux pourceaux, priver de la perle précieuse [entre toutes] celui qui est déjà devenu un homme en se purifiant et en se défaisant de ses

vices serait également un acte déraisonnable. Can. 4, col. 229 B.

2° *La pénitence remède.* — Cet accord des Églises à voir dans la pénitence une punition du péché destinée à en prévenir ou à en écarter le châtiment par Dieu, ne les a cependant pas empêchées de la considérer aussi sous un autre aspect. Elles y ont vu un remède du péché, un moyen d'en guérir les âmes, de fermer les plaies qu'il y a faites.

1. *Conception traditionnelle, même en Occident.* — Cette conception correspond elle aussi à un aspect du péché auquel s'était attaché le Christ. Comme il convient de l'envisager du côté de Dieu, puisque c'est lui qui en est offensé et qui le châtie, puisque c'est à lui encore que s'en doit demander le pardon, on peut aussi l'envisager du côté de l'homme qui en est à la fois l'auteur et la victime. Il en est vicié; c'est une infirmité qu'il contracte, une blessure morale qu'il se fait. Aussi l'Évangile parle-t-il des pécheurs comme de malades qui ont besoin d'un médecin et que le Christ est venu guérir. Matth., IX, 12 et parall.

Les écrivains et les docteurs chrétiens se sont également attachés à cette idée en parlant de la pénitence. Parmi les latins, ceux-là mêmes qui en ont fait ressortir davantage l'aspect satisfactoire, l'ont également présentée comme un procédé médical.

Ce point de vue n'est point étranger à Tertullien, qui, à propos de la pénitence postbaptismale, parle d'une *medicina iteranda. De pœnit.*, VII, 13. Il est familier à saint Cyprien, qui l'emprunte au Christ lui-même : *Dominus in evangelio suo dicit... :* « *Non est opus sanis medico sed male habentibus* ». Aussi reproche-t-il aux novatiens de contredire à cette parole en refusant d'absoudre : *Quam potest exercere medicinam qui dicit :* « *Ego solos sanos curo, quibus medicus necessarius non est.* » Tout au contraire, *medelam nostram vulneratis exhibere debemus. Epist.*, LV, 16, cf. 15, Hartel, p. 635. De même les clercs de Rome, *Epist.*, XXX, 3, 5, 7 et les confesseurs dans leurs lettres à saint Cyprien : *Hoc est quod impresso vulneri inducit cicatricem.* XXXI, 6, Hartel, p. 563. Saint Pacien de Barcelone se plaît à la même considération : elle sert de thème à ses exhortations à la pénitence. *Parænesis ad pænit.*, 9, *P. L.*, t. XIII, col. 1086 C-D. Saint Ambroise, lui, l'associe à celle de la satisfaction. Il parle de la *pænitentiæ medicina. De pænit.*, II, VI, 48; il rappelle à ce propos la parole du Christ sur le médecin venu pour les malades, VII, 65, et il invite le pécheur à lui montrer ses plaies. VIII, 66.

La pensée de saint Augustin se meut aussi constamment dans cet ordre d'idées. Nous l'avons entendu caractériser certains péchés par les *correptionum medicamenta* qui suffisent à les guérir. *De fide et operibus*, XXVI, 48, *P. L.*, t. XL, col. 228. Les prêtres, dans leur traitement des pécheurs ont surtout à s'inspirer de la nature de leur mal : *sicut infirmitatis eorum diversitas admonet*, car, si l'un peut être guéri par la pénitence publique, tel autre ne saurait l'être que par une pénitence plus secrète : *alius sic, alius autem sic sanandus est. Ibid.*, II, 3-4, col. 200. Ainsi fait-il lui-même. Les péchés secrets, qu'il ne reprend pas en public, il s'applique à les guérir en secret : *In secreto arguimus : ubi contigit morbus, ibi moriatur malum; non tamen illud vulnus negligimus. Serm.*, LXXXII, 8, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 511. Le tempérament des malades est ce qui lui fait varier le traitement à appliquer : *Quosdam clam, quosdam palam, sicut diversitas personarum diversam videtur posse recipere medicinam. Epist.*, CLIII, 21, *P. L.*, t. XXXIII, col. 663.

2. *Prédominance en Orient.* — Chez les écrivains grecs, cette conception de la pénitence est prédominante. Elle explique que les péchés *ad mortem* soient qualifiés d'« incurables ». Voir P. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés...*, append. II : *Les péchés « incurables » d'Origène*, p. 184-213. La *Didascalie des apôtres* ne décrit le ministère pénitentiel des évêques que sous les traits d'un traitement médical à appliquer aux pécheurs. II, XLI, 3-9, édit. Funk, p. 130-132. La même image sert à prêcher aux fidèles le recours à la pénitence et à la confession. Ainsi procèdent saint Méthode d'Olympe, *De lepra*, 7-9, saint Astérius d'Amasée, hom. XIII, *P. G.*, t. XL, col. 368 A, Aphraate, *Demonstratio*, VII, 2-3. Même ceux qui expriment le plus vivement la notion vindicative de la pénitence y juxtaposent celle de remède : saint Grégoire de Nysse, par exemple, dans sa lettre canonique, s'applique à montrer dans les ἐπιτίμια des remèdes appropriés aux diverses infirmités spirituelles, *P. G.*, t. XLV, col. 224 A; saint Jean Chrysostome les envisage de même. Pour lui aussi la pénitence à exiger est un ἐπιτίμιον, une δίκη, et nous avons déjà vu sa préoccupation de la proportionner aux dispositions des coupables. Mais la raison qu'il donne de ce souci est qu'il s'agit ici de remèdes à faire accepter et *multa arte opus est ut ægri sacerdotum remediis libenter se subjicere suadeantur.* Or, *multi... acerbiora peccati remedia pati nequeunt. De sacerdotio*, II, 3 et 4, *P. G.*, t. XLVIII, col. 634 et 635.

Même langage chez Théodore de Mopsueste. Ses *Catéchèses* décrivent très exactement la pénitence sous les traits d'une médecine :

Pour nos corps qu'il a faits passibles, Dieu a produit des herbes dont se servent les experts afin de les guérir; de même pour notre âme qui est inconstante, il a établi la pénitence qui est comme un remède pour les péchés... Dans son zèle pour nous, il nous a donné la pénitence; il nous indique le remède du repentir et il a établi des hommes, les prêtres, comme médecins pour le péché. Aussi, si nous recevons par eux, ici-bas, la guérison et la rémission des péchés, nous serons délivrés du jugement à venir. Dernière *Catéchèse sur l'eucharistie*, fin, édition de Mingana, *Woodbrooke studies*, vol. VI, p. 120, l. 24-26 et p. 123, l. 4-12.

3° *L'ascétisme oriental et les définitions occidentales de la satisfaction.* — Il est, par conséquent, bien vrai que la conception de la pénitence la plus familière aux Orientaux est celle du remède à appliquer au péché. C'est celle à laquelle s'attache très particulièrement l'ascétisme oriental : dans la pénitence, il voit surtout le moyen de guérir, de purifier l'âme de ses tendances au péché. Le but en est atteint lorsqu'on est parvenu non seulement à éviter toute faute grave, mais à ne plus même éprouver de sollicitations au péché. Voir G. Bardy, art. *Apatheia* et Viller-Olphe-Gaillard, art. *Ascèse*, dans *Dictionn. de spiritualité*, t. I, col. 734-738 et 974. Cette notion, Cassien la fera passer en Occident. C'est elle très exactement que, dans la *Conférence De pænitentiæ fine et satisfactionis indicio*, il met sur les lèvres de l'abbé Pinufe :

Pænitentiæ plena et perfecta definitio est ut peccata, pro quibus pænitudinem gerimus, vel quibus conscientia nostra remordetur, nequaquam ulterius admittamus. Indicium vero satisfactionis et indulgentiæ est affectus eorum quoque de nostris cordibus expulisse. Noverit enim unusquisque necdum se peccatis pristinis absolutum, quamdiu ei satisfactioni et gemitibus incubanti vel illorum quæ egit vel similium criminum imago ante oculos præluserit eorumque non dicam oblectatio sed vel recordatio infestaverit mentis arcana. Itaque tunc se is qui pro satisfactione pervigilat criminibus absolutum ac de præteritis admissis veniam percepisse cognoscat, cum nequaquam cor suum eorumdem vitiorum inlecebris senserit vel imaginatione perstringi. *Collationes*, l. XX, c. v, *Corpus Vindob.*, t. XIII, p. 558; *P. L.*, t. XLIX, col. 1154.

On ne saurait affirmer que cette définition de la pénitence ait inspiré celle de saint Grégoire le Grand : *Pænitentia est perpetrata mala plangere et plangenda non perpetrare. In Evang.*, hom. XXXIV, 15, *P. L.*,

t. LXXVI, col. 1256; l'équivalent s'en trouve en tout cas dans Gennade : *Pænitentia vera est pænitenda non admittere et admissa deflere*, *Eccles. dogmata*, c. 23, dans l'édit. Turner, *Journal of theol. studies*, t. VII, p. 94; c. 54, dans *P. L.*, t. LVIII, col. 994; mais il ne paraît pas douteux que la définition de la satisfaction donnée par celui-ci dérive directement de Cassien : *Satisfactio pænitentiæ est causas peccatorum excidere nec earum suggestionibus aditum indulgere. Ibid., loc. cit.* De Gennade, sous le patronage de saint Augustin, à qui l'on attribuera son ouvrage, cette définition passera dans les *Sentences* de Pierre Lombard, l. IV, dist. XV, c. 3, édit. de Quarrachi, p. 832, et saint Thomas se demandera si elle est bien à propos : *Utrum definitio satisfactionis in littera convenienter ponatur. In IVum*, dist. XV, q. I, a. 1, qu. 3; *Sum. theol.*, Supplem., q. XII, a. 3. A vrai dire toutefois, le Lombard se garde de réduire à ce trait sa notion de la satisfaction. La distinction suivante (XVI, c. 2) montre qu'il y fait entrer aussi et au premier plan l'idée de peine ou d'expiation : *Satisfactio a Joanne præcipitur, ubi ait : « Facite dignos fructus pænitentiæ »; scilicet, ut, secundum qualitatem et quantitatem culpæ sit qualitas et quantitas pœnæ*. Édit. de Quarrachi, p. 849.

4° *Le point de vue oriental exposé au concile de Florence.* — De même chez les Orientaux. Malgré la prédominance de leurs préoccupations ascétiques et bien qu'ils voient surtout un remède à opposer au péché, cette conception n'est pas plus exclusive chez eux que ne l'est chez les Occidentaux celle de satisfaction ou d'expiation. Nous l'avons déjà vu par l'exemple d'Origène, des Pères cappadociens et de Sozomène; on peut achever de s'en rendre compte par l'explication des ἐπιτίμια que donna, au concile de Florence, l'orateur des Grecs, Marc d'Éphèse.

1. *Le Mémoire de Marc d'Éphèse.* — C'était à propos du purgatoire conçu comme un lieu spécial de purification. Les grecs ne l'admettent pas, et ils n'admettent pas non plus, du moins en théorie, que le pardon du péché puisse laisser subsister la dette d'une peine temporelle. Ils n'en conservent pas moins l'usage traditionnel d'imposer aux pénitents ce que les latins appellent une « satisfaction » et eux un ἐπιτίμιον. Pourquoi donc, leur fut-il demandé, ces ἐπιτίμια ? C'était la XIVe des questions des latins auxquelles entreprit de répondre Marc d'Éphèse. Son *Mémoire*, édité par Mgr Petit en 1927 seulement, est trop significatif pour n'être pas, sur ce point, traduit ici en entier.

La XIVe et dernière question était si nous imposons des ἐπιτίμια aux pénitents et pourquoi? Voici donc notre réponse :

« Nous ne commençons pas, suivant le pouvoir reçu de Dieu, par accorder la rémission et l'absolution, afin d'imposer ensuite les ἐπιτίμια; au contraire, nous n'accordons la rémission qu'après ces ἐπιτίμια. Nos raisons pour agir ainsi sont multiples.

« 1° Par la souffrance d'ici-bas à laquelle il se soumet ainsi volontairement, le pécheur est mis à l'abri du châtiment involontaire qu'il aurait à subir ailleurs. « De toutes « les manières de servir Dieu, a dit saint Grégoire le Théologien, aucune ne vaut celle de la souffrance; il répond à nos « larmes par sa bénignité. » *De pauperum amore*, c. XV, *P. G.*, t. XXXV, col. 864 [saint Grégoire, en fait, parle de la miséricorde et non pas de la « souffrance »].

« 2° Le traitement pénible a pour effet de supprimer l'amour de la jouissance qui nous rend ennemis de Dieu et qui est à la source de tous les péchés : *contraria*, dit-on, *contrariis curantur* : le plaisir est à combattre par la douleur.

« 3° Pour l'âme, l'ἐπιτίμιον qu'on lui impose est un lien et comme un frein qui l'empêche de retomber dans le même mal.

« 4° De soi, la vertu est pénible et celui qui veut l'acquérir doit s'habituer à la peine, comme c'est par la jouissance qu'on est entraîné au péché.

« 5° Par l'ἐπιτίμιον ainsi imposé, nous voulons nous assurer si celui qui l'accepte a la haine parfaite du péché. Voilà donc les causes des ἐπιτίμια; et l'on pourrait en ajouter d'autres.

« Tout cela, cependant, nous l'omettons avec ceux qui se trouvent sur le point de mourir. Pour la rémission des péchés, il suffit, croyons-nous, chez le pénitent, d'une conversion sincère et d'un sincère propos de faire le bien. C'est pourquoi nous les remettons en vertu du pouvoir que nous en avons et nous croyons que Dieu lui aussi les remet ainsi que le châtiment qui leur est dû. *Tout ce que vous délierez sur la terre*, est-il dit, *sera délié au ciel*. Nous fondant là-dessus, nous accordons le bienfait de l'eucharistie à ceux qui se trouvent ainsi sur le point de sortir de ce monde, car la conversion et la sincérité de la pénitence dépend de la volonté du pécheur; mais, qu'il ne puisse pas accomplir l'ἐπιτίμιον, c'est le fait de Dieu lui-même, qui l'enlève à cette vie. Aussi, à la manière d'un roi magnanime, pardonne-t-il alors gracieusement au pécheur comme il fit au larron. Sollicité par lui, au moment de rendre l'esprit, de se souvenir de lui dans son royaume, le Christ, dans sa magnificence, lui fit le don du paradis. » Texte dans *P. O.*, t. XV, col. 163-168. Sur ce *Mémoire* de Marc d'Éphèse, voir A. d'Alès, *La question du purgatoire au concile de Florence en 1438*, dans *Gregorianum*, t. III, 1922, p. 9-50.

2. *Comparaison avec le concile de Trente.* — L'explication donnée, on le voit, correspond très exactement, dans son ensemble à celle des chapitres du concile de Trente. Comme la « pénitence sacramentelle » des latins, les ἐπιτίμια des grecs visent à la fois le passé et l'avenir; on leur attribue une valeur d'expiation et une efficacité psychologique. Mais, tandis que le concile de Trente, par réaction contre les protestants, insistera sur l'expiation du passé, Marc d'Éphèse, par fidélité aux préoccupations ascétiques de l'Orient, s'attache surtout au point de vue médicinal et préventif. Normalement, d'après lui, les ἐπιτίμια précèdent l'absolution; mais, en cas de danger de mort, ils peuvent être omis, et cela même fait ressortir le rôle secondaire qui leur est reconnu dans la rémission du péché. La pratique ainsi décrite évoque donc très exactement la pratique primitive et cette pratique, dans ses grandes lignes, était la même en Orient et en Occident. Il n'y a pas à opposer, par conséquent, la conception qu'on se faisait de part et d'autre de la pénitence ou de ce que nous appelons la « satisfaction »; mais, c'est surtout en Occident que cette conception a évolué en se précisant. C'est cette évolution qu'il convient d'étudier maintenant.

II. L'ÉVOLUTION DE L'IDÉE DE SATISFACTION.

L'évolution de l'idée de satisfaction est parallèle à celle de la procédure pénitentielle. L'une s'explique par l'autre. Toutes deux sont fonction d'une précision qui s'est introduite dans la conception du pardon du péché. Peu à peu l'on y a distingué la rémission de la faute elle-même et la rémission des conséquences qui en résultent. Cette distinction correspond à celle qu'on appelle de la coulpe et de la peine temporelle due au péché même pardonné. Plus elle s'affirmera, plus se précisera aussi la place à faire et le rôle à attribuer à l'expiation dans la pénitence exigée du pécheur. Mais, avant même de se formuler ainsi, elle commande l'évolution qui, au cours des siècles, s'est produite dans la manière de concevoir, d'imposer et d'accomplir la satisfaction pour le péché.

I. DANS L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE. — C'est l'époque de la pénitence publique. Théoriquement, tout au moins pour les fautes les plus criantes, elle est de règle et elle doit précéder l'absolution. Mais nous avons vu le sens qui même alors lui était attribué : « Satisfaction plus complète », disait d'elle le pape saint Léon, et ainsi nous était-il apparu que la concevait également saint Cyprien. A absoudre sans qu'elle fût accomplie, on laissait le pécheur sous le coup de la peine dont elle lui eût obtenu la remise.

1° *Adaptations et omissions de la « satisfaction complète » qu'est la pénitence publique.* — Le sens ainsi

attribué à la pénitence publique est ce qui en commande l'histoire. Il explique, en particulier, que, malgré sa nécessité reconnue, elle ait été dès lors si généralement atténuée, négligée ou même complètement omise. Et c'est ce contraste de la pratique avec la théorie qui rend manifeste la distinction fondamentale dont nous avons parlé entre le pardon de la faute elle-même et la remise de la peine restant à obtenir. Ce contraste, il est vrai, risque d'échapper aux regards. On s'attache aux canons des conciles concernant la pénitence publique; on relève la description qu'en a faite Tertullien, *De pænit.*, c. IX; *De pudicitia*, c. XIII, 7; on s'arrête au tableau qu'en a tracé saint Jérôme à propos de Fabiola, et l'impression ainsi obtenue est celle d'une expiation du péché éminemment propre à en éteindre toutes les dettes. Impression fondée assurément. Telle que l'Église la prescrit et souhaite de la voir accomplir, la pénitence publique a de quoi obtenir la rémission plénière du péché. Mais le droit n'est pas le fait et il ne s'impose pas de généraliser les exemples donnés par quelques âmes plus généreuses. Par delà les prescriptions juridiques et les évocations liturgiques, il y a l'usage courant et journalier. Or, c'est en regardant ainsi à la pratique qu'on se rend compte des atténuations et des exceptions que comportait dès lors cette « satisfaction complète ». La manière dont beaucoup s'acquittent de la pénitence publique, les cas nombreux et fort divers où l'absolution est donnée sans qu'elle soit accomplie tout cela prouve que, même à l'époque de son fonctionnement régulier, elle n'est pas considérée comme absolument indispensable pour le pardon de la faute elle-même.

1. *La manière de s'en acquitter.* — La manière, d'abord, dont beaucoup s'en acquittent. La plainte en est classique chez les écrivains ecclésiastiques : saint Ambroise montre les « pénitents », qui laissant là leurs habits de deuil, revêtent leurs habits de luxe; ces femmes, qui ont perdu la perle précieuse de la grâce, continuent, tout en ayant « reçu la pénitence », à se charger de bijoux. *De pænit.*, II, IX, 88. D'autres font consister la pénitence à s'abstenir des sacrements : *Arbitrantur hoc esse pænitentiam, si abstineant a sacramentis cælestibus. Ibid.*, 89. Et la tentation, sans doute, était fréquente parmi ceux qui étaient condamnés à des années de pénitence : le concile de Nicée les montre qui en prennent aisément leur parti : ἀδιαφόρως ἤνεγκαν. Ils peuvent entrer dans l'église parmi les « pénitents » : il leur suffit; c'est toute leur « conversion ». Aussi le canon, qui prévoit cette indifférence, ajoute-t-il que, pour ces sortes de pénitents, il ne saurait être question d'abréger la durée de l'expiation : qu'ils accomplissent leur temps : πληρούτωσαν τὸν χρόνον, can. 12, ce qui ne suffit sans doute pas à garantir une satisfaction fort efficace. Saint Basile le note dès le début de sa première lettre canonique : « La guérison ne tient pas à la durée mais à la manière de la pénitence », can. 2. *P. G.*, t. XXXII, col. 671 B, et saint Jean Chrysostome le faisait remarquer également à ceux qui se plaignaient qu'on fît attendre trop longtemps l'absolution à certains pécheurs.

Ils ont expié assez longtemps, dites-vous. Voyons, combien? — Un an, deux, trois. — Ah! il s'agit bien de temps et de durée. Le temps ne sert à rien. Nous ne demandons pas si la blessure a été souvent pansée, mais si le pansement a fait du bien... Le moment d'enlever l'appareil, c'est l'état du blessé qui l'indique. *In II Cor.*, hom. XIV, 3, *P. G.*, t. LXI, col. 502.

Que l'efficacité de la pénitence, de la satisfaction ne se mesure pas au temps, c'était bien aussi la pensée des Pères du concile de Nicée. Le canon 12, que nous venons de citer, envisageait expressément l'hypothèse d'une absolution anticipée pour les « pénitents » qui prendraient plus au sérieux l'expiation imposée : « Il sera permis à l'évêque d'agir avec eux avec plus d'indulgence. » C'était même là, nous l'avons vu plus haut, un principe commun. La conviction s'y manifestait que la durée de la pénitence publique en était un aspect secondaire. Au fond, avons-nous entendu expliquer par saint Augustin, c'est surtout en vue de la réparation du scandale et pour satisfaire à l'Église elle-même qu'on s'attachait à la fixer exactement. Et, par là même, le docteur d'Hippone reconnaissait que la satisfaction à offrir à Dieu pouvait en rester totalement indépendante. Mais lui aussi constatait et déplorait l'indifférence dont faisaient preuve, à ce point de vue, de trop nombreux pénitents : « Je le vois bien », leur disait-il quand ils venaient en longues files recevoir l'imposition des mains rituelle, je le vois bien que vous êtes pénitents; mais je vois aussi que vous continuez à mal vivre », *discutio pænitentes et invenio male viventes.* A vrai dire, ils n'ont cure de sortir de cet état en recevant l'absolution; leur parti en semble pris; ils restent pénitents jusqu'à leur mort : *Nolunt inde surgere, quasi electus sit locus pænitentium. Serm.*, CCXXXII, 8, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 111. C'est bien cela : la pénitence reçue, on attendait le dernier moment pour demander la réconciliation ou l'absolution. Et cette manière d'accomplir la satisfaction préalablement requise en dénote assurément une conception fort large : il s'en faut qu'on y vît une condition indispensable pour recevoir le pardon du péché lui-même.

2. *Son omission.* — Ainsi apparaît-il plus encore dans les cas où l'absolution est accordée sans que soit accomplie cette pénitence officielle. Étant donné que cette absolution était considérée par l'Église comme réconciliant vraiment avec Dieu et assurant le salut (voir P. Galtier, *De pænitentia*, 2ᵉ édit., p. 94-111, et *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Iʳᵉ part., de plus, l'art. *A propos de la pénitence primitive*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, t. XXX, 1934, p. 511-545 et cf. ici même, art. PÉNITENCE, t. XII, col. 810 sq.; 841 sq.), il résulte clairement de là que cette pénitence officielle n'en était nullement conçue comme la condition absolue.

a) En danger de mort. — Ces cas, en effet, étaient fort nombreux et fort divers. Le premier à signaler est celui des pénitents que nous venons de signaler, lorsqu'ils se trouvent en danger de mort. Nous savons ce qu'a été jusque-là et ce que vaut leur satisfaction : leur négligence ou parfois même leur inconduite ont interdit de songer encore à les réconcilier. La durée de leur pénitence reste d'ailleurs fort incomplète; peut-être même ne fait-elle que commencer. Cependant, rappelle à leur propos le concile de Nicée, la règle traditionnelle est qu'à ce dernier moment on ne leur refuse pas la communion. Can. 13. Et telle est, en effet, la ligne de conduite que saint Cyprien traçait déjà à ses prêtres pour les apostats admis à la pénitence : en cas de danger, pour cause de fièvre par exemple, *Epist.*, XVIII, 2; XIX, 1-2; *Epist.*, VIII, 3; XXX (8, des clercs de Rome), ou pour menace de persécution, *Epist.*, LVII, 2 et 4, on devra les admettre sans retard à la communion. Et l'omission de la pénitence ainsi envisagée pour eux est d'autant plus remarquable que saint Cyprien ne concevait même pas qu'en cas de survie on pût imposer aux intéressés de la réparer, *Epist.*, LV, 13. Saint Denys d'Alexandrie, nous l'avons vu, col. 1147, ne le concevait pas davantage, et si, plus tard, comme nous l'avons vu aussi par le canon 13 de Nicée, certaines Églises tout au moins crurent devoir exiger un supplément d'expiation, rien ne prouve qu'elles aient songé pour autant à contester l'efficacité de l'absolution déjà accordée. Ce supplément avait surtout un but disciplinaire : s'il y avait lieu, il assurait la réparation du scandale donné. En tout cas, comme satisfaction pour le péché, le renvoi après le pardon demeurait ici manifeste.

Il l'était plus encore dans le cas des malades ayant attendu le danger de mort pour demander la pénitence. A partir d'une certaine époque tout au moins, can. 13 de Nicée; lettre de saint Innocent Ier à saint Éxupère, Jaffé, n. 193; *P. L.*, t. xx, col. 498 B; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 95, il fut admis de la leur accorder et de la faire suivre immédiatement de la réconciliation. Cet usage, il est vrai, comportait, parfois tout au moins, l'obligation de suppléer, en cas de survie, à la pénitence ainsi omise; et sans doute les intéressés ne s'y dérobaient-ils pas tous après coup. On peut se demander seulement si ces pénitents déjà absous mettaient à s'en acquitter plus d'empressement ou d'application que ceux qui étaient encore en instance d'absolution : certaines questions posées à saint Léon et certaines réponses qu'y fait le pape semblent bien indiquer qu'on était sans illusion à leur sujet Cf. *Ad Rusticum*, inq. vii et ix *P. L.*, t. liv, col. 1205. Faute d'avoir précédé, la « satisfaction plus complète » risquait fort de ne pas suivre. Le pape n'en prescrivait pas moins de donner l'absolution à ceux qui attendaient ainsi d'être à toute extrémité pour demander la pénitence : n'auraient-ils pu en manifester le désir que par signes, ou même n'y aurait-il que les assistants à pouvoir témoigner de leur bonne volonté, le prêtre ne devait pas hésiter à leur accorder la réconciliation. Jaffé, n. 485; *P. L.*, t. liv, col. 1013. La leur refuser, avait déclaré vingt-quatre ans plus tôt le pape saint Célestin, serait une impiété et une cruauté : on condamnerait ces âmes à leur perte en les mettant ainsi hors d'état d'être dégagées de leurs fautes, comme si Dieu n'était pas toujours prêt à pardonner ou qu'il ne suffise pas d'un instant pour que se produise au cœur la conversion lui permettant de le faire. Jaffé, n. 369; *P. L.*, t. l, col. 431 B; Denzinger-Bannwart, n. 111. Malgré cette absence totale de la « satisfaction plus complète », on professait donc ici très fermement que l'absolution pouvait procurer le pardon du péché lui-même. De l'une à l'autre, par conséquent, la dissociation était admise aussi clairement que possible. Quoi qu'il pût arriver ou qu'il arrivât en effet pour ceux qui survivaient, pour ceux tout au moins qui mouraient après avoir ainsi reçu la pénitence et l'absolution au dernier moment, le pardon divin était très réellement acquis sans qu'ils en eussent offert eux-mêmes la satisfaction normale.

b) Fréquence de ces cas. — Or, c'est ici un fait dont on ne saurait s'exagérer l'importance dans l'histoire de la satisfaction et de la procédure pénitentielle. Pour l'apprécier, il n'est que de se rendre attentif à la fréquence de ces sortes d'absolutions. Comme les catéchumènes attendaient le dernier moment pour se faire baptiser et les « pénitents » pour se faire absoudre, beaucoup de pécheurs attendaient de même pour demander la pénitence.

Saint Ambroise le constatait, *De pænit.*, II, ix, 90; saint Jean Chrysostome, *In II Cor.*, hom. xxii, 3, *P. G.*, t. lxi, col. 552, et saint Augustin, *Serm.*, ccxxxii, 8, *P. L.*, t. xxxviii, col. 1111, le déploraient également. Saint Léon en prend en quelque sorte son parti : c'est là pratique courante, Jaffé, n. 485. Et, de fait, elle s'impose d'elle-même pour les récidivistes. La tradition interdit de les admettre une seconde fois à la pénitence publique. Si donc ils retombent dans quelque faute en encourant nécessairement la peine, ils restent exclus des sacrements jusqu'au moment de leur mort. Et ainsi le rappelle une lettre du pape saint Sirice en 385, mais la même lettre ajoute qu'au moment de la mort, on devra leur accorder le bienfait de la communion : *Quos... viatico munere, cum ad Dominum cœperint proficisci, per communionis gratiam volumus sublevari. P. L.*, t. xiii, col. 1137.

Et, en effet, les conciles prévoient qu'on ne doit refuser à personne, au moment de la mort, la *pænitentiæ benedictio, quam viaticum deputamus*, dit le concile de Girone en 517, can. 9, Mansi, *Concil.*, t. viii, col. 550; *Viaticum omnibus in morte positis non negandum*, dit le concile d'Agde en 506, can. 15, Mansi, t. viii, col. 327 : sur le sens de cette formule, voir P. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés...*, p. 441. On le sait si bien qu'en cas de danger public, nombreux sont ceux qui veulent être réconciliés d'urgence. S. Augustin, *Ad Honoratum, Epist.*, ccxxviii, 8, *P. L.*, t. xxxiii, col. 1016; Victor De-Vit, *De persec. vandal.*, ii, 11, *P. L.*, t. lviii, col. 212 A.

En Gaule, à l'époque de Clovis, on appelle cette pénitence la *pænitentia momentanea*. Saint Avit de Vienne, dans une lettre où il en défend l'efficacité contre Fauste de Riez, constate l'empressement avec lequel on la demande dès qu'on se sent gravement malade. *Epist.*, iv, *P. L.*, t. lix, col. 220.

Dans la correspondance de saint Grégoire le Grand, elle est peut-être la seule forme de pénitence administrée par l'Église dont il soit fait clairement mention. Cf. Poschmann, *Die abendländ. Kirchenbüsse im Ausgang des christl. Altertums*, p. 267; en sens contraire : Göller, *Papstum und Bussgewalt in spätrömischer Zeit*, dans la *Röm. Quartalschrift*, 1931, p. 223, 263, 265; 1932, p. 339, 342 et note. Tout au moins en fait-il réserve lui aussi pour ceux qu'il condamne à une longue ou même à une perpétuelle expiation; voir P. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés*, p. 405.

c) Absolutions sans perspective de la pénitence publique. — Ce n'est pas tout. En accordant ainsi l'absolution aux mourants, on n'acceptait pas seulement la perspective que la « satisfaction plus complète » ne fût jamais achevée ou même commencée; en certains pays tout au moins, on s'interdisait d'en imposer l'obligation aux intéressés. S'il s'agissait de jeunes gens, par exemple, la prudence commandait de s'en abstenir : les conséquences de la pénitence publique leur eussent créé des assujettissements intolérables. Voir art. Pénitence, t. xii, col. 818, 835. Aussi le concile d'Agde (506), tout en recommandant d'accorder le viatique à tous les mourants, recommandait-il de se montrer très réservé pour accorder la pénitence aux jeunes gens : *Juvenibus pænitentia non facile committenda est propter fragilitatem ætatis. Viaticum omnibus non negandum.* Mansi, *Concil.*, t. viii, col. 327. C'était marquer très nettement la concession d'une absolution sans la « satisfaction plus complète » qu'eût été la pénitence publique.

Et la liturgie mozarabe, en effet, avait, pour les malades jeunes, une formule d'absolution où s'exprimait la volonté de ne pas la leur imposer pour le moment : *Hunc famulum tuum... mortis periculo proximum propitia pietate respicias, ut cui nos, pro juvenili ætate vel incerta professione, jugum pænitentiæ imponere non audemus, hujus supplicationis viatica professione subvenias*, etc. *Liber ord.*, édit. Férotin, p. 86-87. On dirait une faveur dont on les tient indignes, ou plutôt, une expiation, une satisfaction de surcroît à laquelle ne peuvent aspirer que les âmes plus ferventes.

Et ainsi apparaît-il, en effet, dans un trait que nous avons relevé dans notre livre : *L'Église et la rémission des péchés*, p. 213-214. Tandis que l'on s'empresse d'accorder la pénitence à un pieux adolescent de Merida en Espagne : *cœpit... flagrare desiderio percipiendæ pænitentiæ, qua confestim accepta, defunctus est*, on la refuse, au contraire, à un vieil ivrogne qui se trouve lui aussi sur le point de mourir; pour lui, c'est seulement le viatique : *almus pater... pænitentiam plenariam dare distulit sed tantumdem ei viaticam gratiam impertivit. De vita et meritis Patrum Emeritensium*, c. i, dans les *Acta sanctorum*, nov. t. i, col. 318 E et 320 D; *P. L.*, t. lxxx, col. 122 A-B et 125-126. Et ceci ne veut pas dire qu'on désespère pour lui du salut;

tout au contraire, le biographe auquel sont dus ces détails s'édifie de la satisfaction qu'il offrit encore à Dieu pendant trois jours complets et qui lui valut l'assurance du pardon : *Tribus diebus totidemque noctibus lacrimis et confessione mirifica satisfecit. Tertio post hæc die, migraturus e corpore et valefaciens cunctis fratribus, sic ait : Cognoscite quia omnia delicta mihi dimissa sunt (ibid.);* mais ceci fait ressortir le caractère propre de la pénitence qui lui est refusée; satisfaction plus officielle et plus parfaite, malgré ses avantages, elle n'est cependant indispensable pour la rémission proprement dite d'aucun péché.

d) Les directives de saint Césaire d'Arles. — C'est ainsi que la considère également saint Césaire d'Arles. Dans un de ses sermons (appendice aux *Sermons* de saint Augustin, CCLVI, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2217-2220; dans l'édit. de dom Morin, *S. Cæsarii opera omnia*, serm. LX, t. I, p. 252-254), lui aussi soutient, contre Fauste de Riez, la valeur de la pénitence reçue au dernier moment. Ce n'est point qu'il ignore ou dissimule l'abus qu'on en fait ou qu'on en peut faire. Mais les explications qu'il donne à ce propos montrent à quel point la satisfaction par voie de pénitence publique lui paraît susceptible d'être remplacée par d'autres bonnes œuvres ou même purement et simplement omise.

Il distingue trois dispositions dans lesquelles peut être reçue cette pénitence qu'il appelle *subita*. La première est parfaite. Elle consiste à avoir si bien expié ses fautes par de bonnes œuvres, par l'aumône en particulier, que, même à défaut de cette pénitence *in extremis*, on pourrait mourir sans crainte : qui la reçoit ainsi est donc assuré de recevoir non seulement le pardon mais aussi la récompense éternelle : *Non solum veniam peccatorum credimus obtinere, sed etiam præmia æterna percipere.* N. 1, col. 2217; éd. Morin, p. 253.

La seconde disposition est celle du mourant qui a passé toute sa vie dans le péché. Ici, pas de bonnes œuvres, pas d'aumônes, pas de satisfaction antécédente par conséquent. Même la pénitence demandée maintenant ne sera pas faite, puisque la mort est en vue. En cas de survie seulement, le pécheur s'offre à l'accomplir; de plus il consent aux restitutions nécessaires et il pourvoit pour après sa mort à de larges aumônes. Dans ces conditions, déclare saint Césaire, la sincérité de la conversion se trouvant hors de doute, *possumus ac debemus credere quod ei Dominus omnia dignetur peccata dimittere.* N. 2, col. 2218; éd. Morin, p. 253.

La troisième et dernière disposition possible est fort douteuse. Le mourant, cette fois, n'a pas seulement accumulé des fautes tout le long de sa vie; il l'a fait en escomptant le bienfait de cette « pénitence subite ». Tout, s'est-il promis, lui sera ainsi pardonné à la fois : *Ea spe peccat ut per ipsam subitaneam pænitentiam cuncta conjuncta æstimet peccata dimitti.* Même actuellement, en recevant la pénitence, il ne songe ni à restituer, ni à pardonner à ses ennemis, ni, s'il lui est accordé de survivre, à s'appliquer humblement à la pénitence ou à faire des aumônes pour la rédemption de ses péchés. Dans ces conditions, on comprend que saint Césaire hésite à croire à l'efficacité de la pénitence reçue au dernier moment. Néanmoins, même en ce cas, il ne se refuse pas à l'accorder, et la raison qui l'y meut est que Dieu seul, après tout, sait exactement ce qui se passe dans la conscience de ce pécheur. *Deus tamen, qui omnium conscientias novit et unumquemque secundum suum meritum judicabit, ipse scit qua fide aut qua intentione animæ pænitentiam petiit.* N. 3, col. 2218; édit. Morin, p. 253-254. C'est donc que, même dans ce cas limite, l'évêque d'Arles considère le pécheur comme pouvant être assez réellement converti pour obtenir le pardon de ses péchés. Moins encore qu'il ne l'a fait dans le second cas, songe-t-il à ajouter ici que, comme dans le premier cas, l'entrée en possession de la récompense éternelle soit immédiatement assurée; mais il ne s'agit ici que du pardon proprement dit, et manifestement saint Césaire ne considère comme indispensable à cet effet ni l'accomplissement de la pénitence publique ni les bonnes œuvres propres à y suppléer. Dans les deux premiers cas, ce supplément était envisagé; dans le troisième, l'hypothèse en est exclue. On ne pouvait dire plus clairement que, malgré leur incontestable utilité, ces sortes de satisfactions ne sont pas absolument requises pour la réconciliation avec Dieu.

3. *Autres absolutions sans pénitence publique.* — *a) Témoignages divers.* — Ce n'est pas seulement à la mort qu'on renonçait à l'accorder ou à l'imposer. Dès l'époque de saint Cyprien, on constate que, même en parfaite santé, l'absolution était parfois reçue sans que fût accomplie la satisfaction par forme de pénitence publique.

Le cas le plus significatif est alors celui des « libellatiques ». Malgré la gravité de leur faute, le concile de Carthage, en 251, consent à les « réconcilier » sans retard et sans assujettissement à la pénitence prévue pour les *lapsi* qui avaient sacrifié. S. Cyprien, *Epist.*, LV, 17 et LVII, 1. Ils étaient nombreux et leur cas présentait des diversités considérables. *Ibid.*, LV, 13-14. Certains arguaient d'une bonne foi qui pouvait leur donner droit à quelque indulgence; mais d'autres posaient des conditions et proféraient des menaces : il y a telle communauté chrétienne qui refuse de revenir à l'unité, si l'évêque qui l'a entraînée dans sa chute n'est pas admis d'emblée à la communion laïque. Et ainsi lui est-il accordé : le retour de son troupeau lui tient lieu de satisfaction personnelle : *pro quo satisfaciebat fratrum reditus et restituta multorum salus. Ibid.*, LV, 11. De même pour certains chefs de famille qui se vantent, grâce aux certificats qu'ils se sont procurés, d'avoir évité à leur femme et à leurs enfants la mise en demeure personnelle d'avoir à sacrifier. Si l'on refuse maintenant de les admettre à la paix, ils menacent de passer avec eux à l'hérésie et au schisme. *Ibid.*, LV, 15. Malgré les dispositions ainsi manifestées, saint Cyprien et ses collègues n'hésitent pas à accorder la paix sans pénitence publique.

A plus forte raison, doit-on croire qu'ils ont réconcilié de même les fidèles venant spontanément s'accuser d'avoir accepté la pensée de sacrifier en cas de sommation. L'éloge que fait d'eux saint Cyprien interdit de penser qu'il leur ait été plus sévère qu'aux « libellatiques ». *De lapsis*, XXVIII.

Saint Grégoire de Nysse ne devait pas l'être davantage pour les voleurs. S'ils viennent d'eux-mêmes confesser leur faute au prêtre, le seul remède à leur appliquer sera celui de l'aumône. Encore peut-elle leur être impossible; et, dans ce cas, il leur sera seulement demandé de travailler pour pouvoir la faire un jour. *Epist. can.*, 6, *P. G.*, t. XLV, col. 233 C.

Même indulgence chez saint Jean Chrysostome pour les récidivistes. Parmi les accusations portées contre lui au concile « du chêne », figure celle d'avoir « encouragé à pécher ». Il l'aurait fait en invitant à recourir à lui pour la pénitence chaque fois qu'on serait tombé dans le péché : « S'il vous arrive de pécher une seconde fois, enseigne-t-il, faites pénitence une seconde fois; chaque fois que vous aurez péché, venez me trouver et je vous guérirai ». Dans Photius, qui résume les Actes du concile, *Bibliothèque*, cod. 59, *P. G.*, t. CIII, col. 112 A. Quelque exagération qu'on puisse supposer dans l'énoncé de ce reproche, il oblige tout au moins à admettre de la part de l'évêque de Constantinople, un traitement du péché singulièrement dégagé des rigueurs de la pénitence publique. Il ne s'attachait

manifestement pas à exiger chaque fois la « satisfaction complète » qu'elle représentait. Et cette pratique pastorale correspondait trop aux principes que nous l'avons entendu exposer dans le *De sacerdotio*, pour être jugée invraisemblable.

Aussi bien sa prédication s'inspire-t-elle des mêmes vues. Il n'ignore pas la pénitence publique; il fait allusion à ceux qui y sont assujettis; nous avons dit la fermeté avec laquelle il leur rappelait que le temps ne suffisait pas à la rendre fructueuse. Mais, nulle part, il ne la dit indispensable, ni n'invite clairement à s'y soumettre. Même à des auditeurs qu'il suppose chargés de beaucoup de fautes, aux approches de Pâques, pour les préparer à leur communion unique de l'année, il ne parle que de tempérance, de prière et de vigilance. « Cinq jours encore avant la fête; c'est assez pour réduire le nombre de ses péchés... Il n'est pas besoin pour cela de plusieurs jours ou de plusieurs années; une conversion sincère y suffit et elle peut se faire en un jour. » *De beato Philogonio*, 4, *P. G.*, t. XLVIII, col. 754. Les *Homélies sur la pénitence* ne mentionnent pas davantage la pénitence publique. Pour le pardon divin, elles ne demandent que la componction, la sincérité de la conversion. Se reconnaître coupable : il n'en faut pas davantage :

Vous êtes pécheur? Ne perdez pas courage, mais venez [à l'église] pour la pénitence. Vous avez péché! Dites à Dieu : « J'ai péché ». Qu'y a-t-il là de pénible?... Vous dites : « J'ai péché » et il suffit de vous dire ainsi vous-même pécheur pour n'avoir plus à redouter d'avoir le diable pour accusateur... Pourquoi donc ne pas prendre ainsi le devant? Vous dites votre péché et le voilà effacé... Vous avez péché? Venez donc à l'église; dites à Dieu que vous avez péché; je ne vous demande rien de plus : cela seulement. *De pænit.*, I, 1, *P. G.*, t. XLIX, col. 235.

Quel que soit le sens auquel se doit entendre ce langage, le moins qu'on en puisse dire est que la « satisfaction plus complète » de la pénitence publique s'y trouve reléguée au second plan. En aucune hypothèse, on ne saurait admettre que saint Jean Chrysostome l'ait considérée comme indispensable pour la rémission du péché lui-même.

b) Témoignage de saint Augustin. — Saint Augustin, nous l'avons dit, ne l'a pas fait davantage. Il expliquait la prescription de pénitences à durées fixes surtout par la préoccupation de réparer le scandale et de faire ainsi satisfaction à l'Église elle-même. A cela près, la rémission du péché n'exigeait que la componction. Il est vrai que les pécheurs demandent d'eux-mêmes parfois à prendre rang parmi les pénitents proprement dits. *Aliqui ipsi sibi pænitentiæ locum petierunt. Serm.*, CCXXXII, 8, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1111. Mais les évêques n'y réduisent d'office que ceux qui ont été accusés et convaincus devant les tribunaux ecclésiastiques ou civils : *Nos a communione prohibere quemquam possumus... nisi aut sponte confessum aut in aliquo sive sæculari sive ecclesiastico nominatum atque convictum. Serm.*, CCCLI, 10, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1546. Aussi, lorsqu'il indique au pécheur lui-même comment lui seront appliquées les clefs de l'Église, lui fait-il entendre qu'elles peuvent l'être sans que lui soit imposée la pénitence publique. Celle-ci n'est à prévoir que s'il y a eu scandale et si l'évêque juge utile à l'Église d'exiger une réparation publique : *Id agat,... quod... sit... etiam ceteris ad exemplum, ut, si peccatum ejus, non solum in gravi ejus malo sed etiam in tanto scandalo aliorum est, atque hoc expedire utilitati Ecclesiæ videtur antistiti in notitia multorum vel etiam totius plebis agere pænitentiam, non recuset. Ibid.*, 9, col. 1545.

Ici encore, par conséquent, la pratique est conforme aux principes posés. Aussi, dès là que les péchés confessés sont ce qu'il appelle des péchés d'ignorance ou de faiblesse, saint Augustin cesse-t-il d'urger la *pænitentia luctuosa et lamentabilis*, qu'exigerait leur gravité objective. *De div. quæst. LXXXIII*, q. XXVI, *P. L.*, t. XL, col. 18. Or, à ses yeux, ces péchés d'ignorance et de faiblesse se découvrent partout. Il y rattache les péchés les plus usuels d'avant la puberté. *De Genesi ad litt.*, X, XIII, 23, *P. L.*, t. XXXIV, col. 417. Mais il y ajoute aussi, pour beaucoup de fidèles, les vices mêmes de la jeunesse :

Voici des hommes, écrit saint Augustin, voici des hommes qui ont été baptisés tout enfants; depuis, leur éducation a été négligée. Ils mènent dans les ténèbres de l'ignorance la vie la plus honteuse, sans rien savoir de ce que la doctrine chrétienne prescrit ou défend, ce qu'elle promet ou ce dont elle menace, ce qu'il faut croire, espérer et aimer. Parce que leurs péchés sont des péchés de baptisés, aurons-nous donc le courage de ne pas les mettre au compte de leur ignorance, alors qu'ils ignorent absolument tout et qu'ils ont péché sans savoir, comme ils disent, où ils avaient la tête? *In Rom. inch. expos.*, n. 16, *P. L.*, t. XXXV, col. 2100.

L'ignorance ou la faiblesse dérivent ici d'une oblitération, d'une absence du sens moral; mais l'évêque ne doit pas moins en tenir compte. C'est vrai, l'ivrognerie est mise par saint Paul au nombre des péchés qui excluent du royaume des cieux; mais qui en fait cas? *Quis non contemnat ebriositatis peccatum? Abundat tale peccatum, et contemnitur. Serm.*, XVII, 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 125. De même pour les pratiques superstitieuses. *Plena sunt conventicula nostra hominibus qui tempus rerum agendarum a mathematicis accipiunt*, « c'est à peine [cependant], si nous osons les reprendre en souriant par crainte de les fâcher ou de paraître leur apprendre une nouveauté. O maudits péchés : nous n'avons en horreur que ceux dont nous n'avons pas l'habitude. Les péchés usuels,... tout en les voyant, nous sommes obligés de les tolérer ». *Epist. ad Gal. expos.*, n. 35, *P. L.*, t. XXXV, col. 2130. Jusqu'aux adultères commis avec des esclaves, qu'on n'arrive pas à faire prendre au sérieux! Quand les coupables en sont dénoncés par leurs femmes, tout ce qu'on peut est de les reprendre en particulier pour que le mal soit guéri aussi discrètement qu'il a été contracté : *In secreto arguimus : ubi contigit morbus, ibi moriatur malum. Serm.*, LXXXII, 8, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 511. Voir P. Galtier, *L'Église et la rémission...*, p. 307-320.

c) Quelques cas particuliers. — Intimée à des consciences aussi obtuses, l'obligation de la pénitence publique leur serait plutôt nuisible. Même en cas de maladie, nous l'avons vu, on s'abstenait de l'accorder aux jeunes gens ou aux pécheurs faisant preuve de dispositions douteuses; dans des cas comme ceux que vise saint Augustin, la même mesure de prudence s'imposait aussi parfois au cours de la vie. En voici un où, cinquante ans après sa mort, se constate, en Gaule, l'application de ses principes. Il nous est connu par la correspondance de saint Avit, évêque de Vienne.

L'évêque de Grenoble a voulu assujettir à la pénitence publique un vieux barbon convaincu juridiquement de concubinat pour avoir épousé la veuve de son frère. Lui, excipant de sa bonne foi, en appelle au métropolitain, qui est saint Avit lui-même. Celui-ci essaie d'abord de lui faire comprendre l'indignité de sa conduite, mais bientôt, désarmé par son inconscience, il renonce à exiger de lui l'expiation rigoureuse. On peut la lui suggérer pour plus tard; mais pour le moment, mieux vaut ne pas l'y obliger : *Quod pænitentiam expectat, moneatur interim agere, accipere non cogatur.* On se bornera donc à exiger qu'il renvoie sa concubine. Ainsi sera-t-il admis au pardon : *Excusso scelere, suscipiatur ad veniam... Culpa prior laxabitur.* En attendant qu'il soit disposé à faire profession de pénitence, la seule pénitence qu'il aura à subir sera d'éloigner de lui l'occasion du péché : *Patiatur pæni-*

tentiam, cum perdit peccandi occasionem; profiteatur cum amiserit voluntatem. *Epist.*, XVIII (alias XVI) avec XVI et XVII (alias XIV et XV), édit. Pieper, dans *Monum. Germ. hist.*, *Auctores antiquissimi*, t. VI, 2e part., p. 50, *P. L.*, t. LIX, col. 234-235; pour la discussion du cas, voir P. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés*, p. 408-413. On ne saurait pousser plus loin la dispense de la pénitence publique. Pour le rustre inconscient à qui il a eu affaire, saint Avit en écarte même provisoirement l'hypothèse. L'y contraindre malgré ses répugnances serait pousser ce malheureux à une faute de plus. Aussi, s'offrirait-il à l'accepter, l'état d'esprit où on le voit interdirait de la lui accorder : *Sufficiant infelici crimina sua, nec ingeratur laborioso, cum respuit, quod tam instabili animo vix committi debuerat, si petiisset. Loc. cit.*

2° *La pénitence par dévotion, à la mort.* — Pareille adaptation de la pénitence publique suppose à la satisfaction, dans la rémission du péché, un rôle singulièrement complémentaire. Tel est bien cependant celui que lui supposent également les pénitences qu'on pourrait appeler de dévotion. Au moment de la mort, même les meilleurs veulent recevoir la pénitence. Quelque confiance qu'on ait en la miséricorde divine, il reste toujours à parachever la satisfaction et les réparations dues pour toutes les fautes d'une vie. Aussi les biographes de saint Augustin, de saint Césaire d'Arles, de saint Isidore de Séville, les montrent-ils qui veulent s'assurer à eux-mêmes et à leurs amis le bienfait de la pénitence dernière.

Quand le baptême a déjà été reçu, avait coutume de dire l'évêque d'Hippone, prêtres et bons chrétiens devraient tous veiller à ne pas mourir sans la pénitence convenable : *absque digna et competenti pænitentia.* C'est pourquoi lui-même, dans sa dernière maladie, s'était fait copier les psaumes de la pénitence et les avait fait fixer au mur de son lit pour pouvoir les réciter plus aisément. Possidius, *Vita Augustini*, 31, *P. L.*, t. XXXII, col. 63. A la vérité nous sommes ici fort loin de ce que l'on appellerait aujourd hui le sacrement de pénitence. On lit de même dans la vie de saint Césaire que *nullum sine medicamento pænitentiæ de hoc mundo voluisset recedere. P. L.*, t. LXVII, col. 1029 B. Saint Isidore de Séville, lui, se fit porter à l'église pour y « recevoir lui aussi la pénitence » en présence de tout le peuple et de plusieurs évêques. Voir la relation de cette cérémonie dans le *De transitu S. Isidori* de l'archidiacre Redemptus cité par Arevalo dans ses *Isidoriana*, I, 6, n. 1, *P. L.*, t. LXXXI, col. 30-32. Mais n'oublions pas que deux siècles nous séparent du temps d'Augustin.

Ainsi conçue et reçue, la pénitence dénotait sans doute la préoccupation d'expier toujours plus le péché et d'en obtenir une rémission aussi plénière que possible; mais manifestement elle le supposait déjà pardonné et cela même achevait de faire ressortir le rôle propre qui lui était reconnu : toujours utile même chez les meilleurs, afin de faire disparaître les restes du péché, elle pouvait faire défaut jusque chez les plus indignes sans que fût compromise leur rentrée en grâce avec Dieu.

3° *La « satisfaction secrète » de Gennade.* — La même conclusion ressort plus encore d'un usage qui, à la même époque, s'observe en plusieurs régions et particulièrement en Gaule. La pratique, en effet, est alors fort répandue d'une satisfaction dite « secrète », à laquelle on reconnaît la même efficacité qu'à la pénitence publique. Gennade, qui la mentionne dans ses *Dogmata ecclesiastica*, la lui juxtapose comme suffisant elle aussi pour le pardon des péchés graves. *Sed* [*et*] *secreta satisfactione solvi mortalia crimina non negamus, sed mutato prius sæculari habitu et confesso religionis studio per vitæ correctionem et jugi, immo perpetuo, luctu, miserante Deo... ita dumtaxat ut contraria pro iis quæ pænitet agat et eucharistiam omnibus dominicis diebus supplex et submissus usque ad mortem percipiat.* C. XXII, dans l'éd. de Turner, *Journal of theol. studies*, t. VII, p. 94; c. LV, dans *P. L.*, t. LVIII, col. 994 B.

Ces paroles, assurément, ne visent que les *mortalia crimina* secrets. Elles ne sauraient s'entendre des « crimes » notoires ou publics officiellement constatés : pour ceux-là, la pénitence publique était indispensable. Mais il y avait les autres, qui, pour rester secrets, n'en étaient pas moins, dans le langage du temps, des *mortalia crimina :* tels les adultères que saint Augustin s'appliquait à guérir en particulier (*supra*, col. 1160). De même, pour ne parler pas des autres péchés de la chair, les homicides, les vols, les fraudes, etc. Nous l'avons déjà vu, pour ces sortes de péchés graves, quand le coupable s'en accusait, la pénitence publique pouvait être recommandée avec insistance; elle était fréquemment acceptée. Mais l'obligation n'en pouvait pas être urgée et on ne l'imposait pas d'office (*supra*, col. 1159).

C'est pour ces sortes de péchés que Gennade déclare la « satisfaction secrète » capable d'avoir le même effet que la pénitence publique. Mais cet effet ne se limite pas à celui de leur rémission proprement dite. La durée qui en est prévue et l'admission régulière à la communion qu'elle comporte supposent cette rémission déjà acquise. Elle ne saurait donc tendre qu'à effacer les restes du péché. Et c'est bien ainsi que Gennade l'entend : au chapitre suivant, il n'assigne à la satisfaction qu'un but proprement ascétique : *Satisfactio pænitentiæ est causas peccatorum excidere nec eorum suggestionibus aditum indulgere.* De par ailleurs, s'il la dit secrète, c'est fort relativement, par opposition à celle de la pénitence publique et à ses rites officiels ou liturgiques. A elles seules, la modification du costume et la profession publique de piété qu'elle comporte, excluent qu'elle soit d'ordre proprement intime et puisse passer inaperçue.

1. *Ce n'est point la profession religieuse proprement dite.* — Aussi est-il assez commun d'y reconnaître « l'entrée en religion », comme on précise parfois. Les deux expressions *mutato sæculari habitu* et *professo religionis studio* semblent suggérer cette interprétation. La confirmation s'en trouverait d'ailleurs dans une exhortation sur la pénitence insérée jadis parmi les œuvres oratoires de Fauste de Riez (par exemple, *P. L.*, t. LVIII, col. 875-876), où la profession religieuse est nettement opposée à la pénitence publique comme en tenant lieu pour ceux qui quittent le monde afin de se consacrer à Dieu. (Voir ici même, art. PÉNITENCE, t. XII, col. 821 et 878; Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 399, note 3; Göller, *Studien über das gallische Busswesen zur Zeit Cäsarius von Arles und Gregors von Tours*, p. 19-20 et 68; Poschmann, *Die abendländ. Kirchenbusse im Ausgang des christl. Altertums*, p. 77 et 130.) Pourtant, il y a lieu d'hésiter. Cette exhortation, d'abord, n'est point de Fauste de Riez. Son auteur, inconnu, vivait à une époque où la profession religieuse comportait un engagement écrit et signé. C'est même proprement cet engagement qu'il déclare équivaloir à la pénitence publique.

D'autre part, on ne voit pas que l'idée de cette équivalence soit de l'époque de Gennade. Si elle est devenue classique, c'est plus tard. Du moins n'apparaît-elle ni dans Cassien, ni dans les règles de saint Césaire d'Arles ou de saint Benoît. Göller (*loc. cit.*, p. 69-70) ne l'a relevée que dans celle de saint Fructueux de Braga (*P. L.*, t. LXXXVII, col. 1125-1127), à la fin du VIIe siècle. Les amorces qu'il a cru (*ibid.*, p. 68) en découvrir dans deux sermons authentiques ou non de saint Césaire, hom. VI, XI, *P. L.*, t. LXVII, col. 1062 B-C et 1069-

1070, tiennent à une méprise. Où Göller voit une allusion à la rémission des péchés commis avant l'entrée en religion, il ne s'agit que de ceux à l'abri desquels on s'y trouve. Césaire s'est appliqué à faire ressortir la sécurité que procure l'entrée dans la vie monastique; mais il ne lui attribue nullement de remettre par elle-même les crimes commis auparavant.

A vouloir parler d'elle, d'ailleurs, Gennade se fût exprimé plus clairement. Il connaît bien les moines; il en parle souvent dans le *De viris inlustribus;* mais il les désigne eux et leur genre de vie en des termes très précis dont il n'y a ici aucune trace. L'expression *mutato sæculari habitu* ne signifie point qu'on renonce à l'habit séculier pour revêtir l'habit monastique; elle ne vise que la suppression du luxe et de la recherche dans les vêtements qui était un des traits caractéristiques de l'époque. Le *confessum religionis studium* reste lui aussi d'ordre fort général; il consiste dans la réforme de la vie : *confesso religionis studio per vitæ correctionem* et dans une application plus marquée aux exercices de la piété et de la vertu chrétiennes. Le tableau qu'en esquisse ici Gennade correspond très exactement au programme tracé par Fauste de Riez dans une lettre que Gennade signale et recommande comme convenant tout particulièrement aux âmes désireuses de faire sincèrement pénitence : *Epistolam ad timorem Dei hortatoriam, convenientem personæ pleno animo pœnitentiam agere disponenti. De viris inlustr.*, c. 86; édition Richardson, dans *Texte u. Untersuch.*, t. I, fasc. 1, p. 91, et *P. L.*, t. LVIII, col. 1110. Adressée au préfet du prétoire Félix, qui se trouve déjà sous la direction spirituelle de son évêque, Léonce d'Arles, cette lettre recommande elle aussi l'austérité des vêtements : *De usu vestimentorum paulatim se gravitas ad inferiora submittat. Epist.*, VI, dans *Corpus Vindob.*, t. XXI, p. 197; *P. L.*, t. LVIII, col. 851 D; mais elle insiste surtout, comme Gennade, sur la vie de piété et de pénitence à laquelle on se doit appliquer pour se guérir des plaies causées jadis par le péché.

Sans demander à ce grand personnage d'embrasser l'état monastique ou même seulement de renoncer aux fonctions publiques dont il est chargé, Fauste lui trace une ligne de conduite où ne manque aucun des traits soulignés par Gennade. L'austérité réelle, quoique modérée, dont il l'engage à faire preuve jusque dans son costume se joindra à son assiduité à la prière pour témoigner de ses préoccupations nouvelles. On pourra donc très justement parler à son sujet de *confessum religionis studium* et de *mutato habitu sæculari*. Mais pas plus qu'il n'habite un monastère, il ne se fait moine et ne porte un habit de moine. Sur cette question, voir notre article *Pénitents et « convertis »*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, t. XXXIII, 1937, p. 5-23 et 277-305.

2. *C'est l'état de « conversion »*. — Or, le genre de vie ainsi défini et que Fauste avait déjà recommandé à Rurice, le futur évêque de Limoges, *Epist.*, IX et X, *Corpus Vindob.*, t. XXI, p. 208-215; *P. L.*, t. LVIII, col. 858-862, n'a rien d'insolite à cette époque; il répond, au contraire, à un état de vie bien connu, que l'on appelle l'état de « conversion ». Voir art. PÉNITENCE, t. XII, col. 834. Ceux qui en font profession portent le nom de « convertis » *(conversi)*. Distincts des *conversi* que sont, dans les monastères, les postulants et les novices, ces hommes et ces femmes tout en continuant à vivre chez eux et à remplir les obligations de leur état, font profession de garder la continence jusque dans le mariage, de rompre avec les vanités du siècle et de s'appliquer assidûment à la prière. S'habillant en général d'étoffes brunes, rien qu'à ce trait on les reconnaît comme « convertis ». Les écrivains de l'époque en parlent souvent. Voir Salvien, *De gubernatione*, IV, VII, 32-33; V, X, 51-55; *Ad Ecclesiam*, IV, 1-2; *Epist.*, IX, 10, *Corpus Vindob.*, t. VIII, p. 74-75, 119-120, 301, 308, 220, 232; *P. L.*, t. LIII, col. 77-78, 106, 232 C; 171 B; Jean Pomère, *De vita contemplativa*, l. II, c. XLI, *P. L.*, t. LIX, col. 448. Les conciles font de cet état de conversion la condition de l'admission aux ordres pour les hommes qui n'ont point parcouru les degrés inférieurs de la hiérarchie. Voir par exemple concile d'Agde en 506, can. 16; Mansi, *Concil.*, t. VIII, p. 327; concile d'Arles en 524, can. 1-2; Mansi, t. VIII, col. 626; conciles d'Orléans en 538, can. 6, et en 549, can. 9 et 19; Mansi, t. IX, col. 13, 131, 139. On connaît plusieurs de ces convertis (voir P. Galtier, *L'Église et la rémission...*, p. 396-398 et 439-444; l'article *Pénitents et convertis*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, t. XXXIII, 1937, p. 5-27 et 277-305) et, s'il n'y a pas de doute que leur vie représente une très réelle pénitence et une satisfaction très méritoire pour le péché, il est impossible d'y reconnaître autre chose que la préoccupation de compléter et de parfaire jusqu'à la mort la réparation de péchés considérés comme déjà pardonnés. Nous n'avons pas à rechercher ici comment a été obtenu ce pardon, ni si la satisfaction ainsi accomplie peut être considérée comme sacramentelle. Rien n'oblige à admettre que l'état de conversion fût embrassé en dehors de tout recours au ministère sacerdotal; il semble plutôt qu'on y préludât par une certaine confession de ses fautes; le *Liber ordinum* a un *ordo* spécial pour les *conversi* qui vivent dans le monde (édit. dom Férotin, p. 82-85 et notes); à propos des femmes qui *converti ambiunt*, le concile d'Épaone, en 517, parle de la *benedictio pœnitentiæ* à leur accorder, can. 21; Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 561, ce qui est le rite de l'absolution en cas de maladie et en dehors de la pénitence publique. Mais, quoi qu'il en soit de cette question rituelle ou sacramentelle, il reste bien que l'état de « conversion » correspond très exactement à la « satisfaction secrète » dont parle Gennade et qu'une satisfaction ainsi accomplie ne peut tendre qu'à la rémission des dernières pénalités du péché. Elle en poursuit l'expiation, la purification, la guérison complètes; mais elle en suppose le pardon déjà acquis. Et ainsi le fait également la pénitence recommandée par saint Grégoire le Grand à une dame de Constantinople. Tout en la rassurant sur le pardon divin qu'elle eût voulu se voir garantir par une révélation, il lui rappelle le devoir de faire pénitence jusqu'à la fin de sa vie, car jusqu'au bout le péché demeure à redouter. Jaffé, n. 1468; édition des *Mon. Germ. hist.*, t. I, p. 465; *P. L.*, t. LXXVII, col. 878. Cette pénitence, par conséquent, serait à rapprocher elle aussi de l'état de conversion et de la « satisfaction secrète » dont parle Gennade.

4° *Conclusions*. — Telles sont les grandes lignes de l'évolution aux premiers siècles. La forme officielle de la satisfaction est alors la pénitence publique. Requise normalement pour les fautes graves, profitable à quiconque l'accomplit avec une componction réelle, cette expiation solennelle n'est cependant pas considérée comme tout à fait indispensable pour le pardon du péché lui-même. Du point de vue disciplinaire, elle a des avantages qui commandent d'en urger l'obligation là même où, du point de vue proprement moral et religieux, elle pourrait être omise. Les meilleurs parmi les chrétiens et les plus sincères parmi les pécheurs convertis la recherchent. Elle leur assure le dégagement parfait du péché auquel ils aspirent; elle tend à les mettre à l'abri des châtiments qu'il entraîne. Cette préoccupation de la rémission plénière de la faute se joint à la nécessité sociale d'obtenir la réparation du scandale donné pour assurer le maintien de la forme de satisfaction ainsi caractérisée.

Cependant, si beaucoup s'y soumettent volontiers, d'autres ne s'y prêtent que pour la forme et un plus grand nombre encore peut-être la renvoient au moment

de la mort, où elle devient impossible. D'ailleurs, même en dehors de cette suprême échéance, le principe se formule progressivement d'une adaptation qui comporte des allègements et des exceptions multiples.

Le recours à ces allègements ou à ces exceptions est, somme toute, essentiellement divers. Les évêques ou les prêtres préposés au service de la pénitence en restent juges. Encore sont-ils liés par les usages locaux ou par la tradition. Chacun d'eux, en outre, procède avec ce qu'on pourrait appeler son tempérament humain ou le caractère propre de son zèle pastoral. Aussi ne saurait-on parler ici d'uniformité. Mais la variété même des dispenses consenties confirme que la satisfaction complète normalement exigée n'a par elle-même qu'une valeur de surcroît. La nécessité en est toute relative. On peut obtenir par d'autres voies, par les bonnes œuvres personnelles, la guérison de l'âme et la rémission de la peine qu'elle a pour but de procurer. L'aumône, par exemple, qu'elle ait précédé ou qu'il y soit pourvu au moment de la mort, supplée très heureusement l'accomplissement de la pénitence publique devenue alors impossible. Nous avons vu (col. 1157) l'importance qu'y attachait saint Césaire d'Arles : Salvien, à la même époque, la présente comme un moyen plus facile que la pénitence de « racheter » ses péchés. *Epist.*, IX, 10, *Corpus Vindob.*, t. VIII, p. 23-24; *P. L.*, t. LIII, col. 171 B. Il y a donc là, dès cette époque, comme une amorce du système des commutations qui, aux siècles suivants, jouera un si grand rôle dans l'évolution de la pénitence et de la satisfaction.

II. DE SAINT GRÉGOIRE LE GRAND AUX DOCTEURS DU MOYEN AGE. — 1° *Le recul de la pénitence publique.* — Le trait le plus saillant de cette période est le recul de la pénitence publique. Les formes de pénitence, restées jusque là dans l'ombre, passent désormais au premier plan. Par là même, la satisfaction change d'aspect. D'essentiellement liturgique qu'elle était jusque là, elle devient surtout subjective et morale.

1. *Causes.* — L'évolution ainsi caractérisée tient à des causes multiples dont les premières sont celles qui de tout temps ont fait omettre ou négliger la forme solennelle de l'expiation du péché. Mais d'autres interviennent, dont il faut tenir compte aussi, pour s'expliquer la généralisation du mode de satisfaction destiné désormais à prévaloir.

La principale, peut-être, est l'extension du christianisme dans les campagnes. Cette extension, en Occident, en Gaule par exemple, a été d'abord fort lente. Elle ne s'accélère qu'à partir du ve et du vi^e siècle. Elle se traduit par la création de multiples paroisses rurales, aux édifices du culte extrêmement pauvres, au clergé extrêmement réduit et aux cérémonies religieuses forcément simplifiées. La mise à part des « pénitents » y trouve difficilement place. De plus, les prêtres qui desservent ces lieux de culte, originaires en principe de l'endroit même, souvent très peu instruits, vivant dans la dépendance matérielle des fidèles et surtout des maîtres du sol qui ont bâti eux-mêmes l'église et créé la paroisse, manquent de l'autorité morale nécessaire pour imposer la pénitence publique. Les conséquences qu'elle entraîne au for externe en ont fait toujours réserver la décision aux évêques ou à quelques prêtres spécialement établis à cet effet. Ici, ce pouvoir devrait s'étendre outre mesure. Aussi le fonctionnement régulier de la pénitence publique devient-il pratiquement impossible.

L'évangélisation de ces mêmes campagnes par les moines venus d'Irlande ou de la Grande-Bretagne contribue au même résultat. Les monastères deviennent, pour des régions entières, les vrais ou les seuls centres de culte abordables. Or, là non plus, il n'y a aucune organisation de la pénitence publique. Cette expiation liturgique du péché n'a jamais existé dans les Églises, toutes rurales, elles aussi (Ryan, *Irish monasticism*, p. 77, 184), d'où viennent les nouveaux convertisseurs du monde gallo-romain et des populations germaniques. Aussi, n'apparaît-elle guère plus que sous la forme de cérémonies ou de pénalités rituelles, auxquelles ont recours les conciles, les évêques ou les papes pour prévenir et châtier les crimes publics. Les collections canoniques où s'accumulent, parfois mal traduits et mal compris, les canons pénitentiels de jadis, en conservent ou en rappellent le souvenir. Aux époques de réforme ou de renaissance littéraire et canonique, on s'essaie ou l'on s'applique à en faire revivre la pratique. Mais les exemples mêmes que l'on connaît de cette restitution (voir ci-dessus, t. XII, art. PÉNITENCE, col. 880-881) en font ressortir le caractère surtout disciplinaire et coercitif. Les « pénitents » de tout le diocèse sont conduits à l'évêque, au début du carême, comme le seraient des criminels à une cour d'assises. La conception de la satisfaction qui se manifeste ainsi le plus est celle qu'avait signalée saint Augustin : une réparation à l'Église elle-même et au peuple chrétien pour le scandale donné. Ainsi le trouve-t-on hautement proclamé dans certaines circonstances plus solennelles. En 833, lorsque les évêques francs prononcent la déposition de Louis le Débonnaire et lui imposent la pénitence publique, ils la lui font demander à lui-même *quatenus Ecclesiæ, quam peccando scandalizaverat, pænitendo satisfaceret. Episcoporum de pænitentia quam imperator professus est relatio*, n. 8, dans *Mon. Germ. hist.*, *Capitularia*, t. II, p. 55.

2. *Caractère pénal et administratif.* — Aussi bien, à partir de l'époque carolingienne, la pénitence publique présente-t-elle surtout l'aspect d'un système pénal, à appliquer au for externe, et dont on demande au pouvoir civil lui-même d'assurer l'observation. Les *Capitulaires* des rois francs montrent qu'ils y veillent. Dès 742, on en trouve un de Carloman qui porte l'obligation pour le religieux ou le clerc coupable de fornication, de faire pénitence en prison : *In carcere pænitentiam faciat in pane et aqua... Duos annos in carcere permaneat... In carcerem missus, vertentem annum ibi pænitentiam agat. Capitularia*, t. I, n. X, 6, p. 25-26. Charlemagne, dans l'*Admonition générale* du 23 mars 789, n. 79, rappelle qu'au lieu de courir de tous côtés sous prétexte de pèlerinages, mieux vaut faire la pénitence sur place : *Melius videtur ut, si aliquid inconsuetum et capitale crimen commiserint, ut in uno loco permaneant laborantes et servientes et pænitentiam agentes secundum quod sibi canonice impositum est. Ibid.*, p. 61. En 813, le concile de Tours (can. 41) avait demandé à l'empereur de pourvoir au cas des nombreux « incestueux, parricides et meurtriers » de toute sorte qui ne tenaient aucun compte des excommunications portées contre eux, *Mon. Germ. hist.*, *Conc. ævi karol.*, t. I, p. 292; celui de Chalon-sur-Saône, la même année, lui avait également fait appel pour remettre en honneur la pénitence canonique, can. 25 : *A domno imperatore impetretur adjutorium qualiter, si qui publice peccat, publica mulletur pænitentia et secundum ordinem canonum pro merito suo et excommunicetur et reconcilietur. Ibid.*, p. 278. Le *Capitulaire* de la même année fit droit à ces plaintes et à ce recours : 8. *De incestuosis, omnino investigandum, ut ab Ecclesia expellantur nisi pænitentiam egerint...* 25. *Ut qui publico crimine convicti sunt rei, publice judicentur et publicam pænitentiam agant secundum canones. Capitularia*, t. I, p. 174 et 175. Quelques années plus tard (818-819) les évêques francs étaient revenus à la charge auprès de Louis le Débonnaire, *quia sunt in plerisque locis parricidæ et homicidæ vel reliquis capitalibus criminibus im-*

plicati, qui pænitentiam publicam agere contemnunt..., vestra celsitudo comitibus præcipiat quatenus episcopis adjutorium ferant ut eos canonicæ pænitentiæ subdere valeant. Conc. ævi karol., t. I, p. 595. En Italie, vers 850, le synode de Pavie, can. 17, adressait une requête analogue au pouvoir civil : *Si aliqui inventi fuerint qui sacerdotibus obtemperare noluerint, per ministros rei publicæ distringantur et satisfactionem pænitentiæ, quam presbyteri imposuerint, subire cogantur. Capitularia*, t. II, p. 83. L'intervention ainsi sollicitée ne craint pas de descendre jusqu'aux moindres détails de la pénitence. Tel *Capitulaire* de Charlemagne prescrit qu'au cas où l'on invite à sa table un pénitent obligé à s'abstenir de vin et de viande, on devra faire pour lui l'aumône prévue comme pouvant lui servir de commutation. *Ut nullus presbyter aut laicus pænitentem invitat vinum bibere aut carnem manducare, nisi ad præsens pro ipso unum vel duos denarios, juxta qualitatem pænitentiæ, dederit. Capitularia*, t. I, p. 179; mais cf. Carlo de Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, Louvain-Paris, 1936, p. 291.

3. *Jeûnes et pénalités substitués aux anciennes pénitences canoniques.* — Cependant la préoccupation qui se manifeste ici de sauvegarder l'abstinence imposée au pénitent témoigne aussi de l'évolution qui s'est produite ou qui est en voie de se produire dans la façon d'envisager l'expiation du péché. De plus en plus, on la conçoit sous la forme d'un châtiment ou d'une privation à s'infliger à soi-même. C'est la seule, par exemple, qui se trouve prescrite par le pape saint Grégoire III (732-741) dans ses instructions à saint Boniface sur le traitement à appliquer jusqu'aux crimes les plus odieux : en plus de l'interdiction de la communion jusqu'à la mort, la seule expiation à exiger sera celle d'une abstinence perpétuelle de viande et de vin et de trois jeûnes par semaine pendant toute leur vie : *De his qui patrem, matrem, fratrem aut sororem occiderint, dicimus ut toto vitæ tempore corpus dominicum non suscipiant nisi in suo exitu pro viatico. Abstineant etiam se a carnis comestione et potu vini, donec advixerint, jejunent secunda, quarta et sexta feria, ut sic possint deflentes diluere commissum scelus.* Jaffé, n. 2239; Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 278. Même à Rome, par conséquent, on s'est habitué dès lors à identifier la pénitence et le jeûne. Ainsi faisaient depuis toujours les Églises celtiques et bretonnes : *pænitere* y signifiait *jejunare* et au jeûne s'ajoutaient, suivant la gravité des fautes, les abstinences plus ou moins étendues de tous autres aliments que le pain, le sel et l'eau, ou seulement de vin et de viande. *Annum integrum pæniteat eum pane et aqua per mensuras et duobus annis abstineat se a vino et carnibus*, portait le pénitentiel de Vinnian, § 10, dans Schmitz, *Die Bussbücher*, t. I, p. 503. Celui de Cumméan précisait pour le crime de fornication et de meurtre : *Tribus annis pæniteat : in primo et in tribus quadragesimis reliquorum cum pane et aqua, et in totis sine vino, sine carne, sine armis, sine uxore. De fornicatione*, 22, édition de Zettinger dans *Archiv für kathol. Kirchenrecht*, t. LXXXII, 1902, p. 510. Des Églises insulaires ces usages et ce langage s'étaient introduits et fait accepter dans les Églises du continent. Là aussi, avec l'accession au christianisme des masses rurales et des peuples barbares, s'était accentué le caractère pénal et répressif de la pénitence canonique. On sait la place qu'y avait faite saint Grégoire à la réclusion dans les monastères. Dans certains cas, il n'avait pas hésité à prescrire la prison et des châtiments corporels : avec certaines populations, c'était le seul moyen de les faire renoncer à leurs pratiques idolâtriques ou superstitieuses. Jaffé, n 1731, voir P. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés...*, p. 418. En Gaule, en semblable circonstance, le concile d'Éauze, en 551, avait recouru à des prescriptions analogues : *Si superiores forte personæ sunt, a liminibus excommunicatione pellantur ecclesiæ; humiliores vero personæ vel servi, correpti a judice fustigentur.* Can. 3, Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III, p. 166. Ainsi l'expiation publique du péché tendait-elle à devenir de plus en plus affaire du for externe. A l'époque carolingienne, l'intervention du pouvoir civil accentue encore ce caractère. Dès 742, un capitulaire de Carloman porte qu'en cas de fornication, un prêtre, un clerc ou un moine doit être d'abord fouetté, puis mis en prison pour y faire sa pénitence. Sa femme, si c'est une religieuse, aura la tête complètement rasée. *Capitularia*, t. I, p. 267. La même tendance se remarque dans la liturgie. La mise à part des « pénitents » y devient une *inclusio*, une réclusion : au début du carême, ils sont placés sous la surveillance spéciale de l'évêque ou même enfermés dans sa prison. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten*, p. 45, 50, note 177; 64-66.

De même et malgré le zèle qu'on apporte à remettre en vigueur les anciens canons, ne se représente-t-on plus la « pénitence » qu'ils prescrivent que sous la forme nouvelle d'interdictions alimentaires, d'internements ou de pratiques pieuses à accomplir en particulier. Paulin d'Aquilée par exemple, un ami et un émule d'Alcuin, pour le crime atroce d'un personnage qui a tué sa femme, ne sait que donner le choix entre l'entrée dans un monastère ou la pénitence publique à accepter pour toute la vie. Or, celle-ci est décrite par lui comme consistant essentiellement en jeûnes, en abstinences et en prières ou aumônes : *Omnibus diebus quibus vixeris, pænitere debes : vinum et omnem siceram non bibas; carnem nullo tempore comedas, præter pascha et diem natalis Domini. In pane et aqua et sale penite. In jejuniis, vigiliis, orationibus et eleemosinis omni tempore persevera. Ad Haistulfum*, dans *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. IV, p. 321-322; *P. L.*, t. XCIX, col. 184 A. On reconnaît le langage du pape Grégoire II à saint Boniface : là aussi, *pænitere* c'est *jejunare*. Ce peut être aussi aller en pèlerinage. Les évêques francs, quoi qu'ils en aient contre la manie de « pérégriner » ainsi aux saints lieux de Rome, de Tours ou d'ailleurs, reconnaissent que, prescrits par les confesseurs, les pèlerinages peuvent être, avec la prière et l'aumône, une excellente manière de faire la pénitence. Concile de Chalon-sur-Saône de 813, can. 45. *Mon. Germ. hist., Concilia*, t. I, p. 282-283.

Plus significative encore peut-être une lettre du pape Nicolas Ier, en 867. Jaffé, n. 2852. Le souci y est manifeste de rester fidèle, tout en les adoucissant, aux anciens canons. Elle prescrit donc une pénitence de douze ans à diviser en trois périodes de trois, quatre et cinq ans, calquées plus ou moins exactement sur celles que distinguait, au IVe siècle, la pratique pénitentielle de l'Asie Mineure : les deux premières sans participation à l'eucharistie, la troisième, contrairement à l'universelle pratique ancienne, après la réadmission à l'eucharistie. De l'une à l'autre de ces périodes la rigueur de l'expiation doit aller en décroissant, mais la gradation ainsi prévue s'établit toute en fonction des peines corporelles et des restrictions alimentaires à y observer. Toutes — et il en sera de même jusqu'à la mort — excluent l'usage de la viande. Mais, en plus, pendant la première, trois ans, il faudra, sauf durant le voyage de retour de Rome, aller toujours pieds nus et s'abstenir totalement de vin en dehors des dimanches et des jours de fête. Pendant la seconde période, cette même abstinence du vin sera maintenue, mais il y aura permission de se chausser. Pour les cinq ans de la dernière période, l'abstinence du vin se réduira à trois jours par semaine. *P. L.*, t. CXIX, col. 1130 C. Rien qu'à les entendre résumer ainsi, l'on se rend compte que ces prescriptions pénitentielles sont d'un autre âge que les canons dans lesquels on s'applique à les encadrer. La concep-

tion de la satisfaction qui s'y exprime est exactement celle qui caractérise les Églises restées ou devenues étrangères à la pratique de la pénitence publique.

2° *La généralisation de la pénitence privée.* — C'est donc que, là même où l'on s'applique le plus à maintenir cette forme traditionnelle de l'expiation et de la rémission du péché, prévaut une façon plus subjective d'en concevoir et d'en poursuivre la réparation. A mesure que l'une devient plus administrative et plus exceptionnelle, l'autre passe au premier plan dans l'ordre proprement moral et religieux. Le for interne se dégage progressivement du for externe, et c'est à ces orientations nouvelles des esprits que correspond, dans la pratique, la généralisation de ce qu'on appellera désormais la pénitence privée.

1. *Traits caractéristiques traditionnels.* — Comme moyen d'obtenir le pardon du péché, elle ne saurait produire à personne l'impression d'une innovation. Cf. PÉNITENCE, col. 857. Traditionnel pour les fautes moindres, ce mode de pénitence avait plus ou moins vite été considéré comme pouvant suffire aussi, exceptionnellement, pour les fautes les plus graves. Il n'était pas seulement le seul possible au moment de la mort; même au cours de la vie, nous l'avons vu dès la période précédente, il arrivait, pour des motifs divers, qu'on en prît son parti. Mais il est bien vrai que le trait caractéristique de l'évolution de la pénitence dans le haut Moyen Age se trouve dans la prédominance officiellement admise de son aspect subjectif et afflictif.

On ne saurait parler pour autant d'une expiation du péché exclusivement privée et secrète. Elle comporte, tout au moins pour les fautes plus notables, une exclusion de la communion qui peut être fort longue et ne saurait passer inaperçue. Les œuvres expiatoires à accomplir dans l'intervalle ne sauraient manquer non plus d'attirer l'attention. Mais elle n'implique aucun assujettissement à des rites liturgiques spéciaux et publics. L'intéressé s'en acquitte en son particulier. Les satisfactions qui lui sont imposées consistent surtout en abstinences et en jeûnes plus ou moins rigoureux et prolongés, en aumônes, en interdictions de séjour ou en pèlerinages, en psaumes ou autres prières à réciter régulièrement. Voir PÉNITENCE, t. XII, col. 849-851 et PÉNITENTIELS, col. 1163-1165.

Non moins qu'ailleurs, cependant, la pénitence ainsi faite est conçue comme un moyen d'échapper aux châtiments du péché. *In præsentia, celeri medicina pænitentiæ prævenire oportet pœnas perpetuas in futuro.* *Pénitentiel* de Vinnian, can. 22, dans Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, p. 113. Elle en est le rachat, la « rédemption » : *Per pænitentiam redimi potest*, note le même *Pénitentiel* à propos des plus grands crimes, par exemple, can. 12, 18, 22, 35, 47; *ibid.*, p. 110-118. Il faut l'avoir accomplie pour être « réconcilié » : *altario reconcilietur*, can. 6; *restituatur altario*, can. 14; *jungatur altario*, can. 15; 35. L'absolution est accordée par le prêtre en dehors de toute cérémonie liturgique. Cependant elle peut précéder l'achèvement de l'expiation. En danger de mort, cela va de soi. *Ibid.*, can. 34. Mais on l'admet aussi pendant la vie : *Post annum et dimidium eucharistiam sumat et ad pacem veniat*, dit le *Pénitentiel* breton de Gildas, de prêtres et de diacres condamnés à une pénitence de trois ans. Art. 1, dans Wasserschleben, *op. cit.*, p. 105. De même le *Pénitentiel* de Cumméan : II, *De fornicatione*, 2, édit. de Zettinger, dans *Archiv für kathol. Kirchenrecht*, t. LXXXII, 1902, p. 508. La raison donnée est *ne anima tanto tempore cælestis medicinæ jejuna intereat.* Or, cette anticipation de la communion, les *judicia Theodori* conservés par la tradition montrent cet évêque qui la généralise lui-même : *Pænitentes non debent, secundum canones, communicare ante consummationem pænitentiæ. Theodorus autem, pro misericordia, post annum vel post sex menses licentiam dare jussit.* N. 123, dans Wasserschleben, *op. cit.*, p. 174. De même dans la collection du *Discipulus Umbrensium*, sauf la substitution à *Theodorus* de l'indéfini *nos : Nos post annum vel sex menses licentiam damus. Ibid.*, p. 196. C'est dire que la satisfaction s'achève après l'absolution et, sur ce point, le désaccord avec les « canons » est moins absolu que ne le croient les auteurs de ces textes : ce qu'ils admettent comme normal, nous avons vu que la pratique ancienne l'avait parfois comporté, tout au moins à titre d'exception. Voir col. 1143 sq.

2. *Les « taxes » des « pénitentiels ».* — Le trait le plus original de cette forme « insulaire » de la pénitence, à cette époque, est de se trouver « taxée » ou « tarifée » d'avance dans ce qu'on appelle les « livres pénitentiels ». C'est là tout au moins que se trouvent le mieux indiqués les modes de satisfaction les plus usités au Moyen Age.

a) Origines et caractère. On a vu ci-dessus, t. XII, col. 847-877 et 1160-1179, la place qu'occupent alors ces sortes d'ouvrages dans l'exercice du ministère pastoral et quelle en est l'origine. Voir aussi Watkins, *A history of penance*, t. II, p. 756-761. Conçus et élaborés d'abord en Irlande et en Grande-Bretagne, ils se sont répandus ensuite sur tout le continent. Pour les prêtres isolés dont nous avons parlé, ce sont comme des « guides » où ils trouvent toute faite l'adaptation de la pénitence aux diverses catégories de fautes qu'on vient leur confesser. *Presbyterorum nostrorum opuscula*, les appelle Ébon, évêque de Reims (vers 830), en demandant à l'évêque de Cambrai, Halitgaire, d'en rédiger un. *P. L.*, t. CV, col. 652 D. *Sacerdotum nostrorum libelli*, dit également vers 840, Rodolphe, évêque de Bourges, *Capitula, prologus*, *P. L.*, t. CXIX, col. 703 C, et le concile de Paris, en 829, can. 32, en parle aussi comme des *codicelli*, dont se servent les prêtres pour imposer la pénitence. *Concil. ævi kar.*, t. I, p. 633. Ils n'ont aucun caractère officiel, aucune autorité canonique. Des particuliers y ont recueilli et noté pour eux-mêmes ou pour d'autres les variétés de peines ou « pénitences » qu'il convient ou qu'il est d'usage d'imposer pour les différentes catégories de péchés et de pécheurs. Ils y ont inscrit sous le nom de *canones*, de *judicia*, de *capitula*, les « dits » d'apôtres comme Patrice, Gildas, d'évêques comme Théodore, de grands abbés comme saint Colomban, sur la manière d'appliquer aux cas concrets les principes pénitentiels posés par les écrivains ecclésiastiques ou transmis par les conciles soit généraux soit locaux. Une jurisprudence pénitentielle s'est ainsi fixée, qui récemment a fait qualifier de « tarifée » la pénitence administrée d'après ces sortes de recueils. Par « tarif » on entend la satisfaction prescrite pour chaque faute. Cette manière d'y pourvoir n'a rien que de traditionnel : les canons pénitentiels d'Elvire, d'Ancyre ou de Nicée; ceux de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse « tarifaient » eux aussi la « pénitence » à imposer. Le soin seulement de l'adapter aux cas particuliers était laissé par eux à ceux qu'ils appelaient les « économes de la pénitence ». Ici, tout au contraire, cette adaptation était livrée toute faite. Les prêtres confesseurs n'avaient ou croyaient aisément n'avoir qu'à la prendre dans leurs « livres ». De plus l'expiation prévue était toute autre qu'en Asie Mineure, en Afrique ou à Rome. Elle consistait surtout en restrictions alimentaires, qu'on faisait un devoir au coupable de s'infliger à lui-même.

Les abstinences de vin et de viande, les jeûnes au pain et à l'eau, les aumônes, les pèlerinages et les récitations du psautier qu'on leur prescrivait ainsi, paraissaient-elles moins pénibles et étaient-elles plus profitables aux chrétiens du VIII[e], du IX[e] et du X[e] siècle que ne l'eût été l'assujettissement aux rites liturgiques

requis pour la pénitence publique? Il serait vain de se le demander. Le fait est que les moines irlandais, quand ils abordaient dans les régions où leurs usages pénitentiels étaient encore inconnus et où sans doute l'on ne songeait guère à « demander la pénitence » qu'au moment de la mort, éprouvaient l'impression que la pratique de la pénitence y était à peu près inconnue : *Pœnitentiæ medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in illis reperiebantur locis*, écrit à ce propos le biographe de saint Colomban. *Vita*, n. 11, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1018 A. Par contre, le concile de Chalon-sur-Saône, en 639, can. 8, se réjouit de voir se répandre le mode de pénitence recommandé par eux : *De pœnitentia peccatorum, quæ est medela animæ, utilem omnibus hominibus esse censemus; et ut pœnitentibus a sacerdotibus, data confessione, indicatur pœnitentia, universitas sacerdotum noscitur consentire. Mon. Germ. hist., Concilia ævi merov.*, p. 210. La pénitence recommandée ainsi à tout le monde ne saurait être la pénitence publique traditionnelle et c'est bien la pratique régulière de la confession telle que l'ont propagée en Gaule saint Colomban et ses disciples que cautionne le concile. Watkins, *A history of penance*, t. II, p. 626; Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, p. 550; voir ci-dessus, t. XII, col. 848. Les évêques en constatent les heureux effets. Beaucoup d'entre eux, par exemple saint Ouen et saint Éloi, ont subi l'influence des monastères d'où rayonne cette discipline. Les nouveaux modes de satisfaction leur paraissent les plus propres à inculquer aux rudes populations dont ils ont la charge les notions fondamentales de la morale chrétienne et ce que nous savons de la vie religieuse à cet âge de fer ne permet pas de douter que ce résultat ait été obtenu. Si c'est bien au VIIe et au VIIIe siècle que les campagnes du centre, de l'est et du nord de la Gaule ont été définitivement acquises au christianisme, la transformation ainsi opérée se doit attribuer en grande partie au régime pénitentiel propagé par les nouveaux missionnaires.

b) Inconvénients et réaction. — Cependant la généralisation de ce régime n'allait pas sans danger. A « tarifer » la pénitence dans le détail comme le faisaient les livres pénitentiels, on risquait de fausser la notion même de la satisfaction à offrir à Dieu pour le péché. On paraissait la matérialiser. Le confesseur appelé à l'imposer semblait y faire l'office d'un taxateur d'impôts. Sans doute, ces « livres des prêtres » mentionnaient-ils ici ou là la nécessité d'avoir égard à la *mensura doloris* dont saint Augustin, *Enchiridion*, c. LXV, *P. L.*, t. XL, col. 262, avait si heureusement rappelé qu'elle était le facteur dominant de toute vraie pénitence; mais ils semblaient plutôt faits pour les dispenser de cette sollicitude pastorale qui, de tout temps, dans l'Église, avait été considérée comme devant présider à l'exercice du ministère pénitentiel. Grâce à eux, sans avoir à se préoccuper de l'état d'âme des pécheurs afin d'y adapter les remèdes appropriés, on n'avait qu'à leur intimer le montant des peines encourues. Considéré ainsi en lui-même, ce système de taxation paraissait arbitraire. Appliqué par des prêtres ignorants ou intéressés, il se prêtait à la fois à une sévérité intolérable ou à une indulgence scandaleuse. Voir ci-dessus, t. XII, col. 872-874. On s'explique donc qu'au moment de la renaissance carolingienne il ait provoqué une réaction très forte. Les œuvres satisfactoires prescrites par les livres pénitentiels ne sont pas mentionnées dans les extraits des Pères ni dans les décrets des conciles sur la pénitence qu'on trouve dans les collections canoniques : quelle en est donc la valeur et l'origine? On se choque également du mécanisme que ces livres semblent introduire dans l'administration de la pénitence : ils laissent dans l'ombre la latitude que la tradition ecclésiastique avait toujours réservée à ceux qui en avaient la charge. Évêques et savants dénoncent donc le manque d'autorité de ces *sacerdotum libelli* et ils entreprennent d'y opposer les prescriptions pénitentielles qu'ils découvrent dans les canons de jadis. Malheureusement l'aspect même sous lequel cette législation se présentait à eux la rendait inutilisable.

c) Impossible de s'en passer : les collections canoniques inutilisables. — Dans les collections canoniques, où l'on aimait à se faire une âme antique, les prescriptions pénitentielles s'accumulaient en dehors de toute perspective historique. Elles s'énonçaient parfois en des termes qui les rendaient actuellement inintelligibles : plusieurs étaient contradictoires. L'organisation de la pénitence propre aux Églises d'Orient y était donnée comme universelle. Elle induisait à interpréter les textes romains, africains, espagnols ou gallo-romains en fonction d'un système avec lequel ils n'avaient aucun rapport. Aucun compte, en un mot, n'y était tenu des diversités locales qui caractérisaient la pratique ancienne, ni des adaptations ou des changements que les siècles y avaient fait introduire. Aussi fallait-il renoncer à y trouver des indications précises sur la conduite à tenir dans les ci constances si nouvelles où s'exerçait le ministère pastoral depuis l'accession au christianisme des masses rurales et des peuples barbares. Telle est, en tout cas, la conclusion à laquelle arrivait l'auteur d'une œuvre entreprise, au début du IXe siècle, dans le dessein de vivifier l'administration de la pénitence par la reprise de contact avec la pensée antique.

Nous voulons parler de la collection canonique que, du nom de son premier éditeur, d'Achery, *Spicilegium*, t. XI, p. 1-100, on appelle *Dacheriana*. Conçue sur un plan méthodique, elle groupe dans un premier livre les extraits des lettres des papes et les canons des conciles relatifs à la pénitence. La préface que l'auteur a mise en tête peut être considérée comme « un réquisitoire discret et ferme contre l'arbitraire des pénitentiels ». G. Le Bras, *supra*, t. XII, col. 1173. Elle-même cependant n'est qu'un centon fait d'extraits de saint Augustin, de Gennade ou de saint Grégoire et elle aboutit à la constatation que les canons anciens ne contiennent rien de précis sur la durée de la pénitence à imposer ou sur la nature des mortifications à prescrire. Or, la raison très exactement vue de cette lacune est la latitude laissée à l'évêque dans l'appréciation des dispositions des pécheurs et de l'expiation à leur demander. Tout au plus les indications données pour quelques cas particuliers peuvent-elles aider à se régler soi-même dans l'appréciation de la gravité des fautes et de la satisfaction qu'elles comportent. *Mensuram temporis in agenda pœnitentia non satis attente præfigunt canones pro unoquoque crimine, sed magis in* ARBITRIO ANTISTITIS *relinquendum statuunt, quia, apud Deum, non tam valet mensura temporis quam doloris, nec abstinentia tantum ciborum sed mortificatio potius vitiorum. Propter quod tempora pœnitentiæ fide et conversatione pœnitentium adbrevianda præcipiunt et negligentia protelanda. Exstant tamen pro quibusdam culpis modi pœnitentiæ impositi, juxta quos ceteræ perpendendæ sunt culpæ, cum sit facile per eosdem modos vindictam et censuram canonum æstimare.* P. 9.

Ces remarques très judicieuses et très fondées délimitaient très exactement le profit à tirer de la tradition. Supposant l'administration de la pénitence presque exclusivement aux mains des évêques, elles rappelaient fort à propos le principe de l'adaptation qui y avait toujours présidé. Mais le difficile, dans l'organisation nouvelle du ministère pénitentiel, était précisément d'appliquer ce principe. Pour le plus grand nombre des prêtres qui en étaient chargés, les collections canoniques, même s'ils les avaient connues, n'auraient été

à cet effet d'aucune utilité pratique. Par l'impuissance où furent plus tard Gratien et Pierre Lombard d'en tirer aucune conclusion ferme sur l'effet propre de l'absolution ou sur la nécessité de la confession, on peut juger de l'embarras où se fussent trouvés les confesseurs de l'époque carolingienne s'ils avaient dû y chercher eux-mêmes quelle satisfaction ils devaient imposer pour les diverses catégories de fautes qui leur étaient avouées. Il eût égalé pour le moins celui des confesseurs d'une époque beaucoup plus récente à qui, pour les guider dans la solution des cas de conscience quotidiens, on se fût contenté de mettre en main le *Corpus juris*.

Aussi bien les réformateurs eux-mêmes s'en rendaient-ils compte. Dans l'examen prescrit par un capitulaire de 803 pour les candidats à la prêtrise, une question porte sur la connaissance du pénitentiel : *Pænitentiatem quomodo scitis vet intelligitis? Capitutaria*, t. I, p. 234. C'est pourquoi sans doute un capitulaire des années 810-813 signale comme à trancher la question du « pénitentiel » selon lequel doivent être jugés les pénitents. *Ibid.*, n. 81, p. 179. Toujours est-il que l'année même où un nouveau concile de Chalon-sur-Saône proscrivait les livres pénitentiels, *quorum sunt certi errores, incerti auctores;... qui... pro peccatis gravibus teves quosdam et inusitatos imponunt pænitentiæ modos*, can. 38, *Concitia ævi karotini*, t. I, p. 281, celui de Tours invitait les évêques à se réunir au palais de Charlemagne pour choisir, parmi les anciens, le meilleur à suivre : *Cujus antiquorum tiber pænitentiatis potissimum sit sequendus.* Can. 22, *ibid.*, p. 289.

C'est à cette préoccupation que répondit le pénitentiel composé par l'évêque de Cambrai, Halitgaire. Dans la pensée de l'archevêque de Reims, Ébon, qui lui avait demandé ce travail, il devait remédier à l'impuissance où se trouvaient les prêtres de se reconnaître parmi les prescriptions confuses et contradictoires de leurs livres : *Hoc est quod, in hac re, me vatde sotticitat, cum ita confusa sunt judicia pænitentium in presbyterorum nostrorum opusculis atque ita diversa et inter se discrepantia et nuttius auctoritate suffulta, ut vix propter dissonantium possint discerni. Unde fit ut concurrentes ad remedium pænitentiæ tam pro tibrorum confusione quam etiam pro ingenii tarditate nullatenus eos valeant succurrere.* Lettre à Halitgaire, en tête du *Pénitentiet* de celui-ci, dans Schmitz, *Die Bussbücher und das Bussdisciplin der Kirche*, t. II, p. 265; *P. L.*, t. CV, col. 652-653. Pour cela, il fallait mettre aux mains des prêtres un pénitentiel extrait des Pères et des canons des conciles : *Ex patrum dictis canonum quoque sententiis, ad opus consacerdotum nostrorum, excerpere pænitentialem. Ibid.* Ainsi l'entendait bien d'ailleurs Halitgaire lui-même : *Ex sanctorum Patrum canonumque sententiis pænitentiatem in uno votumine aggregare.* Dédicace à Ébon, *ibid.*, et col. 654 A. Aussi accumule-t-il d'abord dans les 5 premiers livres de son ouvrage des extraits des écrivains ecclésiastiques sur les vertus et les vices et des canons pénitentiels empruntés à diverses collections canoniques; mais, cela fait, il se rend bien compte que tout cela est d'ordre trop général : *Mensuram temporis in agenda pænitentia... non satis attente præfigunt canones.* Schmitz, p. 266; *P. L.*, t. CV, col. 657 A. Ce qu'il faut au commun des prêtres confesseurs, c'est un précis des satisfactions à imposer; c'est pourquoi, à l'intention de ces esprits plus frustes, *simplicioribus qui majora non vatent capere poterit prodesse*, il ajoute un VI[e] livre où ils trouveront indiquée en détail la pénitence due pour chaque péché : *Idcirco adnectendum præscriptis canonum sententiis decrevimus ut, si forte hæ protatæ sententiæ aticui superfluum sunt visæ, aut penitus quæ desiderat ibi de singulorum criminibus nequiverit invenire, in hac sattem brevitate novissima omnium sceiera forsitan inveniet expticuta.* Schmitz, p. 290; *P. L.*, t. CV, col. 693-694 C.

Cette ajoute, la plus précieuse, parce que la plus pratique, pour les prêtres auxquels est destiné l'ouvrage, Halitgaire la dit extraite, par il ne sait qui, des archives de l'Église romaine; mais, en réalité, ce n'est qu'une combinaison de trois pénitentiels antérieurs avec leurs tarifs. *Supra*, t. XII, col. 1173. Aussi, sans que rien en prévienne ni peut-être même qu'Halitgaire l'ait remarqué, y passe-t-on, pour les mots *pænitere* et *pænitentia*, à un sens tout différent. Les livres précédents, par exemple le IV[e], les employaient au même sens que les anciens canons pénitentiels qu'ils alignaient : pénitence publique avec parfois, pour les canons des conciles orientaux, son organisation en plusieurs classes. Ici, tout au contraire, ces mots ne signifient plus par eux-mêmes qu'une abstinence plus ou moins prolongée de viande et de vin; l'expression qui s'y joint couramment *in pane et aqua* marque en plus l'interdiction de tout autre aliment que le pain et l'eau. *Supra*, t. XII, col. 850 et 1165. Ainsi y est-il dit : *X annos pæniteat, III ex his in pane et aqua*, pour un clerc coupable d'homicide; *XL dies pæniteat*, pour qui *adutterare voluit et non potuit, id est, susceptus non est; VII annis pæniteat, III in pane et aqua*, pour le clerc coupable de parjure; *III quadragesimas in pane et aqua pæniteat*, pour le laïque qui, ayant volé, aura restitué; *XL diebus in pane et aqua cutpam dituat*, est-il dit d'une personne, liée par un vœu, qui s'est enivrée; pour un laïque, *VII diebus pæniteat. P. L.*, t. CV, col. 697 C-D; 698 C et D; 699 A; 701 A. Telle est la méthode qui préside à la confection de ces guides commodes et telles les satisfactions qui s'y trouvent indiquées. Les prêtres confesseurs ne peuvent décidément pas se passer de ces manuels. On continuera donc à leur en fournir : le *pénitentiet* deviendra un des livres que chaque paroisse doit avoir. *Supra*, t. XII, col. 1174, et cf. dans Réginon de Prüm le programme de la visite à faire par l'évêque dans toutes les églises : *Inquisitio*, 57 et 95, *P. L.*, t. CXXXII, col. 189 D; de même Burchard, *Decret.*, l. XIX, c. 8, *P. L.*, t. CXL, col. 979 C-D. Ainsi se multiplieront les copies des anciens et les nouveaux leur emprunteront aussi leurs prescriptions. Les auteurs seulement les juxtaposeront aux extraits des collections canoniques qu'ils mettront bout à bout sans se préoccuper de les concilier entre elles.

Aussi est-il aujourd'hui extrêmement difficile de discerner dans ces sortes d'ouvrages ce qui est pure transcription et ce qui représente la pratique courante d'alors. Mais le fait reste hors de doute, qui a déjà été signalé ici (t. XII, col. 877 et 1174) : la réforme carolingienne n'a pas supprimé la pénitence « tarifée », telle que l'a introduite, dans les conditions où s'exerce désormais le ministère pastoral, la généralisation des confessions fréquentes. Loin que la pénitence publique reprenne le dessus, elle se restreint de plus en plus à l'expiation des crimes plus notoires. Le principe va toujours prévalant, où se marque la distinction croissante du for interne et du for externe : à faute secrète une satisfaction secrète (ci-dessus, t. XII, col. 877). Cette satisfaction, la préoccupation des meilleurs est d'obtenir que, tout en s'inspirant des pénitentiels, on la détermine moins machinalement. Ils rappellent pour cela aux confesseurs leur devoir d'apprécier par eux-mêmes les dispositions et les conditions diverses des pénitents. Halitgaire leur faisait déjà sur ce point une recommandation fort suggestive : *Hoc scitote, fratres, ut, dum venerint ad vos servi vet ancittæ quærentes pænitentiam, non eos gravetis neque cogatis tantum jejunare quantum divites, quia servi vel ancittæ non sunt in sua potestate; ideoque medietatem pænitentiæ eis imponite.* Schmitz, p. 292; *P. L.*, t. CV, col. 696 C.

Burchard de Worms, au début du XIe siècle, généralisera : *Discretio sit inter unumquodque eorum, hoc est, inter divitem et pauperes, inter liberum et servum*, etc. *P. L.*, t. CXL, 980 A. Aussi exhorte-t-il *doctum quemque sacerdotem Christi ut... conditionem utriusque sexus, ætatem, paupertatem, causam, statum, personam cujusque pænitentis inspiciat et, secundum hæc, ut sibi visum fuerit, ut sapiens medicus, singula quæque dijudicet. Ibid.*, col. 985 BC.

3. *Préoccupation dominante : imposer à la faute un châtiment proportionnel.* — Ainsi s'affirmait la continuité de la pensée nouvelle et de la pensée ancienne. Qu'on s'efforce de maintenir la pratique de la pénitence publique ou qu'on vise à obtenir une sage adaptation des tarifs pénitentiels marqués dans « les livres des prêtres », la conception de la satisfaction qui domine dans les esprits est celle d'une expiation, d'une répression, d'un châtiment. *Vindicta peccati*, l'appelle l'auteur d'un commentaire des Livres des Rois parfois attribué à saint Grégoire le Grand : avec la *conversio mentis* et la *confessio oris*, elle constitue la vraie pénitence : *Tria quippe in unoquoque consideranda sunt veraciter pænitente*, videlicet, *conversio mentis, confessio oris, et vindicta peccati;* c'est à elle, à proprement parler, qu'est due la vertu médicinale de la pénitence : *Vindicta, quasi medicina necessaria est, ut apostema reatus, quod conversione compungitur, confitendo purgetur afflictionisque medicina sanetur. In I Reg.*, l. VI, 33, *P. L.*, t. LXXIX, col. 439 AB. De là vient à l'administration de la pénitence son aspect d'un système disciplinaire et pénal. De là aussi la préoccupation commune aux auteurs de pénitentiels de proportionner exactement la peine à la gravité objective de la faute. Plus ils se montrent attentifs aux prescriptions canoniques, plus ils s'appliquent à discerner les degrés et les nuances de cette gravité. Pour s'assurer de graduer leurs tarifs en conséquence, ils descendent aux détails de la casuistique la plus minutieuse.

Burchard, par exemple, le plus grave d'entre eux, ne distingue pas moins de vingt espèces d'homicides; encore l'une d'entre elles, le parricide, comporte-t-elle à son tour plusieurs subdivisions suivant que le meurtre est commis ou non *casu, sponte, in ira, ex industria*, etc. *Decret.*, l. XIX, c. 5, *P. L.*, t. CXL, col. 853 BC. La gravité du meurtre d'un ecclésiastique se calcule d'après le nombre et la dignité des ordres reçus et dont chacun entraîne sa peine propre : *Singulos ordines, singulos gradus singulariter pænitere debes.* Un prêtre, par exemple, ayant reçu huit ordres, — y compris celui qu'on appelait alors de chantre *(psalmista)* — il s'ensuit que son meurtrier est passible de la peine due à huit homicides : *Omnis presbyter octo ordines habet. Quapropter, omnis qui interfecerit voluntarie presbyterum, ita debet pænitere ut octo homicidia sponte commissa. Ibid.*, col. 955 D, et cf. la règle posée dans la *Summa de judiciis omnium peccatorum*, I, 4 : *Qui occiderit aliquem de ecclesiasticis, pro tot homicidiis pæniteat quot ordines interfectus habebat. Quia ergo presbyter octo ordines habet, ejus interfector pro VIII homicidiis sponte factis pæniteat.* Schmitz, *Die Bussbücher*, t. II, p. 480-481

Il serait difficile, semble-t-il, d'accentuer davantage le caractère pénal d'un système pénitentiel. Le but de répression ainsi poursuivi n'empêche cependant pas que la satisfaction, ou publique, ou privée tende avant tout, à obtenir le pardon divin. Plus que jamais, en effet, ce pardon est conçu comme la rémission d'une peine, comme le renoncement de la part de Dieu à poursuivre le châtiment de la faute. Telle est en particulier la conception qu'en a donnée saint Grégoire le Grand, le maître incontesté de tout le haut Moyen Age. Comme l'avait déjà dit saint Augustin, le moyen sûr, la condition nécessaire pour être ainsi « gràcié », est de prendre soi-même les devants et de se châtier soi-même pour ses péchés. *Impunita esse peccata non possunt. Puniendum ergo erit aut a te aut ab ipso* [*Deo*]. *In ps. XLIV*, n. 18, *P. L.*, t. XXXVI, col. 505; *Serm.*, XIX, 2, t. XXXVIII, col. 1334.

4. *Renvoi de la pénitence après l'absolution.* — *a) Principe admis.* — Toutefois et quelque effet que l'on se promette du châtiment expiatoire et préventif ainsi accepté, on est loin d'en considérer l'accomplissement total ou même partiel comme permettant seul d'escompter le pardon divin. Les auteurs des pénitentiels n'ont pas omis d'insérer dans leurs canons ou leurs centons l'affirmation traditionnelle que la conversion du cœur n'est pas une question de temps et que Dieu pardonne au pécheur dès qu'il le voit revenir sincèrement à lui. Voir, par exemple, le *Pénitentiel* d'Halitgaire, l. III, c. 2-3, 9, Schmitz, *op. cit.*, p. 275 et 277; *P. L.*, t. CV, col. 677 BC; 679 AB. Ils reproduisent le canon 13 de Nicée et les textes des papes, de saint Léon en particulier, qui recommandent d'accorder la pénitence à tous les mourants qui la demandent. Halitgaire, l. III, c. 3 et 9-10; Raban Maur, *Premier pénitentiel*, c. 14, *P. L.*, t. CX, col. 483; Burchard, *Decret.*, l. XVIII, c. 5-24, *P. L.*, t. CXL, col. 939-944. Le prêtre est fort sévèrement condamné, qui ne se conformerait pas à cette prescription : *Si quis presbyter pænitentiam morientibus abnegaverit, reus erit animarum, quia Dominus dicit : « Quacumque die conversus fuerit peccator...* etc. *Judicia Theodori*, dans la collection du *Discipulus Umbrensium*, l. I, q. VIII, a. 5, dans Schmitz, *op. cit.*, p. 551; Burchard, *Decret.*, l. XVIII, c. 21, *P. L.*, t. CXL, col. 942 D. La pénitence ainsi interrompue ou omise, on entend bien d'ailleurs qu'en cas de guérison elle soit accomplie après coup; mais, à lui seul, le consentement à ce renvoi laisse apercevoir le rôle finalement secondaire qui lui est reconnu dans la rémission du péché.

b) Généralisation de l'usage. — Or, ce renvoi, que nous voyons ainsi attesté dès les premiers pénitentiels, se généralise de plus en plus à partir de l'époque carolingienne. Le pape Nicolas Ier, nous l'avons constaté, le prescrit pour le meurtrier condamné à douze ans de pénitence : c'est dès après les sept premières années qu'on doit l'admettre à la communion et les cinq dernières, par conséquent, font suite à son absolution. Une pratique analogue est prescrite ou autorisée par ce qu'on appelle le *Second statut diocésain* de Théodulphe d'Orléans; voir C. de Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, p. 261 sq. et son édition du texte de Théodulphe, *ibid.*, p. 320-351; nous suivons sa division en 87 canons. A plusieurs reprises, on laisse à la discrétion du confesseur d'admettre à la communion avant l'achèvement de la pénitence ou des abstinences prescrites, par exemple, can. 22-23, *loc. cit.*, p. 331-332; *P. L.*, t. CV, col. 212-213. Dans le cas même d'un prêtre s'accusant d'un adultère secret, il est laissé à son choix de renoncer à l'exercice de ses fonctions ou de faire *dignam satisfactionem* tout en continuant à les exercer. Can. 45, *loc. cit.*, p. 338 ou col. 215-216. Plus loin même, le canon 66 présente l'absolution comme devant suivre immédiatement la confession et l'imposition de la pénitence : *Postquam* [*quis*] *omnia peccata sua confessus fuerit... considerabit sacerdos magnitudinem culparum et juxta modum imponat ei tempus pænitentiæ. Deinde super eum, septem psalmos pænitentiales cum orationibus quæ sunt in sacramentario dicat, et absolvat eum in pace.* C. de Clercq, *op. cit.*, p. 345; *P. L.*, t. CV, col. 219 C. Le même usage apparaît comme normal dans un sacramentaire de Poitiers qui date de la fin du IXe siècle. A propos de la confession faite au début du carême en vue de la réconciliation ou absolution à recevoir le jeudi saint, il y est spécifié que, la pénitence à faire devant s'étendre

à tout le carême ou même à toute l'année, l'absolution néanmoins peut être accordée immédiatement : *Si interest causa aut itineris aut cujuslibet occupationis, aut si forte hebes sit ut ei hoc sacerdos persuadere nequeat* [de se soumettre au rite pénitentiel du carême] *injungat ei tam quadragesimalem quam annualem pænitentiam et reconciliet eum statim.* Morin, *Comment. hist. de disciplina in administr. sacr. pænit*, append., p. 55 *a*. Le même avis se lit dans un *ordo* pénitentiel de Fulda du milieu du xe siècle. Jungmann, *Die latein. Bussriten*, p. 178. Sans doute est-ce par la généralisation de cet usage que s'explique une ordonnance de Théodulphe d'Orléans de la fin du viiie siècle. Après avoir recommandé aux fidèles de se confesser et de recevoir la pénitence au début du carême, *Capitulaire*, i, can. 36, *P. L.*, t. cv, col. 203 A, il les invite tous, à l'exception des excommuniés, à communier tous les dimanches de carême, les trois derniers jours de la semaine sainte et le jour de Pâques, can. 41, *P. L.*, t. cv, col. 204 D, ce qui suppose l'absolution reçue avant l'accomplissement de la pénitence imposée. Et de même le *Capitulaire* de Rodolphe de Bourges, cinquante ans plus tard. Faisant siennes les prescriptions de Théodulphe (c. 32. pour la confession et la pénitence à recevoir au début du carême; c. 29, pour la communion de tous les dimanches, *P. L.*, t. cxix, col. 719 et 718), il n'excepte que ceux qui ont été excommuniés pour quelque crime mortel (*ibid.*, col. 718 C), ce qui ne saurait s'entendre des pécheurs ordinaires passibles au plus de quelques semaines de jeûne. Dans tous ces cas, il est manifeste que la « pénitence » ou la satisfaction suit l'absolution ou le pardon divin. L'admission à la communion ne se conçoit que dans cette hypothèse et d'ailleurs Bonizo de Sutri va l'écrire en toutes lettres à la fin du xie siècle : *Remissio peccatorum, quæ fit per absolutionem sacerdotis, non expectat prolixitatem, sed quacumque hora peccator scelera sua sacerdoti confiteri non erubescens vere pænituerit, judicatus a sacerdote illico jam non est peccator sed justus. De vita christiana*, ix, 2, édit. Perels, 1930, p. 276. Au reste, cette manière de procéder se trouve-t-elle décrite comme usuelle dans l'*ordo* pénitentiel dit d'Arezzo, qui date du début du xie siècle. Jungmann, *Die latein. Bussriten*, p. 190-194, et texte dans Schmitz, *op. cit.*, p. 403-407. La confession achevée, le prêtre indique à son choix la satisfaction à accomplir : jeûnes, aumônes, ou prières : *Sacerdos indicat pænitenti ante eum flexis genibus statim jejunium atque eleemosynas et orationes sacerdotales*, Jungmann, p. 193; Schmitz, p. 405; après quoi, il récite sur lui les prières de réconciliation dont la dernière réserve formellement l'obligation d'accomplir la pénitence imposée : *salvo tamen indicto jejunio et eleemosynis atque orationibus sacerdotum, sicut paulo ante tibi imposui. Ibid.*, p. 194 et 406. C'est la manière de procéder qui désormais sera régulièrement observée, Jungmann, *op. cit.*, p. 250; mais elle ne date pas de cet *ordo*, car lui-même dérive de l'*ordo* pénitentiel par lequel s'ouvre ce qu'on appelle le *Corrector*, c'est-à-dire le livre XIX du *Decretum* de Burchard, *P. L.*, t. cxl, col. 949-951 B et 977 D-978 D; cf. Jungmann, *op. cit.*, p. 190 et 192, note 99. Ici, en effet, la confession, l'indiction de la pénitence et la réconciliation sont envisagées comme allant ensemble; voir c. 4 : *De confessione et pænitentia et reconciliatione et interrogatione illorum qui peccata sua confiteri desiderant et ordo ad pænitentiam eis dandam.* Col. 950 BC. Les chapitres v-vi et le début de vii, col. 950-977 D, contiennent un modèle d'interrogatoire très minutieux, avec, pour chaque cas, la pénitence à imposer; mais, l'interrogatoire fini, le prêtre récite immédiatement sur le pénitent les prières de l'absolution. Col. 978 AD. Il est vrai qu'en certains cas, par exemple celui de l'homicide volontaire, l'absolution ainsi accordée ne comporte pas l'admission à la communion; elle devra être attendue sept ans. Col. 952. Mais, porte expressément le texte de Burchard, même alors la pénitence ne sera point finie pour autant : elle devra, au contraire, se prolonger toute la vie : *His expletis, sacram communionem accipias, ea ratione ut non sis sine pænitentia quamdiu vivas, sed in omni vita tua omnes sextas ferias in pane et aqua pæniteas.* Et cette addition est éclairante. Elle montre que, dans la pensée des auteurs du *Corrector*, ces pénitences au pain et à l'eau, seules prescrites pour les fautes moindres, se peuvent et se doivent accomplir après avoir reçu l'absolution.

c) Conception de la satisfaction qu'il implique. — Le sens, par conséquent, de ces expiations ne saurait être douteux. N'ayant plus à solliciter le pardon divin, il leur reste pour but, au for externe, de réparer le scandale donné et de faire ressortir la gravité des fautes commises; mais, au for interne, elles ne peuvent viser qu'à compléter la purification des âmes, à prémunir contre les rechutes et à éteindre plus complètement, aux yeux de Dieu, la dette pénale contractée envers lui par le péché. Ce n'est pas encore la conception précise de la satisfaction telle que vont l'établir les théologiens. Pour la rendre possible, la distinction devra devenir plus nette dans les esprits entre la remise de la coulpe et celle de la peine, ou même entre la peine éternelle et la peine temporelle due au péché. Mais ces distinctions vaguement perçues dès le début se manifestent déjà dans le haut Moyen Age. On les discerne dans l'usage désormais général de renvoyer après l'absolution l'accomplissement total ou partiel des pénitences prescrites; elles vont apparaître mieux encore dans un autre trait caractéristique de la pénitence à cette époque, dans la pratique des « rédemptions » et des « indulgences ».

3° *Atténuations définitives : « rédemptions » et « indulgences ».* — Les deux pratiques groupées ici se font suite dans l'histoire de la pénitence. Logiquement et chronologiquement, la première achemine à la seconde, mais elle ne la réalise pas encore. Par « rédemption », on n'entend que le remplacement d'un mode d'expiation ou de satisfaction préalablement imposé, que le pécheur est autorisé à lui substituer. Il s'agit donc d'un échange mais rien que d'un échange. L'intéressé peut y trouver l'avantage de se libérer plus commodément ou plus rapidement de ses obligations pénitentielles; mais il peut en résulter aussi pour lui une moindre valeur, aux yeux de Dieu, de sa satisfaction et, dans ce cas, rien n'indique que l'Église ait l'intention de combler par ses moyens à elle le déficit résultant.

Elle le fera, au contraire, quand elle accordera une indulgence proprement dite, et c'est par là précisément que se distinguent les deux pratiques. Dans le cas de l'indulgence, il n'y aura pas seulement substitution d'une bonne œuvre à une autre; il y aura en plus et surtout, de la part de l'Église, promesse et volonté de pourvoir elle-même auprès de Dieu, à l'acquittement de la dette pour le péché qu'aurait dû éteindre l'œuvre satisfactoire ainsi omise.

1. *Rédemptions.* — Nous l'avons déjà dit, l'idée de « rédemption » est sous-jacente à la doctrine traditionnelle de la pénitence. Les œuvres satisfactoires, en particulier, ont toujours été considérées comme le moyen de se racheter du péché, c'est-à-dire d'obtenir de la miséricorde divine remise partielle ou totale des châtiments qu'il entraîne.

a) Notion. — Mais il ne s'agit plus ici de la rédemption entendue en ce sens général. L'objet propre et direct de la « rédemption » n'est plus la dette ou l'obligation contractée envers Dieu; il est l'œuvre satisfactoire à accomplir pour en obtenir la remise. Dans ce sens, on pourrait être tenté d'en découvrir un

exemple chez saint Grégoire de Nysse. A propos d'un vol secret, il indique l'aumône comme en étant le remède approprié. Mais, prévoyant le cas où le voleur qui se confesse est hors d'état de la faire, il suggère que, conformément au précepte de l'Apôtre, Eph., IV, 28, la fatigue de son travail corporel pourra y suppléer. *Epist. can.*, 6, *P. G.*, t. XLV, col. 233 C-D. De même avons-nous vu saint Césaire d'Arles attribuer à l'aumône une valeur exceptionnelle pour tenir lieu de la pénitence publique. C'est surtout à cause d'elle, si elle a précédé ou si tout au moins il y est pourvu au moment même, que l'absolution demandée et reçue à l'heure de la mort lui paraît pouvoir et devoir être efficace. Ci-dessus, col. 1157.

Cependant, en aucun de ces cas, il n'y a « rédemption » au sens propre où nous l'entendons ici. La substitution d'un mode de satisfaction à l'autre n'est point le fait du pénitent lui-même; c'est le prêtre qui fait choix pour lui de celui qu'il estime seul possible, suffisant ou mieux approprié aux circonstances.

b) Origines. — Les véritables « rédemptions » n'apparaissent qu'avec la pénitence « tarifée » et avec les pénitentiels irlandais.

Malgré l'analogie qui s'y peut observer, la pratique celtique ou germanique du *wergeld* ne saurait non plus s'identifier avec celle des « rédemptions » dont nous avons à nous occuper maintenant. Le *wergeld* correspondrait plutôt à la peine, à la satisfaction exigée de tout temps, dans l'Église, pour n'avoir pas à subir le châtiment du péché. Il y avait là comme une compensation offerte à Dieu et à l'Église; or, le *wergeld* est aussi une compensation : par lui le coupable se libère de la responsabilité encourue. Le rachat, en somme, consiste ici en une indemnité à verser. Ainsi ce qu'on appelle les *Canones Wallici*, can. 1, prescrivent-ils que le meurtrier volontaire devra livrer trois esclaves des deux sexes : *Si quis homicidium ex intentione commiserit, ancillos 3 et servos 3 reddat et securitatem accipiat.* Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländ. Kirche*, p. 124. En cas de rixe, l'indemnité est moindre, can. 7 : *Si quis rixa mactaverit hominem sive manum sive pedem sive oculum excusserit, ancillam sive servum se reddilurum cognoscat. Quodsi pollicem manus excusserit, ancillæ medium, id est, dimidium pretii sive servi medium reddat. Ibid.*, p. 125-126. De même au canon 9 : *Si quis alterius caput percusserit sic ut cerebriculum inspiciat, argenti libras VI cogatur exsolvere. Ibid.*, p. 126.

Les « rédemptions » dont nous avons à parler ici peuvent bien, elles aussi, être considérées comme une indemnité; mais, à proprement parler, c'est d'une peine déjà encourue et imposée qu'elles permettent de se libérer. La pratique en a été déjà signalée ci-dessus, t. XII, col. 850, 873, 884 et 1162; voir aussi Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, p. 276-277. Sous le nom d'*arrea*, du vieil irlandais *arra*, qui signifie « équivalent », « substitution », on les trouve mentionnées dans un des fragments irlandais connus sous le nom de *Canones hibernenses*. Voir t. XII, col. 1162 et Wasserschleben, *op. cit.*, p. 139-140. Il a pour titre : *De arreis* et compte 12 paragraphes dont 9 sont consacrés aux *arrea* possibles pour une pénitence d'une année. L'un d'eux consiste à passer trois jours dans une église sans boire, ni manger, ni dormir, ni s'asseoir, en chantant des psaumes et des cantiques, récitant les heures et faisant douze génuflexions après chacune, n. 1; mais un autre se réduit à trois jours de jeûne par mois, n. 6; voir Poschmann, *Die abendländ. Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, p. 19-21. Dans le texte, rien n'indique si ces « commutations » étaient laissées au choix du pénitent ou suggérées par le confesseur; mais on peut croire que celui-ci devait au moins les autoriser. Dans les recueils pénitentiels mis sous le patronage de Théodore, le *Discipulus Umbrensium*, l. I, c. VI, § 5, attribue au grand évêque de les avoir approuvées. Il aurait approuvé, en particulier, la commutation d'une année de pénitence en douze triduums de jeûne. Pour les malades, la compensation aurait pu consister en une aumône évaluée au prix d'un esclave ou s'inspirant de la parole de Zachée au Christ : *Item XII triduana pro anno pensanda Theodorus laudavit. De ægris quoque pretium viri vel ancillæ pro anno, vel dimidium omnium quæ possidet dare, et, si aliquem fraudaret, reddere quadruplum, ut Christus judicavit.* Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, t. I, p. 550; Wasserschleben, *op. cit.*, p. 191.

c) Les « rédemptions » dans les pénitentiels du VIII[e] siècle. — Ces suggestions et autres semblables se retrouvent dans le *Pénitentiel* de Cumméan, c. VIII, *De pænitentia*, § 25-28, édit. Zettinger, *loc. cit.*, p. 517; mais on peut se demander si elles n'y ont pas été interpolées (*supra*, t. XII, col. 1166), comme certains l'admettent pour les indications du même genre contenues dans les pénitentiels attribués soit à Bède, soit à Egbert. Wasserschleben, *op. cit.*, p. 229-230 et 244-247 et *supra*, t. XII, col. 1168; en sens contraire, Poschmann, *op. cit.*, p. 50. Toujours est-il que le texte qu'on appelle l'*Extrait de Cumméan (Excarpsus Cummeani)* et qui, jusqu'à la publication de Zettinger passait pour le vrai Cumméan (publié comme tel par Wasserschleben, *op. cit.*, p. 460-493), est précédé de deux chapitres sur la manière de faire les pénitences : *De modis pænitentiæ... De divite vel potente, quomodo se redimit pro criminalibus culpis.* Schmitz, *op. cit.*, t. II, p. 601-et 603. Après y avoir rappelé les commutations autorisées par d'autres, l'auteur suggère les siennes. D'abord pour ceux qu'il appelle les faibles, *imbecillioribus corpore vel anima :* quand ils ont à *pænitere*, c'est-à-dire à jeûner au pain et à l'eau, pour chaque jour de pénitence qu'ils chantent 50 psaumes à genoux ou 70 sans se mettre à genoux; pour une semaine de pénitence, 300 ou 420 psaumes, mais à l'église ou à l'écart, *infra ecclesiam vel in secreto loco.* A ce prix, les jours où l'on devrait *pænitere in pane et aqua*, il suffira de s'abstenir de vin et de viande et l'on pourra prendre son repas à sexte; encore pourra-t-on manger aussi quelque chose après avoir récité ses psaumes. *Loc. cit.*, p. 603. Au cas où l'on ne saurait point les psaumes et où l'on serait hors d'état de jeûner, on pourrait se faire remplacer par quelqu'un et on aurait alors à compenser en donnant aux pauvres, pour chaque jour de jeûne, la valeur d'un denier : *Qui psalmos non novit et jejunare non potest, elegat justum qui pro illo hoc impleat, et de suo precio aut labore hoc redimat, id per unumquemque diem de precio valente denario in pauperibus eroget.* Voir aussi t. XII, col. 871.

Suivent les instructions pour les riches. Elles s'inspirent toutes de l'exemple de Zachée : riches et puissants peuvent y apprendre comment racheter leurs crimes. Mais, avant tout, qu'ils réparent les injustices commises et, s'ils n'en connaissent pas les victimes, la réparation pourra consister à doter des églises, à libérer des esclaves ou à racheter des captifs. Après cela, changement de vie : *Quod injuste egit ab illo die non repetat et de quo desinierit peccare, non desinat corpus et sanguinem Christi communicare.*

Restent les personnes de condition inférieure, *ex inferiori gradu, id est, si servus aut libertus.* Ici encore, en cas d'impossibilité, *ex infirmitate aut ex alia necessitate*, le mode de « rédemption » est prévu. Pour une première année de pénitence au pain et à l'eau, moyennant une aumône de vingt-six sols, le jeûne prescrit pourra une fois sur deux être rompu à none et l'on pourra manger de ce qu'on a. Pendant les trois carêmes de cette année, on fera en outre une aumône équivalant à la moitié de ce qu'on mange. Pour la seconde année, il suffira de donner vingt sols et la pénitence sera sus-

pendue de la Noël à l'Épiphanie ainsi que de Pâques à la Pentecôte. La troisième année, l'aumône sera de dix-huit sols, ce qui fait en tout, pour les trois ans, soixante-quatre sols.

On peut juger par cet exemple du genre des « rédemptions » prévues et autorisées au VIIIe siècle. Les manuscrits, d'ailleurs, présentent de très nombreuses variantes et, pour aucun, l'on ne saurait garantir l'exactitude des chiffres donnés. On constate seulement que les grands moyens de « rédemption » pour les jeûnes et les abstinences sont la récitation des psaumes et l'aumône.

d) Opposition : les rédemptions-aumônes. — Tout ceci prêtait à des abus, comme font toutes les prescriptions d'œuvres extérieures de pénitence : les âmes ou les populations de culture morale ou religieuse rudimentaire seront toujours exposées à y réduire leur réaction contre le péché. Et tel était bien le niveau des populations pour lesquelles étaient faits ces pénitentiels du VIIe et du VIIIe siècle. En Angleterre, en particulier, certaine lettre de saint Boniface à saint Cuthbert, sur les coutumes à réformer dans son Église (Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 387-393) aide singulièrement à comprendre qu'on y ait été porté à substituer trop aisément la psalmodie ou l'aumône aux pénitences avec jeûnes et abstinence de vin et de viande. Aussi le concile de Cloveshoë, tenu en 747 sous la présidence de saint Cuthbert, condamne-t-il comme une nouveauté et comme une méconnaissance du véritable esprit de pénitence des substitutions semblables à celles que conseillait, en cas de nécessité, l'*Excarpsus Cummeani.*

Certain personnage, note à ce propos le 27e décret, ne s'était-il pas prévalu de l'abondance de ses aumônes et de la quantité de psaumes récités à sa demande pour exiger d'être absous sans retard? Ainsi le lui avait-on promis : vivrait-il trois cents ans, il avait fait assez pour être dispensé de toute pénitence personnelle. Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 406 A. Non, rappelle le concile, aumônes et psalmodie n'ont pas pour but d'exonérer le coupable et de lui laisser toute liberté de se livrer aux plaisirs de la table, col. 403 D-404 A; elles doivent seulement se joindre aux jeûnes pour obtenir que Dieu remette le péché *citius et plenius*, col. 403 B; *ad augmentandam emendationem, ut eo citius placetur divinæ indignationis ira; ad majorem expiationem delictorum.* Col. 404 C.

Or, voilà ce que porte à oublier la pratique des substitutions : elle permet à chacun de changer ou de diminuer à son gré les pénitences sous forme de jeûne ou d'autres œuvres expiatoires que, conformément aux canons, le prêtre lui avait imposées. Et c'est où le concile dénonce une innovation dangereuse. *Igitur — sicut nova adinventio, juxta placitum scilicet propriæ voluntatis suæ, nunc plurimis periculosa consuetudo est — non sit eleemosyna porrecta ad minuendam vel ad mutandam satisfactionem per jejunium et reliqua expiationis opera a sacerdote Dei pro suis criminibus jure canonico indictam.* Col. 404 A.

Il n'est pas sûr que cette réprobation vise l'*Excurpsus* même de Cumméan. Son auteur, nous l'avons vu, ne songeait nullement à exonérer le coupable de toute expiation ni même de tout jeûne personnel. Encore moins entendait-il laisser à son caprice de prononcer sur l'opportunité de la substitution. Par ailleurs, le concile se trouve d'accord avec lui sur les conditions requises pour la communion fréquente : l'un et l'autre n'y exigent que le renoncement au péché, et ils le font tous les deux dans les mêmes termes : *de quo desinierit peccare*, avons-nous lu dans l'*Excarpsus* à propos du riche qui veut imiter Zachée; et le concile, dans un canon spécial sur la fréquente communion, prescrit de la recommander non seulement aux enfants, *qui, necdum lascivientes ætatis corruptela sunt vitiati*, mais aussi aux adultes, célibataires ou mariés, *qui peccare desinunt.* Can. 23, Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 402 C. Dans ces conditions, il est permis de se demander si le concile de Cloveshoë a voulu condamner la pratique même des substitutions ou seulement en écarter les abus. Toujours est-il que s'y reconnaît déjà, contre les pénitentiels, la réaction destinée à se marquer si fortement au concile de Chalon-sur-Saône en 813.

Ces « livrets anonymes », comme on dira alors, manquent d'autorité et, plus que tout sans doute, les modes de pénitence qu'ils autorisent donnent aux réformateurs carolingiens l'impression de « coussins » mis sous les coudes des pénitents : *Quorum sunt certi errores, incerti auctores;... qui, dum pro peccatis gravibus leves quosdam et inusitatos imponunt pænitentiæ modos, consuunt pulvillos, secundum propheticum sermonem, sub omni cubito manus et faciunt cervicalia sub capite universæ ætatis ad capiendas animas.* Can. 38, dans *Concilia ævi karolini*, t. I, p. 281 et cf. *supra*, t. XII, col. 865; 873-874.

e) Consécration officielle. — A cela près cependant qu'on demanda à des évêques de les rédiger eux-mêmes, nous avons vu qu'on ne parvint pas alors à se passer de pénitentiels. De même, et à condition d'en écarter un usage arbitraire, ne pouvait-on songer à supprimer le principe et la pratique des « rédemptions ». Dès 779 ou 780, on les trouve officiellement autorisées dans un capitulaire de Charlemagne sur les prières et pénitences prescrites à tout le monde pour conjurer les calamités publiques. Les comtes, avec leurs hommes, seront tenus eux aussi à deux jours de jeûne, *biduanas;* mais on les autorise d'avance, s'ils le veulent, à les racheter par une aumône proportionnée à leurs ressources : *Qui redimere voluerit, fortiores comites uncias tres, mediocres unciam et dimidiam, minores solidum unum. Capitularia*, t. I, p. 52, ou *Concilia ævi karol.*, t. I, p. 109. De même avons-nous vu, *supra*, col. 1167, un capitulaire de 813 prévoir, pour celui qui reçoit à sa table un pénitent tenu à l'abstinence du vin et de la viande, l'obligation de faire en compensation une aumône proportionnée à la pénitence due par son invité. Prescription que feront passer dans leurs statuts synodaux les évêques Isaac de Langres, *P. L.*, t. CXXIV, col. 1077 C, et Hérard de Tours. Celui-ci, seulement, précisera davantage : *Ut nullus pænitentem cogat manducare vel bibere, nisi redemptio permissa sit, ita tamen ut prius pro eo donet coram ipso redemptionem, P. L.*, t. CXXI, col. 766 B : il marquera la nécessité, pour bénéficier de la rédemption, qu'elle ait été autorisée par celui qui a imposé la pénitence. Et telle sera, en effet, la pratique courante : on préviendra l'abus en spécifiant si l'on permet ou non la rédemption. Mais, à cela près, l'usage en est désormais considéré comme normal.

Halitgaire, vers 830, dans l'instruction préliminaire au confesseur dont il fait précéder son second *ordo pænitentiel*, dresse pour lui comme une table des commutations à proposer : *Si quis forte non potuerit jejunare et habuerit unde dare ad redimendum, si dives fuerit, pro VII hebdomadibus det solidos XX; si autem non habuerit tantum unde dare, det solidos X. Si autem multum pauper fuerit, det solidos III.* Schmitz, *op. cit.*, t. II, p. 292; *P. L.*, t. CV, col. 690 CD. Et l'évêque se borne à faire remarquer la légitimité du tarif proportionnel ainsi établi : *Neminem conturbet, quia jussimus XX solidos dare aut minus : quia, si dives fuerit, facilius est illi dare solidos XX quam pauperi solidos III.*

Aussi ne conçoit-on plus dès lors un pénitentiel sans ces sortes d'indications. On les ajoute aux anciens que l'on transcrit : ainsi a-t-on expliqué ici même (*supra*, t. XII, col. 1168) la présence dans les pénitentiels de Bède et d'Egbert des chapitres relatifs aux mutations. A la fin du IXe siècle, d'ailleurs, en 895, le concile de Tribur fera une application officielle de la théorie en

déterminant lui même comment pourra être progressivement rachetée une pénitence destinée en principe à durer toute la vie.

Il s'agit de celle qu'un vieux canon d'Ancyre prescrivait pour les meurtres volontaires. Le concile proteste de sa volonté de conserver à cette prescription toute sa valeur : *Instituta canonica et sanctorum Patrum decreta... inviolabilem habeant firmitatem.* Mais des pasteurs d'âmes ont aussi à tenir compte des conditions nouvelles de la vie et des difficultés particulières de leurs ouailles, *pro moderni temporis qualitate et hominum fragilitate.* Aussi, *ne prolixum tempus pœnitentiæ general fastidium negligentibus, sed cursim exercitatis accrescat opus salutis*, leur paraît-il utile de préciser exactement le mode et la durée de la pénitence à accomplir. Can. 54, Mansi, *Concil.*, t. XVIII, col. 156. Les quarante premiers jours en seront donc très rigoureux : interdiction d'entrer à l'église, jeûne de tous les jours au pain, au sel et à l'eau. Ces quarante jours passés, une année encore d'interdiction de l'église; sauf les dimanches et fêtes, abstinence totale de vin, de viande et de fromage, à moins qu'on ne soit malade, qu'on ne fasse quelque long voyage ou qu'on ne doive séjourner longuement à la cour. La « rédemption » de cette abstinence est prévue pour trois jours de la semaine, le mardi, le jeudi et le samedi. Elle s'obtiendra moyennant un denier ou sa valeur ou bien encore en donnant à manger à trois pauvres : *Liceium sit... tertiam feriam et quintam atque sabbatum redimere uno denario, vel pretio denarii, sive tres pauperes pro nomine Domini pascendo.* Can. 56, col. 157 A. Au terme de cette année, le coupable pourra être reçu dans l'église. Mais il lui reste encore six années de pénitence à faire. Pendant les deux premières, il ne pourra racheter ses abstinences que comme précédemment; mais il pourra le faire partout, chez lui et en voyage. Les quatre autres, en dehors des trois carêmes de l'année, il ne sera tenu qu'à trois jours d'abstinence par semaine, les lundi, mercredi et vendredi, et encore pourra-t-il racheter les deux premiers : *secundam atque quartam feriam denario aut prædicto denarii pretio redimere jus habent.* Can. 58, col. 157 D.

Quelques années plus tard, en 923, les évêques de la province de Reims déterminent de même les « rédemptions » permises à ceux qui ont pris part à la guerre, dite de Soissons, entre Robert comte de Paris et Charles III le Simple. Pendant les trois carêmes de trois ans, ils auront à jeûner trois jours par semaine au pain, au sel et à l'eau, sauf « rédemption »: *in pane, sale et aqua abstineant aut redimant.* De même les vendredis de toute l'année, *nisi redemerint.* Mansi, t. XVIII, col. 346 D.

f) Généralisation. — Cette consécration officielle des « rédemptions » ne pouvait manquer d'en généraliser l'usage. Autorisées d'abord et uniquement à raison de circonstances personnelles rendant impossible ou par trop difficile l'accomplissement de la pénitence imposée, elles l'étaient devenues ensuite pour tous ceux à qui leur confesseur les permettrait. Désormais le principe général en était admis. Aussi, dès le début du Xe siècle, la pratique en est-elle assez courante pour que Réginon de Prüm consacre huit chapitres de son *De synodalibus causis disciplinisque ecclesiasticis*, l. II, c. 438-446, *P. L.*, t. CXXXII, col. 369-370, aux divers modes qu'il trouve dans Halitgaire et les autres pénitentiels en cours. Un siècle plus tard, l'évêque de Worms, Burchard, leur fait encore plus de place au l. XIX de son *Décret.*

Lui-même d'abord, dans ce qu'on pourrait appeler son *Pénitentiel*, c'est-à-dire au cours de l'interrogatoire détaillé qu'il rédige à l'usage des confesseurs, l. XIX, c. V-VII, *P. L.*, t. CXL, col. 951-978, indique les rédemptions que comportent régulièrement les longues pénitences imposées pour certains crimes. Dès le premier cas, par exemple, à propos du meurtre proprement volontaire, il reproduit textuellement, après Réginon, l. II, c. VI-IX, *P. L.*, t. CXXXII, col. 387-388, les prescriptions que nous avons relevées dans le canon 58 de Tribur. *P. L.*, t. CXL, col. 951-952 B. En cas de meurtre involontaire, la pénitence prévue est de quarante jours au pain et à l'eau, plus de sept années au cours desquelles pourront jouer les rédemptions. La première année, elles seront permises pour trois jours par semaine à raison d'un denier par jour ou de l'entretien de trois pauvres, col. 952 C. Même pénitence et même faculté de rédemption pour le parjure intéressé, col. 956 B. Pour le parjure commis afin de se soustraire à un danger de mort, la pénitence au pain et à l'eau n'est que de quarante jours et de tous les vendredis d'une année, mais la faculté de rédemption n'est pas de droit : *in pane et aqua pœniteas et non redimas.* Col. 956 C.

Son *Pénitentiel*, c'est-à-dire son modèle d'interrogation achevé, Burchard indique au confesseur comment il doit absoudre, c. VII, col. 977 D-978 D; après quoi, revenant à la manière générale de procéder avec les pénitents et à l'usage à faire des pénitentiels, col. 978 D-980 C, il s'arrête de nouveau aux « rédemptions » prévues pour les pénitences plus ou moins rigoureuses qui s'y trouvent prescrites. Elles font l'objet des chapitres IX-XXV et l'on retrouve là toutes les formes de commutations déjà signalées par Réginon ou par les pénitentiels en cours : cinq psaumes à genoux pour un jour de pénitence au pain et à l'eau, c. XII; au cas où l'on ne saurait pas les psaumes, aumônes de trois deniers si l'on est riche, et d'un denier si l'on est pauvre, mais, en plus, abstinence de vin et de viande, c. XV. Pour cette même pénitence, il peut encore suffire de donner à manger à trois pauvres, c. XVI. Pour sept semaines, la rédemption peut être de 20, de 10 ou de 3 sols, suivant le degré de fortune, c. XXII; elle est de 300 psaumes à genoux ou de 350 debout pour une semaine, c. XVIII. La pénitence de trois ans, pour celui qui ne peut pas jeûner, peut être ainsi rachetée moyennant une aumône de 64 sols, c. XXIII et cf. *supra*, col. 1180, les tarifs de l'*Excarpsus* de Cumméan. Pour qui n'est pas en état de verser pareille somme mais connaît les psaumes, la rédemption prévue est, par jour de pénitence au pain et à l'eau, 3 fois le *Beati immaculati in via*, 6 fois le *Miserere* et 70 génuflexions en disant le *Pater noster.* Si l'on ne sait pas les psaumes, il suffira de cent génuflexions accompagnées du Notre-Père. C. XXIV.

g) Influence sur la pratique et la conception de la satisfaction. — Ces quelques indications suffisent à faire comprendre l'influence qu'ont exercée les « rédemptions » sur l'évolution de la pratique pénitentielle dans le haut Moyen Age. Elles ont progressivement atténué l'aspect par trop administratif et pénal que tendaient à lui donner les « taxations » empruntées aux conciles ou aux pénitentiels.

Établies d'office, ces « taxations » n'avaient égard qu'à la gravité objective des fautes; elles ne tenaient pas compte des circonstances et des dispositions dans lesquelles se trouvaient ou pouvaient se trouver ceux qui avaient à les expier. De ce point de vue, qui est capital, les « rédemptions » en sont donc une très réelle et très heureuse correction. Aussi les voit-on qui, sous leurs formes les plus usuelles, récitations de psaumes et aumônes, se substituent pratiquement aux pénitences ainsi prescrites. De celles-ci on retient les appellations; mais, comme on l'a déjà noté ici, t. XII, col. 926, il ne se trouve bientôt plus personne pour les accomplir à la lettre. On les transpose en rédemptions, et cette transposition devient si courante qu'elle finit par entrer dans le langage le plus usuel. Parler

d'un certain nombre d'années de pénitence, c'est parler de leur équivalent en psaumes à réciter. Ainsi saint Pierre Damien raconte-t-il d'un de ses moines qu'il lui demandait couramment une pénitence de cent ans : *Crebro centum annorum pænitentiam suscipit. Opusc.*, LI, 8, *P. L.*, t. CXLV, col. 757 B. Une fois même, à un début de carême, il lui en demanda une de mille ans : *Mille annos imponi sibi per nos ad pænitentiam petiit. Ibid.*, 9, col. 957 C. D'après les explications données à ce propos par lui-même, col. 757 B, cela revenait à réciter 20 fois ou 200 fois le psautier en se flagellant soi-même des deux mains. Il existait, en effet, comme un taux couramment admis pour la rédemption de ces années de pénitence : il était de 3 000 coups de verge, de 20 psautiers ou de 25 messes. *Dantur ex more tria millia scoparum pro unius anni pænitentia, sive viginti psalteria aut viginti quinque missæ. Opusc.*, XIV, *P. L.*, t. CXLV, col. 332 A.

Car les messes à faire célébrer étaient devenues, elles aussi, un mode courant de rédemption. On les trouve déjà signalées par Burchard, *Decretum*, l. XIX, c. XXI, *P. L.*, t. CXL, col. 983 et cf. Schmitz, *op. cit.*, t. II, p. 460. Elles représentaient une forme d'aumône. Saint Pierre Damien atteste cet usage : *Cum sacerdotes... annosam indicant quibusdam peccatoribus pænitentiam, numquid non aliquando certam pecuniæ præfigunt pro annorum redemptione mensuram, ut nimirum facinora sua eleemosynis rediment, qui longa jejunia perhorrescunt? Epist.*, V, 8, *P. L.*, t. CXLIV, col. 351 D. Un siècle plus tard à peu près, l'évêque de Paris, Odon de Sully, signalera encore les messes comme une des pénitences couramment imposées par les confesseurs. *Synod. constitutiones*, VI, 11, *P. L.*, t. CCXII, col. 61 D; il interdira seulement que ceux qui les imposent acceptent de les célébrer eux-mêmes : *Nullus missas quas injunxerit celebret. Ibid.*, 12, col. 61 D.

Sous ces formes multiples, la pratique des « rédemptions » était donc bien une application du principe traditionnel que la satisfaction pour le péché se doit adapter aux possibilités des pécheurs. Elle n'avait pas seulement pour effet de rendre plus humain et d'assouplir un régime pénitentiel que les mœurs de l'époque et les usages des peuples du Nord avaient empreint d'une rudesse et d'une rigidité extrêmes; le vrai caractère des pénitences tarifées en apparaissait aussi beaucoup mieux. Elles n'étaient donc pas uniquement une expiation légale ou pénale : un for purement externe, civil ou ecclésiastique, ne se fût pas accommodé d'une commutation de peines laissées ainsi au choix des coupables. Manifestement, et même, avons-nous vu, après avoir reçu l'absolution, on songeait ainsi à s'acquitter envers Dieu.

Telle quelle cependant, cette pratique laissait encore à la satisfaction un caractère très officiel, à la fois bien matériel et bien formel. L'idée s'y marquait très fortement d'une peine à subir, d'une obligation d'ordre ecclésiastique à remplir. La distinction, par conséquent, du for interne et du for externe n'y apparaissait encore que fort vague. C'est en acheminant à l'usage des « indulgences » que la pratique des « rédemptions » aura le plus contribué à la faire ressortir.

2. *Indulgences.* — *a) Point de départ : les rédemptions.* — Les indulgences, en effet, se sont présentées d'abord sous la forme de « rédemptions ». N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, p. 13-17. En les accordant, on permettait à qui les gagnait de se décharger en tout ou en partie des pénitences qui lui avaient été imposées. Cette idée d'un adoucissement ou d'une commutation de peine s'exprime très nettement dans les premières concessions d'indulgences : *Iter illud pro omni pænitentia reputetur*, disait le concile de Clermont (1095) à propos de l'indulgence de la croisade accordée par le pape Urbain II, Mansi, *Concil.*, t. XX, col. 816; et le pape, dans son discours au même concile, avait dit en propres termes : *Fidelibus qui arma susceperint et onus sibi hujus peregrinationis assumpserint, immensas pro delictis suis pænitentias relaxamus. Ibid.*, col. 823 D. De même dans sa lettre à la ville de Bologne à ce propos : *Pænitentiam totam peccatorum, de quibus veram et perfectam confessionem fecerint... dimittimus.* Jaffé, n. 5678; *P. L.*, t. CLI, col. 483. De même encore dans les autres formules de concession de la même époque : *Benefacientibus et eumdem locum colentibus quartam partem pænitentiæ ab episcopo sive a presbytero illis injunctæ condonamus.* Jaffé, n. 5452 cf. *Anal. jur. pont.*, t. X, 1869, p. 528. *Ipsis quadraginta dies pænitentiæ sibi injunctæ remissimus.* Jaffé, n. 7518; *P. L.*, t. CLXXIX, col. 127. Ainsi l'entendait-on bien d'ailleurs. Orderic Vital, contemporain d'Urbain II, dit de l'indulgence accordée par ce pape aux croisés : *Pænitentes cunctos ex illa hora, qua crucem Domini sumerent, ex auctoritate Dei ab omnibus suis peccatis absolvit et ab omni gravedine quæ fit in jejuniis aliisque macerationibus carnis, pie relaxavit. P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 652 B.

Ce sens est aussi celui qui s'exprime dans le nom primitivement donné à l'indulgence : elle est un adoucissement de la pénitence à laquelle on est tenu : *Relaxatio*, écrit Alexandre de Halès, *est pænitentiæ injunctæ pro peccatis ex virtute clavium diminutio, imposita pœna ejusdem generis. Summa theol.*, part. IV, q. XXIII, memb. 2. Et Albert le Grand le note également : *Magistri definiunt relaxationem sic : ... satisfactionis majoris in minorem competens et discreta commutatio. In IV^um^*, dist. XX, a. 16. Cela est si vrai qu'on trouve parfois l'effet de l'indulgence restreint aux pénitences pour lesquelles a été prévu et autorisé ce mode de rémission : *Cum a non suo judice ligari nullus valeat vel absolvi, remissiones prædictas prodesse illis tantummodo arbitramur, quibus, ut prosint, proprii judices specialiter indulserint. Decret. Greg.*, l. V, tit. XXXVIII, c. 4.

b) Conception ultérieure et définitive. — L'indulgence se présente donc bien d'abord comme une « rédemption » : à la *vindicta peccati*, qu'avait exigée le prêtre, est substituée la bonne œuvre à laquelle est attachée l'indulgence. Cependant, elle n'est pas que cela, et il y a plus ici qu'une commutation. La peine n'est pas seulement adoucie et commuée : elle est remise. N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, p. 14 sq.; Galtier, *De pænitentia*, n. 589-600. Cette remise, de plus, ne se limite pas à la *vindicta peccati* imposée par l'Église; la *vindicta* décrétée par Dieu et à laquelle celle de l'Église devait permettre d'échapper se trouve remise elle aussi. Tel est du moins le sens auquel sera comprise l'indulgence, lorsqu'aura fini de s'en préciser la notion. Dès l'époque d'Abélard, elle y tend. Lui-même, en protestant contre ce qu'il appelle un abus, atteste l'usage : ceux qui accordent des indulgences sont considérés et se considèrent eux-mêmes comme remettant ainsi jusqu'à la peine due au for divin. *Ethica*, c. XXV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 673; voir N. Paulus, *op. cit.*, t. I, p. 18 et 213. Et c'est bien ainsi, en effet, que l'entend Alexandre de Halès : *Si Ecclesia*, écrit-il, *si Ecclesia relaxat et Deus non, magis esset deceptio quam relaxatio, et crudelitas quam pietas, quia tunc ad diminutionem pœnæ præsentis sequeretur alia incomparabiliter gravior foro Dei. Summa theol.*, part. IV, q. XXIII, n. 1, a. 1. Par quoi se trouve écartée d'avance l'accusation que Luther portera un jour contre les indulgences : les accorder, dira-t-il, c'est uniquement dispenser des bonnes œuvres et donc, sous couleur de piété, tendre un piège et porter préjudice : *Indulgentiæ sunt piæ fraudes fidelium et remissiones bonorum operum*, 18e de ses propositions condamnées par Léon X, Denzinger-Bannwart, n. 758. L'objection vaudrait dans l'hypothèse d'une conception des indul-

gences purement disciplinaire; mais cette conception est précisément celle que le même raisonnement a fait écarter par les théologiens de l'Église : l'indulgence ne dit pas seulement rémission au for humain; elle dit aussi rémission au for divin : *Remissio*, écrit saint Thomas, *remissio quæ fit quantum ad forum Ecclesiæ valet etiam ad forum Dei. [Secus enim], Ecclesia, hujusmodi indulgentias faciens, magis damnificaret quam adjuvaret, quia remitteret ad graviores pœnas, scilicet purgatorii, absolvendo a pænitentiis injunctis. In IVum*, dist. XX, q. I, a. 3, sol. 1; voir, de même saint Bonaventure : *In IVum*, dist. XX, p. II, a. un., q. II.

c) Influence sur la théologie de la satisfaction. — La notion précise et définitive des indulgences ainsi rappelée, il est facile de se rendre compte comment elle a aidé la théologie à préciser aussi la notion de satisfaction. Elle y a contribué en faisant ressortir le parallélisme et donc la distinction du for ecclésiastique et du for divin, autrement dit, du for externe et du for interne; mais une autre distinction également accentuée par la pratique des indulgences a aidé plus encore à cette œuvre de dégagement : la distinction entre la rémission du péché lui-même et la rémission de la peine temporelle, qui peut encore lui rester due.

Les indulgences, en effet, ont ici leur présupposé fondamental. Elles n'ont jamais été conçues comme visant le péché lui-même. Leur objet propre et unique est la *vindicta*, la peine temporelle, dont, même après le pardon, le pécheur peut rester passible de la part de Dieu et de l'Église. Or, cet objet, nous savons comment elles l'atteignent : en éteignant, au for divin, la peine correspondant à la satisfaction dont elles font remise au for ecclésiastique. C'est donc que cette satisfaction est ordonnée elle-même à l'extinction de cette peine, et ainsi en apparaît le but et le sens propre : quoique destinée à la réparation du péché en général, elle vise en particulier à obtenir la rémission de la peine temporelle dont le pardon peut laisser subsister la dette.

Cette conception plus étroite de la satisfaction nous avait paru résulter du fait général que l'accomplissement de la pénitence ecclésiastique pût être, en des circonstances exceptionnelles, omis ou renvoyé après l'absolution; mais elle est manifestement aussi à la base de la conception des indulgences.

4° *Aboutissement de l'évolution.* — 1. *La satisfaction et les autres actes du pénitent.* — L'évolution de l'idée de satisfaction peut être considérée comme achevée. La théologie scolastique l'acceptera telle qu'elle ressort de la pratique des indulgences. On continuera à parler de la satisfaction pour le péché en général; en ce sens, comme il a été dit plus haut (col. 1137), on l'identifiera avec la vertu de pénitence. Mais, quand on l'opposera à la *contritio cordis* et à la *confessio oris* comme « partie de la pénitence », ce qu'on y verra surtout, ce seront les œuvres dites de pénitence destinées à compenser les peines temporelles dues au péché ou, plutôt, à obtenir de Dieu qu'il en accorde la remise.

Le triptyque pénitentiel dont fait ainsi partie la satisfaction est fort ancien. Aux mots près, il se découvre dans la formule attribuée à saint Grégoire le Grand que nous avons citée plus haut (col. 1175) : *Conversio mentis, confessio oris et vindicta peccati.* On le reconnaît équivalemment dans saint Pierre Damien. La verbosité de ce dernier lui fait distinguer dans la conversion sept étapes, dont la troisième est la *dolor cordis*, la quatrième la *confessio oris*, la cinquième la *maceratio carnis* et la sixième la *correctio operis*. *Serm.*, LVIII, *P. L.*, t. CXLIV, col. 831-833; mais, quand il se résume, lui aussi les ramène à trois : *Confitens pastori suo puritatem cordis, veritatem oris, macerationem carnis debet exhibere. Serm.*, LXIX, *ibid.*, col. 901 B.

Les « maîtres », à l'école, seront plus concis et plus uniformes. Ils répèteront tous à leur manière ce que prêchait Raoul Ardent à la fin du XIe siècle : *Actio pænitentiæ fit in corde, ore et opere : corde per contritionem, ore per confessionem, opere per satisfactionem. Hom.*, I, 40, *P. L.*, t. CLV, col. 1810 A. Ces trois actes, expliquera Anselme de Laon, correspondent aux trois manières dont se commet le péché, *cogitatione, verbo, opere*. Ils en sont comme le remède approprié. Le premier est *cordis contritio;* le second *quasi emplastrum est oris confessio. Tertium est injunctæ satisfactionis diligens expletio. Sententiæ Anselmi*, VIII, édit. Bliemetzrieder, dans les *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters*, de Bäumker, t. XVIII, fasc. 2-3, p. 121. Aussi le groupement *contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*, restera-t-il consacré. Gratien, dans son *Décret*, le suppose établi, quand il pose la question par laquelle s'ouvre son traité *De pænitentia : Utrum sola cordis contritione et secreta satisfactione, absque oris confessione, quisque possit Deo satisfacere?* Édit. Friedberg, p. 1159. Pierre Lombard écrira de même : *In perfectione pænitentiæ tria consideranda sunt, scilicet compunctio cordis, confessio oris, satisfactio operis*, l. IV, dist. XVI, c. 1, édit. de Quaracchi, t. II, p. 839, et son énumération sera le point de départ des questions, articles ou chapitres que ses commentateurs consacreront à chacun de ces actes du pénitent.

2. *Le but spécial de la satisfaction : la peine du purgatoire.* — Or, ce que ces commentateurs diront de la satisfaction en particulier montrera qu'ils la considèrent comme spécialement ordonnée à la rémission de la peine temporelle. Ils la montreront singulièrement qui met à l'abri des châtiments du purgatoire.

Dès le IIIe siècle, nous avons entendu saint Cyprien noter que, malgré la réconciliation reçue au moment de la mort, l'omission de la pénitence ecclésiastique laissait exposé à de longues peines qui retarderaient l'entrée au ciel (*supra*, col. 1142). Cette pensée, où se manifestait déjà la foi au dogme à venir, avait toujours été se précisant dans l'Église. L'idée des peines à subir après la mort était restée en connexion avec celle d'une pénitence ou d'une satisfaction insuffisante : *Nec tibi blandiaris*, disait saint Pierre Damien au pécheur, *nec tibi blandiaris, si graviter peccanti levior pænitentia... dicatur, cum in purgatoriis ignibus perficiendum sit quidquid hic minus feceris. Serm.*, LIII, *P. L.*, t. CXLIV, col. 831 A. C'était clairement assigner à la pénitence ou à la satisfaction imposée par le prêtre le but même que poursuivent les châtiments du purgatoire : s'acquitter envers Dieu pour la peine restant due au péché déjà remis. Ainsi l'entendait bien Abélard, lorsqu'il mettait en garde contre les inconvénients d'une satisfaction trop légère : *Magnum hinc incommodum pænitentes incurrunt, cum, male [inde] confisi, gravioribus pœnis, postmodum plectentur, unde hic per leviores satisfacere potuerunt. Ethica*, c. XXV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 672 C.

Ainsi surtout l'avait entendu le traité *De vera et falsa pænitentia*, auquel son attribution à saint Augustin devait valoir si longtemps une si grande autorité. Le pécheur y était formellement prévenu que, si une pénitence sincère suffisait, même au moment de la mort, à assurer le pardon du péché, elle ne mettait pas pour autant à l'abri de toute peine, *non tamen promittimus quod evadat omnem pœnam.* Qui aura ainsi omis de faire de dignes fruits de pénitence, aura d'abord, à son entrée dans l'autre monde, à être purifié par le feu du purgatoire, *prius purgandus est igne purgationis*. A chacun, par conséquent, de réagir contre son péché pendant la vie, s'il ne veut pas en être châtié après la mort : car certains péchés mortels, pour être devenus susceptibles de pardon grâce à la pénitence, *per pænitentiam fiunt veniatia*, n'ont pas été pour

autant immédiatement guéris, *non tamen statim sanata*. C. XVIII, *P. L.*, t. XL, col. 1128.

La satisfaction, en d'autres termes, reste à accomplir pour que soit achevée cette guérison ou pour que soit évitée cette peine. Et telle est exactement la doctrine à l'appui de laquelle Pierre Lombard, sans le dire, cite le passage du *De vera et falsa pænitentia* que nous venons de résumer; qui meurt sans avoir accompli la pénitence qui lui a été imposée ou sans une contrition assez ardente pour lui obtenir le pardon de toutes les peines dues au péché, sera condamné au purgatoire et le châtiment de son péché lui sera donc plus onéreux que s'il l'eût expié en ce monde en s'acquittant jusqu'au bout de sa pénitence : *Ignem purgatorii sentiet, et gravius punietur quam si hic implesset pænitentiam.* L. IV, dist. XX, c. 2 : *de his qui pænitentiam non complent*, édit. de Quaracchi, t. II, p. 875.

Il en serait de même, poursuit le Maître des Sentences, pour celui qui aurait accompli toute la pénitence imposée, dans le cas où celle-ci aurait été trop légère : *Si de illo quæritur, qui satisfactionem injunctam impleverit, quæ ignorantia vel negligentia sacerdotis peccato condigna non fuit, utrum de vita migrans ab omni pœna liber sit, idem respondeo quod supra de illo qui pænitentiam non impleverit... addet Deus pœnam. Ibid.*, c. 3 : *de illo, cui sacerdos injungit parvam pænitentiam*, p. 876.

On ne saurait signifier plus clairement l'effet propre qu'on attend de la satisfaction : obtenir la rémission de la peine temporelle qui se devrait, autrement, purger en purgatoire.

3. *La théologie de la satisfaction.* — La doctrine de la satisfaction exposée par le Maître des Sentences est devenue et reste celle de tous les théologiens. On peut en juger par saint Bonaventure et par saint Thomas.

Tous les deux traitent d'abord, *In IV*um, dist. XV, de la satisfaction en général et des œuvres le plus communément imposées comme satisfactoires. Ils les rattachent toutes au groupement traditionnel : l'aumône, le jeûne et la prière. S. Bonaventure, dist. XV, p. II, a. 1, q. IV; S. Thomas, dist. XV, q. I, a. 4, sol. 3. Ils examinent ensuite, dist. XX, si la satisfaction imposée au pécheur doit être nécessairement accomplie par lui ou s'il peut y être suppléé par autrui : ce qui les amène à traiter des indulgences. L'un et l'autre, à propos de ces diverses questions, distinguent soigneusement les divers aspects de la satisfaction imposée par l'Église. S. Bonaventure, dist. XV, p. II, a. 1, q. II et III; dist. XX, p. II, a. un., q. I et III; S. Thomas, dist. XV, q. I, a. 1, sol. 3; a. 4, sol. 1; q. II, a. 1, sol. 2; dist. XX, q. I, a. 2, sol. 1 et 3. Destinée à réparer le scandale, elle est aussi médicinale et vindicative et ce dernier point de vue est le plus constant; c'est par lui et uniquement par lui que s'explique à la fois la nécessité d'imposer toujours une pénitence et la possibilité néanmoins de la laisser omise ou d'en admettre des suppléances. Mais cette explication se fonde toute elle-même sur la persistance, même après le pardon, d'une peine temporelle due au péché. S. Bonaventure, dist. XV, p. II, a. 1, q. II; S. Thomas, dist. XIV, q. II, a. 1, sol. 2; dist. XX, q. I, a. 1, sol. 3 et a. 2; *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXVI, a. 4.

Cette dette, ajoutent les docteurs, est si réelle qu'au cas où, faute d'avoir été imposée assez rigoureuse par le prêtre ou intégralement accomplie par le pénitent, la satisfaction ne suffit pas à l'éteindre, elle doit être acquittée au purgatoire. S. Bonaventure, dist. XX, p. I, a. un., q. I; S. Thomas, dist. XX, q. I, a. 2, sol. 2. Mais, précisément, poursuivent-ils, parce qu'il s'agit d'une dette, elle peut être acquittée par d'autres que le débiteur lui-même. S. Bonaventure, dist. XX, p. II, a. un., q. I; S. Thomas, dist. XX, q. I, a. 2, sol. 3, et de là vient que les indulgences puissent valoir au for divin : elles suppléent aux satisfactions qui ont fait défaut. S. Bonaventure, dist. XX, p. II, a. un., q. II; S. Thomas, dist. XX, q. I, a. 3.

Mais les indulgences ne sont pas seules à suppléer aux satisfactions. Saint Bonaventure rattache à la satisfaction par l'aumône tout ce qui met à contribution notre patience, dist. XV, p. II, a. 1, q. IV : ce qui est reconnaître aux maux et aux peines de la vie en général une valeur de compensation pour la peine due au péché. Saint Thomas l'enseigne plus nettement encore : l'acceptation des afflictions de toute sorte, qui sont le châtiment infligé par Dieu au péché, suffit à les rendre satisfactoires. Dist. XV, q. I, a. 4, sol. 2. Elles peuvent même devenir sacramentelles, si le prêtre, comme il lui est loisible de le faire, en ajoutant à l'absolution la formule *Passio Domini nostri J. C.*, a l'intention de les proposer comme telles à l'acceptation du pénitent. Celui-ci, dès lors, peut satisfaire à Dieu par toutes ses œuvres et le confesseur peut tenir compte de cette considération pour réduire les œuvres spéciales à lui imposer comme pénitence. *Quodlib.*, IV, a. 28.

III. LA SATISFACTION A L'ÉPOQUE MODERNE. — *I. LA SATISFACTION PARTIE DU SACREMENT DE PÉNITENCE.* — 1° *La théologie moderne de la satisfaction.* — Nous venons de voir la netteté et la fermeté de l'enseignement des grands docteurs scolastiques sur la notion et sur le but de la satisfaction sacramentelle. Elle tend à parfaire la rémission du péché. En ce sens, et abstraction faite de son utilité sociale ou de son efficacité médicinale, elle est requise pour que cette rémission soit totale. Ainsi la définira le concile de Trente, qui, de ce point de vue, la mettra sur le même pied que la contrition et la confession : *Ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiruntur.* Sess. XIV, can. 4. Elle aussi fait partie de la pénitence, *tres pænitentiæ partes, ibid.*, et le concile la présentera comme appartenant à ce titre, à la *quasi materia* du sacrement. Sess. XIV, c. III. Mais la doctrine ainsi proposée ou imposée au XVIe siècle est exactement celle qui a cours dans toute l'Église depuis que s'y est constituée la théologie du sacrement de pénitence.

C'est en fonction de cette théologie que la satisfaction a été universellement comprise et expliquée dans l'Église depuis le XIIIe siècle et les théologiens qui ont suivi le concile de Trente n'ont eu qu'à le paraphraser pour en tirer les principes dont il est nécessaire de s'inspirer dans le traitement des pécheurs. Les règles à suivre pour adapter la satisfaction à leurs besoins et à leurs dispositions sont devenues un chapitre de la théologie pastorale. A titre d'exemple et de modèle, il convient de citer en ce sens la *Theologia moralis* de saint Alphonse de Liguori, *De pænitentia*, c. I, dub. IV, et sa *Praxis confessarii*, c. I, § 2 : *Circa medici officium.* Mais la théologie spéculative n'a rien ajouté de notable à la théorie qui en avait déjà été faite. Tout au plus, à mesure que se précisait davantage la notion du sacrement et de son efficacité propre, la place qu'y occupe la satisfaction a-t-elle été plus exactement et plus fermement déterminée. On s'est rendu compte que, partie intégrante de sa *quasi materia*, elle y était toutefois moins indispensable que les deux autres parties pour en assurer l'existence : le péché pouvant être remis sans que le soit toute la peine temporelle qu'il entraîne, on comprend que le sacrement puisse exister ou produire son effet primaire malgré l'absence de celui des actes du pénitent qui est spécialement ordonné à son effet secondaire.

De même s'est-on appliqué à montrer comment, à quelle condition et dans quelle mesure la satisfaction, qu'elle fût accomplie avant ou après l'absolution, pouvait agir sacramentellement ou même concourir à produire la rémission du péché comme tel. Ces diverses questions n'avaient pas échappé aux docteurs sco

lastiques ; voir, par exemple saint Bonaventure, dist. XV, p. I, a. un., q. III et IV; saint Thomas, dist. XV, q. I, a. 3; les modernes, eux, les ont dégagées et groupées. Ils les ont étudiées plus en détail; surtout ils les ont intégrées dans une théologie sacramentaire plus ferme et plus synthétique : voir, par exemple Suarez, *In III*am, q. LXXXIV-XC, disp. XXXVII-XXXVIII; Salmanticenses, *De pænit.*, disp. XI; résumés dans les manuels, par exemple Galtier, *De pænitentia*, n. 491-497.

2° *Erreurs doctrinales modernes.* — En sens inverse, les hérésies et les erreurs que l'Église a dû condamner en matière de satisfaction ont toutes leur origine dans l'ignorance ou la méconnaissance du caractère et de l'effet propre du sacrement de pénitence ou des conditions auxquelles, depuis son institution, peut être remis le péché.

1. *Pierre d'Osma.* — Nous avons déjà vu en quoi consistait sur ce point l'erreur protestante et comment le concile de Trente l'avait condamnée. Cinquante ans avant Luther, un docteur de l'université de Salamanque, Pierre d'Osma, avait enseigné une doctrine qui, dès lors, avait été condamnée comme hérétique. Bulle *Licet ea* de Sixte IV, le 9 août 1479. L'une de ses propositions ainsi proscrites portait sur la satisfaction : elle devrait nécessairement précéder l'absolution : *Non peracta pænitentia, confitentes absolvi non debere.* Denz.-Bannw., n. 728. Et ainsi le comportait la conception que se faisait le docteur espagnol du sacrement de pénitence. Tel que, d'après lui, il avait été institué par l'Église, avec confession et absolution; il n'avait qu'un but disciplinaire. Le pouvoir des clefs ne s'exerçait point sur le péché lui-même; le prêtre, par son absolution, ne faisait que réconcilier avec l'Église. Il donnait décharge au pécheur de la peine, de la pénitence à laquelle il avait été condamné par son confesseur; mais cela même exigeait de toute nécessité que la satisfaction eût été préalablement accomplie. Sur cette doctrine, voir Friedr. Stegmüller, *Pedro de Osma*, dans la *Röm. Quartalschrift*, 1935, p. 221-266. Ci-dessus, t. XII, col. 1047 sq.; col. 2032 sq.

2. *Les jansénistes.* — Sans réduire ainsi le sacrement à une procédure purement disciplinaire et sans contester que l'absolution fût ordonnée à la rémission du péché lui-même, les jansénistes, au XVIIe et au XVIIIe siècle, condamnèrent aussi comme abusif et contraire à la pensée du Christ le renvoi de la satisfaction après l'absolution. L'usage contraire ne leur paraissait pas seulement traditionnel et primitif; ils le tenaient pour institué et prescrit par le Christ lui-même et la nature même des choses leur semblait commander que l'accomplissement de la satisfaction précédât l'absolution. Ainsi le portait expressément la 16e des propositions à eux attribuées que condamna en 1690 Alexandre VIII : *Ordinem præmittendi satisfactionem absolutioni induxit non politia aut institutio Ecclesiæ sed ipsa Christi lex et præscriptio, natura rei id quodammodo dictante.* Denz.-Bannw., n. 1306. La suivante dénonçait dans la pratique moderne d'absoudre aussitôt après la confession comme un renversement de l'ordre naturel à observer dans la pénitence : *Per illam praxim mox absolvendi ordo pænitentiæ est inversus.* Et la troisième concernant cette matière tirait très légitimement la conclusion des prémisses ainsi posées : ni l'autorité du plus grand nombre, ni l'argument de prescription ne sauraient légitimer la coutume ainsi dénoncée et condamnée. Aux yeux de l'Église cet usage ne pouvait être qu'un abus : *Consuetudo moderna quoad administrationem sacramenti pænitentiæ, etiamsi eam plurimorum hominum sustentet auctoritas et multi temporis diuturnitas confirmet, nihilominus ab Ecclesia non habetur pro usu sed abusu.* N. 1308.

Comme on l'a fait remarquer ici même (t. I, col. 757), ces trois propositions résumaient la pensée et les projets de réforme sous-jacents au livre d'Antoine Arnauld intitulé : *De la fréquente communion.* En les condamnant, le pape ne dénonçait pas seulement l'usurpation qu'il y avait, de la part de leurs auteurs, à faire endosser à l'Église leurs appréciations et leurs théories; il rejetait ces appréciations et ces théories elles-mêmes. Le vrai motif de leur condamnation était d'ordre doctrinal : elles impliquaient ou elles suggéraient une conception du sacrement de pénitence et des dispositions requises pour lui permettre de produire ses effets, que l'Église désavouait.

Ainsi apparut-il mieux encore, un siècle plus tard, lorsque les jansénistes de Pistoie les reprirent. Voir art. PISTOIE *(Synode de)*, t. XII, col. 2152 sq.

Eux aussi partaient d'une interprétation de l'ancienne législation canonique en matière de pénitence : établie par l'Église conformément à l'exemple donné par les apôtres, elle aurait visé toutes les catégories de pécheurs, *ut esset communis omnibus*, et elle aurait eu pour but, d'assurer non pas seulement le châtiment du péché, *pro punitione culpæ*, mais aussi et surtout les dispositions requises pour recevoir la grâce, *præcipue pro dispositione ad gratiam.* Or, poursuivaient-ils, c'est cette organisation de la pénitence qui assurait toute la dignité de ce sacrement et les subtilités qui s'y sont ajoutées plus tard n'ont fait que l'altérer : *se in ordine illo mirabili et augusto totam agnoscere dignitatem sacramenti adeo necessarii, liberam a subtilitatibus quæ ipsi, decursu temporis, adjunctæ sunt.*

Sous ces formules enveloppées, il était aisé de découvrir la condamnation de l'usage devenu universel dans l'Église d'administrer le sacrement de pénitence sans exiger l'accomplissement préalable de la pénitence canonique. Aussi leur proposition, pour autant qu'elle dénonçait dans cet usage un amoindrissement de la dignité du sacrement, *quasi per ordinem quo, sine peracto canonicæ pænitentiæ cursu, hoc sacramentum per totam Ecclesiam administrari consuevit*, fut-elle condamnée par Pie VI comme « téméraire, scandaleuse, induisant à mépriser la dignité du sacrement tel que toute l'Église a pris l'habitude de l'administrer, injurieuse pour l'Église elle-même ». Bulle *Auctorem fidei* du 28 août 1794. Denz.-Bannw., n. 1534.

Ce n'est pas tout et l'on ne s'était pas borné, à Pistoie, à dénoncer cette dégradation ruineuse du sacrement. On avait expressément condamné l'usage moderne de renvoyer la satisfaction après l'absolution comme méconnaissant la nécessité, pour recevoir cette dernière, d'une certaine ferveur de charité. Aussi, le synode avait-il déclaré nécessaire, *de via ordinaria*, que le prêtre la fît précéder des actes d'humiliation et de pénitence qui furent de tout temps recommandés par l'Église. Réduire ces actes à quelques prières ou à quelques jeûnes à faire après l'absolution, c'était peut-être témoigner du désir de conserver à ce sacrement le nom de pénitence, mais ce n'était pas employer le moyen propre d'augmenter la ferveur de charité requise avant l'absolution : *Redigere hos actus ad paucas orationes aut ad aliquod jejunium post jam collatam absolutionem, videtur potius materiale desiderium conservandi huic sacramento nudum nomen pænitentiæ quam medium illuminatum et aptum ad augendum illum fervorem caritatis qui debet præcedere absolutionem.* Toutefois, avait-on pris soin d'ajouter, l'usage des pénitences à accomplir encore après l'absolution n'était pas à blâmer, et le synode indiquait, en effet, les avantages qui lui semblaient pouvoir en résulter : elles remédiaient très heureusement aux défauts qui, se mêlant toujours à nos bonnes œuvres, ne pouvaient manquer de gâter également une œuvre aussi difficile et aussi importante que celle de notre réconciliation avec Dieu. Mais cette précision même achevait de

faire ressortir à quel point ces sortes de pénitences étaient tenues pour étrangères au sacrement lui-même et pour impropres à en assurer l'efficacité.

Aussi, est-ce en partant de là et en remontant au principe d'où dérivait toute cette doctrine que le pape Pie VI l'a condamnée. Suggérer ainsi *(quatenus innuit)* que les pénitences imposées pour être accomplies après l'absolution sont à considérer comme un supplément pour les défauts ayant entaché l'œuvre de notre réconciliation plutôt que comme des pénitences vraiment sacramentelles et satisfaisant pour les péchés confessés, comme si le caractère propre du sacrement — et pas uniquement le nom — ne pouvait être conservé qu'à condition de faire normalement *(de via ordinaria)* précéder l'absolution des actes d'humiliation et de pénitence imposés en forme de satisfaction — suggérer cela, concluait et prononçait la bulle *Auctorem fidei*, § 35, c'est énoncer une proposition fausse, téméraire, injurieuse pour la pratique courante de l'Église et entraînant à l'erreur qui, à propos de Pierre de Osma, a été notée d'hérésie, *inducens in errorem hæreticali nota in Petro de Osma confixam* ». Denz.-Bannw., n. 1535.

II. La théologie du sacrement et les variations de la satisfaction. — Les conceptions ainsi condamnées sur la place à faire à la satisfaction dans l'administration du sacrement de pénitence se rattachent à une même erreur : l'erreur sur le caractère propre et le but direct de l'absolution donnée par le prêtre. C'est donc aussi de ce point de vue théologique que se doivent apprécier en dernier ressort les changements si profonds qui se sont produits dans l'Église, à l'époque moderne surtout, dans le choix de la pénitence à exiger des pécheurs pour les absoudre.

1° *Le problème du « relâchement pénitentiel » dans l'Église.* — Au XVII[e] siècle, quand le livre *De la fréquente communion* dénonça ce qu'il appelait le scandale de l'administration moderne du sacrement de pénitence, on lui opposa l'infaillibilité de l'Église, qui l'approuvait et qui donc en garantissait la légitimité. Telle fut en particulier la réponse de Petau dans son livre *De la pénitence publique et de la préparation à la communion*, 1644. La réponse était juste au moins en gros et, à ne vouloir pas aborder en détail l'examen des faits, elle était la meilleure ou même la seule possible. Mais on peut aller plus loin et remonter plus haut : sans contester — sauf à en déterminer exactement la réalité et la portée — les variations survenues au cours des âges dans la nature et la rigueur des satisfactions demandées aux pénitents, tout en en maintenant hors de cause la légitimité de ces changements, on peut regarder aux principes sur lesquels se fonde l'Église elle-même pour les autoriser, ou plutôt à la conception du pouvoir des clefs qui rend cette autorisation possible. A vrai dire même, c'est à la lumière de ces principes que se doit discuter le problème fondamental auquel aboutit l'histoire de la satisfaction et qui est le problème de ce qu'on appelle volontiers le relâchement de l'Église dans l'administration de la pénitence. Il serait à la fois injuste et vain de chercher à le résoudre sans tenir compte de la doctrine catholique sur le sacrement de pénitence en général et sur la satisfaction sacramentelle en particulier.

1. *Connexions doctrinales : l'effet de l'absolution et les dispositions requises.* — Pour s'expliquer et pour apprécier l'évolution qui s'est produite à ce sujet dans l'Église, il faut d'abord comprendre le sens auquel s'y est exercé le pouvoir d'absoudre : portait-il vraiment sur le péché lui-même et visait-il donc à réconcilier avec Dieu ou se restreignait-il à rendre une sentence d'ordre disciplinaire ?

Le réduire, avec les premiers protestants et avec Pierre d'Osma, au pouvoir de réconcilier avec l'Église et de remettre pour cela la peine ecclésiastique encourue pour le péché, c'est se condamner à ne voir dans la satisfaction que l'accomplissement même de cette peine, et il va de soi, dès lors, qu'elle doive précéder l'absolution : après coup, elle n'aurait plus, au moins normalement, sa raison d'être.

Et, lors même qu'on se défendrait de comprendre ainsi le pouvoir d'absoudre, on se condamnerait à la même conclusion dès là qu'on exigerait du pénitent, pour le disposer à recevoir le pardon du prêtre, des actes d'une perfection morale et d'une charité propres à lui faire obtenir par eux-mêmes le pardon de Dieu. Non seulement il serait indispensable que ces actes précédassent l'absolution — et ainsi s'explique très exactement que l'exigeât le synode de Pistoie — mais il y aurait lieu de se demander à quoi, dans cette hypothèse, se trouverait forcément réduit le pouvoir d'absoudre; normalement, de droit comme de fait, en vertu même des conditions dans lesquelles il devrait s'exercer, il ne devrait jamais porter que sur des péchés déjà pardonnés par égard pour les actes de pénitence préalablement accomplis. L'inexplicable, dès lors, serait que le recours à ce pouvoir eût été voulu absolument nécessaire pour tous les péchés mortels ou même tout simplement que ce pouvoir eût été établi (voir notre *De pœnitentia*, n. 388). Sa seule explication plausible resterait à chercher dans les avantages disciplinaires que présenterait ce recours au prêtre et dans les secours ou les fruits d'ordre moral que l'on pourrait s'en promettre.

Et c'est bien, en effet ce sur quoi l'on se rabattait récemment pour essayer de montrer que, dans l'hypothèse envisagée ici, « la réception du sacrement ne resterait pas superflue. Elle répondrait au besoin psychologique... de se raccrocher à quelque chose de sensible... L'usage du sacrement donnerait entière et excellente satisfaction au besoin psychologique » qu'éprouve l'homme « d'une autorité qui lui parle. Il aiderait aussi à discipliner la pénitence. Il ferait de la pénitence un ensemble réglé par l'autorité... Enfin il permettait l'intervention pédagogique du prêtre, tant pour aider à produire la bonne contrition que pour la formation solide de la conscience ». De Vooght, *La causalité du sacrement de pénitence*, dans *Ephemerides theolog. Lovan.*, t. VII, 1930, p. 672-673.

Et tout cela, sans doute, est vrai; mais rien de tout cela n'est proprement sacramentel ni ne suppose le recours à un vrai sacrement. Tout cela, par conséquent, ramènerait exactement à la conception purement disciplinaire de Pierre d'Osma et des premiers protestants : le docteur de Salamanque avait voulu, lui aussi, expliquer, par les bienfaits à en résulter pour la société, que l'Église eût prescrit la confession des fautes secrètes, Stegmüller, *op. cit.*, p. 222 sq., et Luther de même : tout en rejetant la nécessité de la confession, ni lui ni les protestants en général n'en ont jamais contesté l'utilité morale, psychologique ou disciplinaire. Voir ici t. III, col. 936-940.

C'est donc bien en fonction du sens auquel s'est exercé, dans l'Église, le pouvoir d'absoudre que se peut déterminer le rôle reconnu par elle à la satisfaction pénitentielle; mais c'est aussi et seulement en conséquence de ce rôle que se devra apprécier la rigueur variable avec laquelle elle l'a exigée.

2. *La pensée de l'Église.* — Or, il n'y a pas à se méprendre sur le sens et la vertu qui, de tout temps, dans l'Église, ont été reconnus aux absolutions légitimement accordées par le prêtre. Pas plus à l'origine que plus tard, elles ne furent considérées comme se limitant à remettre une peine ecclésiastique et à réconcilier avec l'Église. C'est proprement avec Dieu qu'on entendait réconcilier les pénitents et c'est précisément, nous l'avons vu, à cause du sens ainsi attribué à

l'absolution que, même aux époques où l'on insistait le plus sur la nécessité de la pénitence publique, on n'hésitait pas, en divers cas, à réconcilier ou à absoudre sans qu'elle eût été ou pût être accomplie. Ces faits, que nous avons vu se produire à toutes les époques, ne prouvent pas seulement que l'absolution était considérée comme réconciliant par elle-même avec Dieu; ils impliquent aussi nécessairement, ce que nous avons d'ailleurs entendu expliquer en propres termes, que la satisfaction, normalement exigée mais susceptible d'être omise, n'était point indispensable pour l'essentiel de cette réconciliation. Elle était surtout ordonnée à l'acquittement d'une peine temporelle susceptible de persister après le pardon du péché lui-même et tel est, par suite, le rôle propre à lui reconnaître dans l'administration de la pénitence par l'Église.

3. *L'enseignement des théologiens.* — Ce rôle est celui-là même que lui ont assigné les théologiens, lorsqu'ils ont fait la synthèse du sacrement de la réconciliation postbaptismale : quoique partie intégrante du sacrement, à raison même de sa nature et de son but spécial, elle peut non seulement être renvoyée après l'absolution; elle peut même être totalement omise. Si, de par ailleurs, la conversion à Dieu par la contrition et la confession est suffisante pour permettre au pouvoir d'absoudre de produire son effet, la réconciliation avec lui aura été réelle elle aussi et il restera seulement au pécheur ainsi justifié à subir la peine temporelle dont une satisfaction plus ou moins parfaite aurait pu lui obtenir aussi la rémission.

2° *Solution théorique.* — Théoriquement et du point de vue de l'efficacité sacramentelle, il est donc indifférent que la satisfaction soit faite avant ou après l'absolution; indifférent même, peut-on dire, que la satisfaction imposée soit plus ou moins rigoureuse : le pis qui puisse arriver au cas d'une trop grande indulgence à l'endroit du pénitent préalablement absous, est que la peine à remettre en vertu de cette satisfaction persiste partiellement ou même totalement.

Nous avons entendu les docteurs du Moyen Age en prévenir les fidèles et saint Thomas en prend son parti : *Si contingat quod sacerdos minorem satisfactionem imponat quam sit illa ad quam obligatur ex quantitate sui peccati, subtracto eo quod remittitur virtute clavium et contritionis præcedentis, pænitens nihilominus ad aliquid ulterius obligatur; quod, si in hac vita non perficiat, in purgatorio exsolvet. Quodlib.*, III, a. 28. Ainsi font aujourd'hui encore les moralistes qui se montrent le plus indulgents en cette matière. Plus s'est précisée dans l'Église la notion de l'efficacité proprement sacramentelle, plus aussi la rémission du péché lui-même s'est distinguée de la rémission de la peine temporelle.

La théorie, par conséquent, justifie à la fois la pratique courante de renvoyer la satisfaction après l'absolution et celle de l'alléger jusqu'à la rendre parfois à peine perceptible. C'est appuyé sur elle que saint Thomas suggérait aux confesseurs de savoir, en certains cas, se contenter de la pénitence qu'il plairait au pénitent d'accepter. *Sacerdos potest pænitenti satisfactionem injungere vel ex proprio arbitrio vel etiam ex alieno consilio. Est ergo dicendum quod, sicut potest [eam] injungere ex arbitrio alieno, ita et ex arbitrio ipsius pænitentis, sicut si dicat : « Facias hoc, si potes, et, si non potes, facias hoc »; et simile videtur cum sacerdos dicit « quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum ». Videtur autem satis conveniens quod sacerdos non oneret pænitentem gravi pondere satisfactionis, quia, sicut parvus ignis a multis lignis superpositis de facili extinguitur, ita posset contingere quod parvus affectus contritionis in pænitente superexcitatus, propter grave onus satisfactionis extingueretur, peccatore totaliter desperante. Unde melius est quod sacerdos pænitenti indicet quanta pænitentia esset sibi pro peccatis injungenda, et injungat sibi nihilominus aliquid quod pænitens tolerabiliter ferat, ex cujus impletione assuefiat ut majora impleat, quæ etiam sacerdos sibi injungere non attentasset. Quodlib.*, III, a. 28. Pour apprécier le texte, il ne faut pas néanmoins perdre de vue la rigueur des satisfactions communément imposées à cette époque.

Du point de vue théorique, par conséquent, le problème que pose l'histoire de la satisfaction se ramène à celui de l'évolution de la doctrine des sacrements en général et de la théologie du sacrement de pénitence en particulier. La clef s'en trouve où l'a défini le concile de Trente et où l'avaient établi dès longtemps les docteurs catholiques, dans la distinction entre la rémission de la coulpe et celle de la peine temporelle. En principe, rien n'empêche que l'une soit obtenue, à peu de chose près, sans l'autre, et il n'en faut pas davantage pour que puisse être poussée à la limite la dissociation soit de la justification et de la condamnation aux feux du purgatoire soit de l'absolution et de la satisfaction sacramentelle.

III. LE PROBLÈME HISTORIQUE DES ADOUCISSEMENTS DE LA SATISFACTION. — Le problème théorique ainsi résolu, reste le problème historique : comment s'est produit, dans l'Église, le passage de ce qu'on pourrait appeler l'extrême sévérité à l'extrême indulgence dans l'administration du sacrement de pénitence? Le contraste est tel entre ce qui fut et ce qui est qu'il fait crier au scandale. Qu'elle précède ou qu'elle suive l'absolution, la satisfaction sacramentelle actuellement estimée suffisante dénote un véritable abandon des préoccupations morales de jadis. En accepter une telle atténuation, c'est, de la part de l'Église, prendre son parti d'un réel et universel relâchement de la vie chrétienne et d'un véritable abus de ses sacrements les plus saints.

1° *Comment il a été posé par les jansénistes.* — On reconnaît le thème fondamental des accusations d'Arnauld dans le livre *De la fréquente communion.* Les jansénistes n'ont jamais cessé de les reprendre. Elles culminent, peut-on dire, dans la 38e des propositions de Pistoie, où le synode proclame son admiration pour la discipline ancienne. Elle allait, y est-il dit, jusqu'à refuser ou à n'accorder que difficilement une nouvelle absolution à ceux qui retombaient dans une faute déjà pardonnée. Dans la crainte de se voir ainsi exclu de la communion et de la paix, même à l'article de la mort, les auteurs de la proposition voyaient un frein très puissant à appliquer à ceux qui attachent trop peu d'importance au péché. Denz.-Bannw., n. 1538.

2° *Comment il résulte de l'histoire de la satisfaction.* — Cette impression de relâchement n'est cependant pas propre aux jansénistes; elle se communique à tous ceux qui comparent les usages d'aujourd'hui avec les prescriptions ou les pratiques pénitentielles de jadis : même résumée comme elle a dû l'être dans le présent article, l'histoire de la satisfaction la doit imposer à tout le monde.

Et matériellement, en effet, la disproportion des peines infligées est énorme. Vainement, d'ailleurs, essaierait-on de l'expliquer par la différence des mœurs et des mentalités. Cette différence est incontestable; elle a toujours existé et, même aux premiers siècles, elle a engendré des divergences profondes dans la manière d'apprécier et de traiter les mêmes fautes : l'évêque Antonianus auquel saint Cyprien adresse sa lettre LV, se scandalisait de la « paix » qu'à Rome et à Carthage l'on avait accordée d'emblée aux « libellatiques » et aux malades en danger de mort. Nous savons par saint Augustin que, dans certaines Églises, on ne considérait et on ne traitait comme fautes « capitales » que les péchés de la chair, d'apostasie et d'homicide. Certains canons du concile d'Elvire parurent toujours

à beaucoup d'une sévérité outrée. Comparée à celle d'autres Églises d'Orient ou d'Occident, la pratique pénitentielle de Rome semble avoir été toujours empreinte de la discrétion qui caractérise son administration en général. Par contre, il est bien incontestable que les usages pénitentiels des peuples du Nord doivent en grande partie leur rudesse à leurs habitudes de vie et au tempérament de leurs missionnaires. Mais, on aurait beau accumuler les diversités ainsi engendrées, elles n'approcheraient en rien de celle qui s'observe partout entre la pratique pénitentielle moderne et celle des âges antérieurs.

3° *La question préalable : y a-t-il eu baisse de la moralité et du respect des sacrements?* — Il ne saurait donc venir à l'esprit de personne de contester la disproportion des modes de satisfaction qui caractérisent ces deux manières. Seulement, puisque l'on condamne la moderne à cause de l'abus des sacrements et du relâchement moral qui en serait la conséquence, la première chose à faire est de vérifier ce qu'il en est exactement du fait mis ainsi à son compte : est-il bien sûr, est-il réellement établi qu'en approuvant la manière moderne d'administrer la pénitence, l'Église ait laissé s'oblitérer chez les fidèles le sens du péché et ait pris son parti de les voir abuser des sacrements?

La question ainsi posée ne saurait manifestement porter que sur des ensembles. Elle revient à se demander si, aux siècles passés, aux époques notamment dont l'histoire nous est plus exactement connue et où fonctionnait un régime pénitentiel comportant, par exemple, la pénitence publique ou les sévères expiations que nous avons dites, le niveau moral et religieux des populations chrétiennes était supérieur à celui des populations chrétiennes de nos jours; si l'admission, en particulier, à la communion s'entourait de garanties plus sérieuses que dans le régime moderne.

C'est là vraiment la question préalable à poser aux détracteurs de ce dernier et il est surprenant qu'elle n'ait pas été posée à Arnauld et à ses disciples. Beaucoup sans doute auraient été et seraient encore portés à y répondre affirmativement : le mirage du passé en impose toujours aux défenseurs de la tradition et l'observantin Bonal le dénonçait justement à ce propos, au XVIIe siècle. *Le chrétien du temps*, IVe part., c. IX, n. 14-15, Lyon, 1668. Peut-être aussi un certain esprit juridique expose-t-il les théologiens et les historiens de la théologie à juger des réalités du passé d'après les prescriptions canoniques qu'ils trouvent consignées dans leurs collections de documents ecclésiastiques. L'illusion, en tout cas, serait grande de juger du fait d'après ces reliques du droit. D'autant plus, nous l'avons déjà remarqué, que les collections canoniques ne témoignent pas nécessairement d'un droit qui persiste. Pour n'avoir jamais été abrogés et pour avoir été fidèlement transcrits, il ne s'en suit nullement que les décrets ou canons ainsi conservés continuent à être observés : les livres pénitentiels où se trouvent accumulés tous ces vieux textes nous ont fourni la preuve du contraire.

Cependant il s'agit ici des époques dont datent ces prescriptions et où l'on sait qu'elles étaient en vigueur. A constater la manière dont était prêchée et administrée alors la pénitence, peut-on affirmer que l'accès de l'eucharistie fût alors plus difficile au commun des pécheurs qu'il ne l'est devenu depuis la loi de la communion pascale et de la confession annuelle ou depuis le décret qui interdit, en cas de péché mortel, d'aller communier sans s'être remis en état de grâce par le sacrement de pénitence? Sur ce point voir art. PÉNITENCE, col. 1048 sq.

1. *Quelques sondages.* — Voyons, par exemple, au IIIe, au IVe, au Ve siècles, âge d'or de la pénitence publique.

Peut-on dire que les « libellatiques » dont parle saint Cyprien aient eu beaucoup à faire pénitence pour être admis à la communion? Le concile de Carthage, en 251, les y admet d'emblée, alors même que beaucoup d'entre eux acceptent à peine de se reconnaître coupables et menacent, en cas de refus, de passer au schisme. Ci-dessus, col. 1142. Et le pape saint Corneille, à la même époque, ne s'est pas montré moins condescendant pour les fidèles d'une Église qui avaient suivi dans la défection leur évêque Tufima. Comme ils se refusaient à être réconciliés eux-mêmes si leur évêque ne l'était en même temps, satisfaction leur fut accordée : le retour des brebis, écrit saint Cyprien, *Epist.*, LV, 11, Hartel, p. 631-632, valut au pasteur d'être admis lui aussi à la communion laïque : ni chez les uns ni chez les autres, on ne saurait reconnaître à ces traits des dispositions très parfaites. Encore moins les estimerait-on telles chez ces apostats ou ces libellatiques, retour du schisme ou précédemment adultères, dont la réconciliation par saint Cyprien fait frémir d'indignation les chrétiens restés fidèles. Lui-même s'effraie de son indulgence à leur égard; mais, dans son désir de les sauver et de rétablir la paix dans son Église, pour leur ouvrir les bras, il ne leur demande d'autre satisfaction que celle de se reconnaître sincèrement coupables. *Epist.*, LIX, 15-16, Hartel, 684-686.

2. *Comment se fait la pénitence.* — Cas exceptionnels; mais ce qui ne l'est pas, nous l'avons vu (ci-dessus col. 1153), c'est que des « pénitents » condamnés à une longue expiation fassent consister toute leur expiation à demeurer ainsi exclus des sacrements et à attendre que soit écoulé le temps de leur peine. Le concile de Nicée en parle, can. 12, fin; saint Ambroise le déplore : *Arbitrantur hoc esse pænitentiam, si abstinent a sacramentis cælestibus. De pænit.*, II, IX, 89. Saint Pacien de Barcelone le reproche en face aux « pénitents » : *Quid dicitis, pænitentes? Ubi est vestræ carnis interitus? An quod, in ipsa pænitentia, lautiores semper inceditis, convivio farti, balneis expositi, veste compositi? Paræenesis ad pænitentiam*, 10, *P. L.*, t. XIII, col. 1087 B, 1088 A. Nous avons entendu saint Augustin dénoncer de même la contradiction de cette attitude : c'est continuer à mal vivre tout en faisant profession de pénitence, *Serm.*, CCXXXII, 8, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 111, mais son attestation reste que tel était l'usage trop fréquent et personne ne saurait dire que, pour prolongé qu'il fût, ce mode de pénitence fût la garantie d'une disposition à l'absolution et à la communion particulièrement parfaite.

3. *Combien peu font la pénitence.* — Encore ceux-là faisaient-ils la pénitence. Mais, qu'ils l'eussent demandée ou qu'elle leur eût été imposée par sentence ecclésiastique, quel encore qu'en fût le nombre, ils restaient une exception dans l'Église. Le commun des fidèles continuait, tout le long de la vie, à participer aux sacrements sans recourir aux prêtres pour se faire absoudre. On peut leur supposer toute la ferveur que l'on voudra; on peut tirer de leur adaptation au milieu toutes les conclusions que l'on jugera à propos sur leur immunisation contre les tentations et contre les inclinations au mal, on ne saurait supprimer le témoignage des auteurs ecclésiastiques sur leurs vices et leur inconduite. Qu'il suffise de rappeler celui de saint Augustin : parjures, voleurs, adultères, ivrognes, etc., abondent dans l'Église. *In Epist. Joa.*, tract. III, 9, *P. L.*, t. XXXV, col. 2002. Malgré leur énormité, par suite de l'habitude, les fautes les plus graves sont tenues pour insignifiantes : on n'ose plus les frapper d'excommunication chez les laïques ou de la dégradation chez les clercs. *Enchiridion*, 80, *P. L.*, t. XL, col. 270-271. L'évêque d'Hippone dénonce en particulier la facilité avec laquelle les hommes se permettent l'adultère : dès là qu'il se limite au cercle de leurs esclaves, on ne parvient pas à les faire convenir de sa

gravité. Cette ignorance, d'ailleurs, ou cette absence de sens moral est très commune : « Baptisés tout enfants, beaucoup de chrétiens n'ont reçu aucune éducation. Ils mènent, dans les ténèbres de l'ignorance, la vie la plus honteuse, sans rien savoir de ce que la doctrine chrétienne prescrit ou défend. » Leur pasteur n'hésite pas à mettre leur inconduite au compte de l'ignorance et de la faiblesse. *In Rom. inch. expos.*, n. 16, *P. L.*, t. xxxv, col. 2100. Mais ce qu'il en dit nous permet à nous de comparer leur niveau moral à celui des chrétiens modernes et de juger s'ils apportent de meilleures dispositions à la réception des sacrements.

4. *La préparation aux communions de fête.* — Car tout ce monde-là communie régulièrement, au moins à certaines fêtes de l'année, et les évêques ne se font pas illusion sur l'état de leurs âmes; saint Augustin redoute que la tolérance dont certains paraissent bénéficier ne permette à d'autres d'opposer une fin de non-recevoir aux exhortations des prédicateurs. *Serm.*, CCCLI, 10-11, *P. L.*, t. xxxix, col. 1545-1546. Mais lui-même le déclare en propres termes, à leur égard les évêques ont les mains liées. A cette époque, ils « ne peuvent écarter quelqu'un de la communion qu'autant que lui-même se reconnaît coupable ou qu'il a été dénoncé et convaincu dans un jugement ecclésiastique ou civil ». C'est dire qu'en dehors des fautes passibles d'une sanction au for externe, les pécheurs sont laissés, plus encore que de nos jours, au jugement de leur propre conscience.

Sans doute connaissent-ils la nécessité de la pénitence ou du repentir; les prédicateurs y insistent et les intéressés eux-mêmes entendent bien recourir un jour au pouvoir des clefs; plusieurs le font sans plus de retard et vont parfois jusqu'à demander ou accepter la pénitence publique; mais, pour beaucoup d'autres, le moment choisi pour cela sera celui d'une maladie grave ou d'un danger de mort. Alors, comme il arrive encore, on les verra s'empresser de demander la pénitence comme d'autres demandent alors le baptême ou l'absolution. *Epist.*, CCXXVIII, 8, *P. L.*, t. xxxiii, col. 1016.

Sauf ces cas d'extrême urgence, ils attendent et continuent à participer aux sacrements. Aux approches des grandes fêtes, eux et beaucoup d'autres qui viennent rarement à l'église et plus rarement encore à la communion s'entendent rappeler avec force, par saint Jean Chrysostome par exemple ou par saint Léon, la nécessité de faire pénitence pour recevoir dignement le corps du Christ; mais, pas plus à Rome qu'à Antioche ou à Constantinople, ces sermons de carême ne leur demandent de satisfaire à Dieu par la pénitence publique. Bien qu'ils la connaissent, bien que par ailleurs on sache ces deux illustres pontifes attentifs à en faire observer les lois, on ne les entend jamais, dans leurs sermons, la recommander à leurs auditoires. Ce qu'ils leur demandent, alors même qu'ils les supposent expressément chargés de lourdes fautes, — par exemple, saint Jean Chrysostome, *De beato Philogonio*, 4, *P. G.*, t. XLVIII, col. 734-735 — c'est uniquement la conversion du cœur, celle dont peut suffire à témoigner le mot *peccavi*. Comme garantie de sa sincérité et de sa fermeté, on ne saurait dire que ce soit plus que ce qu'on exige aujourd'hui. Saint Jean Chrysostome s'en contente : *In Ecclesiam ingredere. Dic Deo : peccavi. Nihil aliud abs te nisi solum istud exigo. De pænitentia*, hom. II, 1, *P. G.*, t. XLVIII, col. 285. Il est vrai qu'au concile du Chêne, ses adversaires lui reprochèrent sa bienveillance à l'égard des pécheurs. En leur disant : *Quoties peccaveritis, venite ad me et ego vos sanabo*, il les aurait induits à pécher. Ce qui est le grief même des jansénistes contre la pratique moderne des absolutions; mais ce qui confirme ce que nous venons de constater : les conditions dans lesquelles le commun des fidèles et des pécheurs de jadis participaient normalement à la sainte communion ne témoignent point par elles-mêmes d'un niveau moral ou religieux supérieur à celui des chrétiens d'aujourd'hui.

5. *La pénitence renvoyée à la mort.* — Et la comparaison peut se poursuivre. A Rome, le pape saint Léon atteste lui aussi que l'usage est courant d'attendre le moment de la mort pour offrir à Dieu la satisfaction qu'on lui doit pour ses péchés : *Satisfactionis sibi tempus in fine vitæ suæ constituunt, Ad Theodorum Forojuliensem, Epist.*, CVIII, 5, *P. L.*, t. LIV, col. 1013 B, mais il n'ajoute pas qu'on s'interdise, pour autant, de participer aux sacrements. En Gaule, à l'époque de saint Avit et de saint Césaire d'Arles, l'empressement est le même à demander la *pænitentia momentanea* de la dernière heure. Les deux évêques en affirment l'efficacité, ci-dessus, col. 1156, mais sans donner aucunement à entendre que ces tard-venus à la pénitence se fussent montrés jusque-là moins assidus à communier que le commun des fidèles.

La même observation s'applique à saint Grégoire le Grand. Rien de plus et de mieux attesté chez lui que l'absolution donnée aux mourants; mais l'absolution demandée ou reçue au cours de la vie l'est beaucoup moins. On a même pu contester qu'il s'en trouvât chez lui aucune trace. De son temps, en dehors des approches de la mort, l'Église n'aurait pratiquement plus administré de pénitence sacramentelle. Poschmann, *Die abendländ. Kirchenbusse im Ausgang des christl. Altertums*, p. 304-305. C'est une exagération, voir Göller, dans la *Römische Quartalschrift*, 1931, p. 214, 218, 223, 228, 239, 247, 259; 1932, p. 341-342. Mais il reste qu'à cette époque où la barbarie matérielle gagne progressivement tout le monde latin, la persistance de la législation ou des coutumes pénitentielles héritées des premiers siècles n'empêche nullement la barbarie morale de s'abattre sur les consciences. C'est l'impression qu'éprouvent les moines irlandais, quand ils abordent, alors, les Églises du continent : la pénitence y est à peu près inconnue. Ci-dessus, col. 1166. Si l'on admet, et il semble qu'on doive l'admettre, que la participation à la liturgie ne laissait pas de s'accompagner en général d'une participation à la communion, quelles dispositions pensera-t-on qu'aient pu y apporter le commun des fidèles?

6. *Conclusion.* — Inutile, croyons-nous, de poursuivre cette enquête. Le niveau moral et religieux des populations venues au christianisme pendant les siècles qui ont suivi saint Grégoire le Grand est trop connu pour qu'on puisse songer à l'estimer supérieur. Ni avant, ni après la réforme carolingienne, la sévérité des tarifs pénitentiels n'a fait que la participation générale aux sacrements correspondît à des dispositions morales ou religieuses présentant des garanties spéciales de sincérité, de profondeur et de durée.

La question préalable est donc bien résolue. Elle écarte manifestement le présupposé d'un idéal de vie chrétienne à mettre au compte de régimes pénitentiels particulièrement rigoureux. Sans doute, en cette matière, les comparaisons d'époque à époque sont-elles plus qu'odieuses; la difficulté en est extrême. Inconsciemment, on s'y pose en *laudator temporis acti*. Volontiers, en outre, parce que le Christ a voulu et veut une « Église sans tache ni ride, sainte et immaculée », on s'imagine que cet idéal s'est trouvé réalisé au début, aux premiers siècles. Mais, quoi qu'il en soit de cette réalisation sur terre de cet idéal divin, nous en savons assez pour contester qu'aux régimes pénitentiels les plus rigoureux et les plus rigoureusement observés aient correspondu, chez le commun des fidèles, dans leur participation à l'eucharistie, des dispositions morales et religieuses l'emportant sur celles qui se

constatent chez eux à des époques de moindre sévérité.

Ce n'est pas que l'on conteste les heureux fruits de pénitence que ces régimes sévères ont produits chez ceux qui acceptaient loyalement de s'y soumettre. On ne prétend donc pas que la rigueur des expiations exigées soit sans influence sur l'efficacité morale d'un régime pénitentiel. Seulement elle n'en est pas le facteur unique ni le plus important. D'autres y interviennent qui peuvent aller jusqu'à la suppléer. Ceux-ci mêmes y sont indispensables : à elles seules, les pénalités les plus rigoureuses resteraient sans valeur morale. Qu'importe, faisait remarquer en 813 le concile de Chalon-sur-Saône, qu'importe que les pénitents observent l'interdiction qui leur est faite du vin et de la viande, s'ils se gorgent d'autres boissons et d'autres mets? *Multi, quod non sine dolore dicendum est, in pænitentia non tam peccati remissionem quam temporis constituti expectant expletionem, et, si carnium et vini usus eis interdictus est, mutata non voluntate sed ejusdem cibi aut potus perceptione, in tantum deliciis suis indulgent ut deliciosius, his interdictis, aliorum ciborum vel potionum appetitu vivere cognoscantur.* Can. 35, dans *Concilia ævi karol.*, t. I, p. 280. Qu'importe, pourrait-on dire également, qu'on reste exclu de longues années de la communion et que l'on soit congédié comme les catéchumènes après les lectures et les prédications de la messe, si c'est là à quoi se réduit la vie de pénitence?

C'est donc à l'ensemble d'un régime pénitentiel qu'il s'impose de regarder pour en apprécier le dynamisme moral et religieux, et le régime moderne ne doit pas se juger uniquement d'après les satisfactions minimes dont on s'y contente couramment. Pas plus que jadis, l'Église ne laisse aujourd'hui sans sanctions, même publiques, certaines fautes plus odieuses et à répercussions plus considérables. Surtout, et pour tous les péchés mortels, elle exige qu'il en soit demandé pardon en confession au moins tous les ans; à quiconque pèche mortellement et veut néanmoins communier, elle impose de se confesser d'abord, serait-ce tous les jours. Ni l'un ni l'autre de ces assujettissements n'existait aux premiers siècles. Que, pour plusieurs, pour la masse, si l'on veut, le résultat en soit médiocre et peu durable, c'est possible; mais, comme on fait pour les pénitences plus sévères de jadis, c'est chez ceux qui s'y soumettent consciencieusement que s'en doivent observer les effets : peut-être, à y regarder de près, constaterait-on qu'ils ne sont nullement inférieurs.

4° *L'explication historique des adoucissements de la satisfaction.* — Une fois écartée cette mauvaise querelle, il reste à résoudre le problème historique sur lequel on l'a greffée : dans le matériel de la satisfaction à imposer pour le sacrement de pénitence, pourquoi et comment, au cours des âges, se sont produits tant de changements et d'adoucissements?

1. *La prédominance du point de vue sacramentel.* — Pour le comprendre, il n'est que de regarder à la solution doctrinale déjà indiquée. La pratique, ici, s'est vraiment inspirée de la théorie, laquelle, à son tour, s'est plus ou moins inspirée de la pratique. Plus s'est précisée la conception du sacrement de pénitence et de son efficacité propre ou essentielle, plus aussi s'est précisée la distinction vaguement entrevue dès l'origine entre la rémission de la coulpe et celle de la peine temporelle. Par là même aussi est apparue plus distinct le rôle propre de la satisfaction ou de la peine imposée par l'Église; en tant que distincte de la pénitence intérieure ou contrition, la satisfaction s'est révélée moins indispensable pour la rémission du péché lui-même. L'effet auquel elle était proprement et directement ordonnée pouvant être réservé à plus tard ou suppléé en diverses manières, l'attention, pourrait-on dire, s'est toute concentrée sur le fruit à retirer du sacrement en tant que tel et, dès là qu'elle a été jugée suffisante pour le rendre possible, on a passé outre à ce que la satisfaction elle-même pouvait avoir d'insuffisant pour atteindre son objet particulier. Du point de vue proprement sacramentel la simplification a paru pouvoir en être poussée jusqu'à l'extrême limite. Il est vrai que l'efficacité expiatoire n'est pas la seule qu'il faille considérer dans la satisfaction. Celle-ci a aussi d'autres buts, qui auraient pu lui faire conserver une plus large place. Nous les avons vus énumérés par le concile de Trente; de tout temps, dans l'Église, on y fut attentif. Destinée à réparer le scandale, la satisfaction a aussi un but pénal et social; elle doit faire ressortir la gravité du péché et contribuer ainsi à en détourner. Elle est également un remède, c'est-à-dire qu'elle pourvoit à guérir le mal que, même pardonné, le péché laisse nécessairement après lui : elle doit armer contre les rechutes et faire prendre des forces contre les nouvelles tentations à prévoir.

Aucun de ces effets n'est donc à perdre de vue dans l'administration de la pénitence; mais ni les uns ni les autres n'ont rien de proprement sacramentel. Pour autant qu'il est ordonné à la production de la grâce, le rite institué par le Christ ne les produit pas *ex opere operato;* il est le gage de grâces actuelles qui les assureront, si l'on y correspond; il en est aussi l'occasion; mais on peut les obtenir et on les obtient, de fait, par d'autres voies que par celle du sacrement. L'enseignement, par exemple, l'enseignement catéchétique, en particulier, tel qu'il se donne dans l'Église depuis des siècles, remplace très heureusement les leçons qu'on tirait jadis de la condamnation à la pénitence publique. Pour n'en avoir plus sous les yeux des exemples comme ceux auxquels saint Augustin se plaisait à rendre attentifs les catéchumènes, *De symbolo ad catechum.*, VII, 15, *P. L.*, t. XL, col. 636; *Serm.*, CCLXXVIII, 12 et CCCLII, 8, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1273 et t. XXXIX, col. 1558, les fidèles et les enfants n'en apprennent pas moins la distinction à faire entre les diverses sortes de péchés et la nécessité de s'en purifier par la pénitence, si l'on veut participer à la sainte communion.

Être assujetti ou s'assujettir à recourir au prêtre chaque fois que l'on a péché ne va pas sans de grandes victoires à remporter sur soi et n'est donc pas d'une petite efficacité pour aider ou entraîner les âmes à se dégager elles-mêmes des emprises du péché.

La vertu médicinale des privations et austérités auxquelles se peuvent astreindre les particuliers est indépendante de la prescription qu'aurait pu en faire un confesseur : celle-ci n'aurait pu y ajouter que très indirectement.

2. *La régression du point de vue pénal et social.* — Seul, sans être lui non plus proprement sacramentel, le but répressif, pénal ou social, que poursuit la satisfaction, la met en plus étroite dépendance du pouvoir des clefs. Aussi, plus qu'aucune autre, cette considération a-t-elle longtemps contribué à lui conserver sa rigueur. C'est ici le domaine propre du for externe et ce n'est que lentement, nous l'avons vu, que s'en est distingué le for interne. L'administration de la pénitence releva donc d'abord des deux : la pénitence publique, en particulier, répondait à une préoccupation d'ordre nettement social. L'Église pourvoyait ainsi, comme société, à réprimer et à écarter le mal résultant du péché de chacun pour l'ensemble de ses membres. De là venait, avons-nous entendu dire à saint Augustin, la durée et la rigidité des peines destinées à lui donner satisfaction à elle. *Enchiridion*, c. LXV, *P. L.*, t. XL, col. 262-263. Par la même raison s'expliquait que seuls pussent être absolument contraints à les subir les pécheurs reconnus coupables au for externe.

Plus tard, alors même qu'elle eut laissé tomber totalement ou en partie ces prescriptions et ces rites, l'administration de la pénitence conserva longtemps encore

ce caractère d'institution sociale. Parfois même, nous l'avons vu, le pouvoir civil tint la main à en assurer le fonctionnement régulier. La loi ecclésiastique de la confession annuelle n'était pas faite pour modifier cette conception. Elle parlait de la confession au « propre prêtre », c'est-à-dire au propre curé et la discussion fut aussi âpre que longue pour savoir si elle édictait par là une obligation stricte et indispensable. Voir Chardon, *Hist. des sacrements*, t. III, *De la pénitence*, IIe section, c. VIII, p. 1-29; Glorieux, *Prélats français contre religieux mendiants*, dans *Revue d'hist. de l'Église de France*, t. XI, 1925, p. 309-332 et 471-495; Kunt Schleyer, *Anfänge des Gallikanismus im XIII. Jahrhundert. Der Widerstand des französischen Klerus gegen die Privilegierung der Bettelorden*, Berlin, 1937.

Même une fois éteintes ces controverses, la tendance persista chez maints pasteurs d'âmes, à voir dans la confession un des moyens les plus sûrs et les plus efficaces de pourvoir à leur bon gouvernement. Peut-être même cette tendance ne fut-elle pas étrangère à la faveur que témoignèrent certains d'entre eux, sinon aux doctrines, du moins aux doléances et aux suggestions des jansénistes. C'est bien, en tout cas, à ces sortes de préoccupations que répondent la sévérité et la rigueur qui caractérisèrent, en certains pays, au XVIIIe siècle et au début du XIXe, l'administration du sacrement de pénitence. Saint Alphonse de Liguori, qui l'avait constaté, le déplorait : pour guérir les pécheurs invétérés, on comptait uniquement ou surtout sur la sévérité de la satisfaction à leur imposer et l'on aboutissait en pratique à les éloigner des sacrements : *O quam plures confessarii indocti inveniuntur — loquor experientia doctus in missionibus, in quibus fere triginta annos sum versatus — qui non dubitant absolvere eos qui sunt in proxima occasione peccandi, vel recidivos indispositos, et insipienter putant eos curare graves eis imponendo pænitentias! Ex quo fit quod illi, etsi pænitentiam acceptent ut absolutionem carpant, tamen, post absolutionem, quia nullum eis remedium præscribitur quo præserventur, misere relabuntur, pænitentiam non implent, et, ab ejus gravitate deterriti, deinde a confessione abhorrent et in peccatis diutius tabescunt. Theol. mor., De pænit.*, c. I, dub. IV, a. 1, n. 150, édit. Gaudé, t. III, p. 521.

Cependant, l'importance attachée à ce point de vue disciplinaire et pénal décroissait-elle aussi de jour en jour. La distinction toujours plus marquée du for interne, la fréquence et la régularité des confessions, la conception plus nettement acquise et plus largement répandue de la nature du sacrement et de ses effets propres, tout contribuait à faire de l'absolution à accorder et de la satisfaction à imposer pour cela une question d'ordre strictement individuel.

Ce n'est point qu'on y perdît de vue les responsabilités de tout ordre, même social, encourues par le pécheur et l'obligation pouvant résulter pour lui de certaines restitutions ou de certaines compensations; certaines fautes plus graves et plus odieuses restaient, comme elles restent, frappées de censures, c'est-à-dire de peines ecclésiastiques spéciales; l'Église, enfin, comme pour mieux s'assurer du sérieux avec lequel seraient traités certains péchés ou certains pécheurs, réservait et réserve le pouvoir de les absoudre définitivement au pape, aux évêques ou à certains prêtres plus qualifiés; mais, à cela près, on s'inquiétait de moins en moins de la portée sociale de la pénitence à imposer. L'essentiel restait le profit moral et religieux à en résulter pour le pénitent ; dans le choix à en faire, il y avait donc à s'inspirer d'abord de la capacité de ce dernier. Même son bon vouloir demandait à être pris en considération. Les malades ne sont pas pour les remèdes et les remèdes, pour agir ou même seulement pour ne pas nuire, ont besoin d'être dosés. Il n'en faut administrer au malade que ce que son tempérament peut porter et lorsque, comme ici, l'essentiel du remède à administrer est le sacrement lui-même, dont la satisfaction est seulement une partie et en quelque sorte le complément, la loi première de qui veut en faire bénéficier le malade est de tout subordonner au fruit sacramentel à obtenir.

Aussi, sans être exclusif, ce point de vue avait-il fini, dans l'administration de la pénitence, par dominer et commander tous les autres. Plus on s'y est attaché et plus aussi, dans le choix de la satisfaction à imposer, a-t-on eu égard aux dispositions actuelles du pécheur. Elles aussi, en un certain sens, commandent tout et ainsi arrive-t-il que la perfection comme l'imperfection de la contrition permette ou suggère d'imposer une satisfaction plus légère. Où le regret du péché est plus parfait et plus profond, on peut croire que la peine temporelle restant due se trouve aussi plus réduite, et il n'y a donc lieu qu'à une satisfaction moindre; mais, même au cas où, par suite d'une contrition très imparfaite quoique suffisante, la dette persistante peut être présumée considérable, par égard pour les dispositions où se trouve l'intéressé, c'est-à-dire, comme on s'exprime en théologie morale et pastorale, par égard pour son infirmité physique ou morale, on peut être également amené à se contenter pour lui d'une satisfaction légère.

3. *Les directives traditionnelles et modernes.* — Suggérée déjà par saint Paul, II Cor., II, 7, cette règle de conduite n'a jamais été perdue de vue dans l'Église. Cf. Galtier, *La pénitence à imposer*, dans *Nouv. revue théologique*, t. L, 1923, p. 1-22. Les bons pasteurs de tous les temps s'en sont inspirés. Nous l'avons vue commander les diverses adaptations de la pénitence qui se sont produites au cours des âges; mais c'est la doctrine définitive de l'Église sur l'effet propre du sacrement qui en a le mieux fait ressortir la portée. Nous avons déjà entendu les théologiens du Moyen Age la proposer comme la norme dernière de la satisfaction à imposer. C'est par elle aussi que se résout le problème posé par les atténuations progressives de la pénitence : elles sont l'effet de l'enseignement commun sur le rôle secondaire qu'il convient de reconnaître à la satisfaction dans la rémission sacramentelle du péché.

Cet enseignement, en effet, se traduit désormais en acte dans l'administration de la pénitence. Les confesseurs sont invités à s'en inspirer et il leur fait envisager couramment comme possibles les atténuations de la satisfaction les plus complètes : l'excellence comme la médiocrité des dispositions des pénitents peut les permettre ou les rendre nécessaires.

Nous avons déjà vu les principes posés par saint Thomas. En voici quelques applications qu'il a faites lui-même : la crainte même que le pécheur ne s'éloigne totalement de la pénitence peut être un motif suffisant de réduire la satisfaction à lui imposer : *Sicut medicus aliquando prudenter non dat medicinam ita efficacem quæ ad morbi curationem sufficiat, ne, propter debilitatem naturæ, majus periculum oriatur, ita sacerdos divino instinctu motus non semper totam pœnam, quæ uni peccato debetur, injungit, ne infirmus, aliquis ex magnitudine pœnæ desperet et a pænitentia totaliter recedat. In IVum*, dist. XVIII, q. I, a. 3, sol. 4; *Supplem.*, q. XVIII, a. 4. Direction reproduite dans son opuscule LXV (*alias* LVIII) : *De officio sacerdotis : De cautela in confessione habenda.* « *Sit sacerdos ita cautus ut non imponat pænitentiam ita gravem et austeram pænitenti ut pænitens totam dimittat, sicut adolescens qui fascem dejecit a tergo quem super humeros portare non potuit... Faciat ergo quoddam temperamentum ex misericordia et severitate, ut pænitentia non sit nimis dissoluta nec nimis rigida... Tamen melius excusamus apud Deum*

propter multam misericordiam quam per nimiam severitatem ». Édit. de Parme, t. XVII, p. 326.

Même doctrine et mêmes conseils chez Scot. Après avoir indiqué la conduite à suivre avec un ouvrier, à qui son travail ne permet pas de jeûner, et avec une personne riche, à qui sa délicatesse fait rejeter toute autre pénitence que quelque prière ou l'aumône, il conclut en général : *Si omnino nullam pænitentiam velit recipere a sacerdote impositam, dicit tamen se habere displicentiam de peccato commisso et firmum propositum non recidivandi, absolvendus est, et non est respuendus, ne cadat in desperationem, et nuntianda est sibi pœna quæ esset pro peccatis facienda, et quod eam in se vel in æquivalenti absque impositione studeat adimplere, alioquin solvet ad plenum in purgatorio. Hæc misericordia satis consonat illi prophetiæ de Christo* [Is., XLII, 9], *quam Matt.* (XII, 29) *recitat* : « *Arundinem quassatam non confringet, et lineum fumigans non extinguet* ». *In IV*um, dist. XV, q. II, n. 14.

Gerson, au XIVe siècle, ne sera pas moins catégorique : comme saint Thomas, il prendra son parti de voir le pénitent se condamner lui-même au purgatoire, faute de vouloir accepter la pénitence plus sévère qui conviendrait. *Tutius est cum parva pænitentia, quæ sponte suscipitur et verisimilius adimplebitur, ducere confessos in purgatorium quam, cum magna non implenda, præcipitare in infernum. Reg. mor., De pænit.*, n. 138.

Tel est aussi l'enseignement de saint Antonin de Florence : *Est satis rationabilis causa non dandi pænitentias* [*canonicas*], *indispositio pænitentium... Et, si sacerdos non potest gaudere de omnimodo purgatione ejus, saltem gaudeat quod liberatum a gehenna transmittit ad purgatorium. Itaque... nullo modo debet permittere peccatorem desperatum recedere a se..., sed potius imponat ei unum « Pater noster » vel aliud leve et quod alia bona quæ fecerit et mala quæ toleraverit sint ei in pænitentiam... Si alias ipsum pænitet et paratum dicit se facere quod debet, sed onus pænitentiæ dicit non posse sufferre, tunc, propter hoc, quantumcumque deliquerit, non debet dimitti sine absolutione ne desperet. Summa*, part. III, tit. XVII, p. 20. Cajétan n'hésite pas à aller jusqu'au bout de ces déductions. *In tribus casibus potest omitti satisfactio... Primus est, si constaret pænitentem satisfecisse integre... Tertius est, indispositio pænitentis, quia nullam vult pænitentiam hic peragere sed offert se in purgatorio subditurum* [ou mieux : *subiturum*]. *Talis enim videtur absolvendus et relinquendus purgatorio ad satisfaciendum, si casus sit possibilis, quia saltem se semel signare signo crucis nullus refutaret. Summa peccatorum, satisfactio.*

Le concile de Trente ne descend pas à ces détails et ne donne pas ces précisions; il s'applique surtout, nous l'avons vu, à rappeler la nécessité générale de la satisfaction; mais, dans ses directives aux prêtres sur le choix de celles qui se doivent imposer dans le sacrement de pénitence, il met sur le même plan les dispositions du pécheur et la gravité du péché : *pro qualitate criminum et pænitentium facultate.* Ainsi sanctionne-t-il et confirme-t-il la ligne de conduite empruntée aux docteurs du Moyen Age. Aussi théologiens et moralistes continueront-ils à s'y tenir. Des deux facteurs en fonction desquels se doit déterminer la satisfaction, la prééminence revient pratiquement au second : ce sont les dispositions du pécheur qui doivent en commander la mesure.

Telles sont, par exemple, les instructions données par saint Charles Borromée aux confesseurs de son diocèse. Tout en accentuant, plus que l'on ne faisait à l'époque la note de sévérité, tout en recommandant d'avoir égard à la gravité et au nombre des péchés accusés et de s'inspirer des anciens canons de l'Église, il leur demande de ne pas imposer, entre autres, une pénitence propre à abattre ou à décourager. *Videbit ne... eam pænitentiam injungat... qua... ipse pænitens nimium deterreri possit.* Finalement donc, on doit s'arrêter à celle qu'on estime pouvoir être accomplie par l'intéressé : *Quamobrem talem imponet, qualem ab eo præstari posse judicet. Instructio de sacram. pænitentiæ : De modo imponendi pænitentiam.*

Le cardinal de Lugo aboutira à la même conclusion. Partant du fait que les pénitences demandées par le concile de Trente doivent être « salutaires », il expliquera que, pour les donner telles, on doit avoir égard avant tout au profit qu'en peuvent retirer les pénitents : *Debet esse salutaris et conveniens, hoc est, primo loco attendi debet ad utilitatem spiritualem pænitentis, ne, scilicet, laquei ipsi injiciantur ut nova peccata committat. Et ex hoc potissimum capite excusari potest hodierna praxis, qua leves pænitentiæ imponuntur pro gravissimis peccatis : id enim sæpe fit propter spiritualem infirmitatem pænitentium, qui gravioribus pænitentiis scandalizabuntur et vel confessionem fugient vel certe confessores ineptos adibunt, qui eos curare nesciant. Denique, in dubio, inclinandum in partem benigniorem in qua est minus periculum quam in opposito. De sacram. pænit.*, disp. XXV, s. 4, n. 60.

Gonet ne parle pas autrement. *Ex causa rationabili potest interdum confessarius pænitenti leviorem satisfactionem injungere. Est autem rationabilis causa... tertio imbecillitas ac fragilitas pænitentis, si nimirum periculum esset ne deinde aliquod peccatum mortale reticeret in aliis confessionibus vel ne deterreretur a confessione, vel ut non impleret pænitentiam injunctam, cum, in hoc sacramento, magis intendi debent salus pænitentis et ejus emendatio quam satisfactio pro pœna... et, alias, nihil propterea de satisfactione Deo debita pro pœna temporali excidat, quia, si peccator, in præsenti vita, non plene satisfaciat, solvet in alia usque ad novissimum quadrantem. De pænit.*, disp. XIII, a. 3, § 3, n. 45.

En Sorbonne, à la même époque, vers le milieu du XVIIe siècle, le docteur Grandin fait écho à ce langage. Sans doute, écrit-il, la satisfaction devrait être proportionnée à la gravité des fautes; mais comment établir cette proportion? Sans ambages, il exclut qu'on ait à le faire d'après les anciens canons pénitentiels, car *dubium est utrum pro interno an pro externo foro constituti essent, et, quamvis positi essent pro interno, nunc amplius non vigent nec semper in omni rigore usurpati sunt.* Arriverait-on d'ailleurs à déterminer exactement la peine due aux fautes accusées, il resterait à tenir compte de la faiblesse du pénitent, de sa faiblesse spirituelle en particulier : *Attendenda esset... pænitentis facultas sive corporalis sive spiritualis, ne... pænitentiæ gravitate deterreretur a confessione posthac facienda, ut recurreret ad confessarios non valentes eadem curare, aliudve periculum subiret.* Pratiquement donc, avec le commun des théologiens, en particulier avec Gerson dont il transcrit le passage cité tout à l'heure, il conclut *plerumque moderandam esse pænitentiam, si pænitens de ejus gravitate queratur et probabilem asserat causam qua cognoscatur non posse eam absolvere nisi nimis incommode. De pænitentia*, c. V, q. 2, a. 2.

Les *Salmanticenses* tiennent beaucoup à l'exacte proportion de la satisfaction aux péchés accusés. Ils s'escriment contre la conclusion de Cajétan et d'autres, que, à la rigueur, un pénitent de par ailleurs bien disposé pourrait être absous alors même qu'il se refuserait à accomplir ici-bas aucune satisfaction pour la peine temporelle; mais, à ce propos, eux aussi reconnaissent que, pour être *condigna et justa*, il peut suffire parfois à une pénitence d'être *pænitentis viribus proportionata.* Ainsi leur paraît le garantir la pratique de l'Église romaine : *juxta benignum Ecclesiæ Romanæ usum, quæ pænitentiam consuevit injungere mitiorem quam illa quæ per se injungenda erat, ut pænitentes foveat, ad sacramenta alliciat et salutis potius quam*

interitus tribuat occasionem. De pænit., disp. XI, dub. II, n. 23. Finalement même, ils se rendent à la considération du but à poursuivre dans l'exercice du pouvoir des clefs : on ne saurait en user pour aggraver le mal du pécheur. Aussi, concluent-ils, *si pænitentes congruam satisfactionem acceptare renuunt, curandum est sacerdotibus — idque efficiunt timoratæ conscientiæ — aptiori modo quo possint eos allicere ad mitiorem vel aliquam respective levem admittendam, ne, si totam, quæ justa erat, conentur infligere et aliter non absolvere, pænitentes acerbitate satisfactionis gravatos in desperationem adducant. Ibid.*, n. 24.

Inutile d'ajouter à ces témoignages. On en trouvera d'autres dans saint Alphonse de Liguori, *De pænit.*, cap. I, dub. IV, a. 1, n. 510. Ils aident à comprendre ce que nous lui avons entendu dire, col. 1203, des confesseurs qui rabaissent leur rôle à la simple imposition d'une pénitence. Ils expliquent que, de fait, dans l'esprit des confesseurs et des pénitents, la préoccupation de la satisfaction a été rejetée au second plan. L'attention s'est toute concentrée sur la rentrée en grâce avec Dieu et donc sur l'absolution qui la procure. Le reste, la rémission de la peine temporelle a paru importer peu ou moins : en dehors de la satisfaction imposée par le confesseur, il existe tant de moyens de l'obtenir!

Entraînés par cette considération exclusive du sacrement, certains théologiens sont même allés, nous l'avons vu, jusqu'à envisager l'hypothèse d'une absolution validement reçue sans l'acceptation d'aucune satisfaction. Cajétan, par exemple, voir dans S. Alphonse, *loc. cit.*, n. 516. Et peut-être, en effet, abstraction faite des prescriptions de l'Église et de la tradition, n'y aurait-il là rien de théoriquement insoutenable. Tout au moins l'opinion pourrait-elle s'autoriser du fait que, en cas d'impossibilité physique, l'on puisse validement absoudre sans avoir imposé aucune satisfaction. Mais il n'en fallait pas tant, on en conviendra, pour rendre possibles les atténuations de la pénitence poussées jusqu'aux extrêmes limites.

Voilà donc bien résolu notre problème historique.

IV. PRATIQUE ET DIRECTIVES ACTUELLES. — 1° *Obligation d'imposer une satisfaction.* — Quelque légitimes qu'aient été ou puissent être les adoucissements de la satisfaction, l'obligation n'en persiste pas moins de lui faire une place dans l'administration de la pénitence. Elle y est requise pour que soient assurés, même en faveur des individus, tous les effets que le sacrement est destiné à produire en eux. A l'omettre, on risquerait d'altérer jusqu'à la nature propre de l'institution du Christ. Il n'y apparaîtrait plus que la rémission du péché par le prêtre comme par Dieu en exige une certaine expiation. On renoncerait à remettre aussi par voie sacramentelle une partie tout au moins de la peine temporelle. Le rôle du prêtre enfin n'y serait plus ce qu'il doit être : il s'y réduirait à celui d'un distributeur d'absolutions. Jadis, on avait paru craindre que l'usage des livres pénitentiels ne fît de lui un pur répartiteur ou percepteur de taxes; maintenant, il n'interviendrait plus que pour délivrer aux pécheurs repentants des lettres de grâce. Ce n'est pas ainsi que l'Église l'a jamais compris. A ses yeux, il est essentiellement un juge. C'est comme juge que, pour pardonner, il doit exiger une certaine expiation du péché : ainsi exerce-t-il le pouvoir de lier en même temps que celui de délier. Le concile de Trente le lui a rappelé et c'est un des motifs pour lesquels il lui a prescrit d'imposer la satisfaction (voir *supra*, col. 1205). Mais le juge, chez lui, se double d'un médecin : le péché qu'il doit remettre, il doit aussi le guérir. Et, sans doute, le remède essentiel dont il dispose à cet effet est-il encore l'absolution. Cependant l'absolution, dans cet ordre, ne fait pas tout. En particulier, elle n'arrache pas la racine du mal qu'elle guérit. C'est à la satisfaction qu'il est réservé de parfaire cette cure morale, et c'est encore là un des motifs que rappelle le concile de Trente.

2° *Nécessité et difficulté de la choisir médicinale.* — Aussi les théologiens insistent-ils pour que le confesseur la choisisse propre à produire les effets de préservation et de redressement qui restent nécessaires. Certains actes, certains sacrifices, certaines privations ou certains assujettissements répondent mieux que d'autres à ce dessein; on peut continuer à les grouper sous les rubriques traditionnelles : l'aumône, la prière et le jeûne; mais c'est de préférence sous l'une ou l'autre de ces formes que la satisfaction devra être imposée. Elle ne se réduira pas aux restitutions ou réparations que peut exiger la justice. Pas davantage à l'éloignement des occasions de péché qu'il est indispensable d'écarter ou d'éviter : ceci relève plutôt de la sincérité dans la contrition. Du point de vue strictement médicinal, les œuvres proprement satisfactoires vont plus loin et tendent à un autre but. Cependant, ici encore, l'efficacité qu'on peut en attendre reste nécessairement relative. Elle aussi, elle surtout, peut-on dire, se doit apprécier d'après la psychologie du pénitent et c'est pourquoi saint Alphonse de Liguori déplorait, nous l'avons vu, qu'on y prît la sévérité pour règle exclusive et pour mesure. L'illusion lui paraissait être de croire le fruit médicinal de la satisfaction proportionné à la rigueur de l'expiation : fréquemment, au contraire, il sera de sens inverse.

Malgré leur connexion, les deux points de vue sont donc à distinguer. Travailler à guérir quelqu'un du péché, n'est point nécessairement lui demander d'en subir la peine, et voilà encore qui, dans l'administration de la pénitence, a contribué et contribue à rejeter au second plan la satisfaction proprement sacramentelle.

Nous l'avons déjà dit, moins encore qu'à propos de la rémission de la peine temporelle, il s'agit ici d'un effet proprement ou exclusivement sacramentel. Tout au moins ne saurait-on dire qu'il résulte directement de l'absolution sacerdotale. Il est surtout fonction de la confiance et de la docilité du pénitent aux prescriptions ou aux conseils du confesseur, ainsi que de la sagesse avec laquelle celui-ci a su adapter les unes et les autres à ses besoins, à ses habitudes ou à son tempérament moral ou religieux.

Or, il va de soi que ni cette docilité d'une part ni cette sagesse ou cette expérience psychologique de l'autre ne tiennent à la réception ou à l'administration du sacrement de pénitence. Elles peuvent se rencontrer aussi en dehors et, moyennant l'assistance de la grâce qui, elle non plus, n'est point liée au sacrement, elles peuvent y produire les mêmes effets. Ainsi arrivera-t-il, comme il est arrivé et il arrive tous les jours, que ce qu'on appelle la direction spirituelle supplée parfois très heureusement à l'insuffisance médicinale de la satisfaction sacramentelle. La disjonction, par conséquent, du sacrement et de l'œuvre proprement médicinale à accomplir par celui qui l'administre est donc dans l'ordre des choses possibles et courantes. A mesure que s'est multiplié dans l'Église le nombre des confessions et des confesseurs, on peut dire qu'elle est devenue inévitable.

A cela près cependant, il n'est point de confesseur à qui n'incombe la tâche de guérir, aussi complètement et aussi radicalement que le comportent les circonstances, les péchés qui lui sont accusés. C'est en partie dans ce but que la manifestation lui en est faite; normalement donc c'est de lui que le pécheur doit recevoir les remèdes appropriés à la nature spéciale de son mal et à son tempérament personnel.

3° *La responsabilité et l'action personnelle des confesseurs.* — Aussi les maîtres de la théologie morale et

pastorale sont-ils unanimes à parler ici d'un devoir grave s'imposant à la conscience de chacun. Ils se hâtent d'ajouter que l'exact accomplissement en exige une connaissance du pénitent parfois difficile à obtenir et un discernement des remèdes à lui appliquer, dont l'acquisition ne va pas sans de patientes observations et une assez longue expérience. De là les multiples conseils, instructions ou règles à suivre dans le choix des pénitences que l'on trouve chez eux. Voir, par exemple, Lehmkuhl, *Theol. moralis*, t. II, n. 458-467; Vermeersch, *Theol. moralis*, t. III, n. 546-547.

Nous ne pouvons que renvoyer à ces sortes d'ouvrages. On y apprend que la gravité d'une pénitence est chose essentiellement relative. On ne saurait en juger d'après les usages d'une époque ou d'un pays auxquels le pénitent se trouve lui-même totalement étranger; pas même ou uniquement d'après la nature ou la difficulté intrinsèque de l'œuvre ou des œuvres qu'elle comporte : il ne s'agit pas de sa gravité en soi mais de sa gravité pour celui à qui elle est imposée.

En cette matière, par conséquent, les directives données restent forcément générales. Elles ont toutes à s'inspirer des principes posés par le concile de Trente : *pro quantitate criminum et pœnitentium facultate; non tantum ad novæ vitæ custodiam et infirmitatis medicamentum sed etiam ad præteritorum peccatorum vindictam et castigationem.* Mais le concile lui-même s'en remet, pour l'application de ces principes, à la sagesse et à l'esprit surnaturel des confesseurs : *quantum spiritus et prudentia suggesserit.* C'est une manière de charger leur conscience, et c'est bien, en effet, de la science et du zèle des prêtres chargés d'administrer le sacrement de pénitence qu'en dépend le rendement satisfactoire et médicinal.

Obtenir des pécheurs qu'avec leurs fautes ils manifestent leurs dispositions morales et religieuses; les convaincre de la nécessité de réparer le péché et de se garder contre ses retours; s'appliquer à discerner pour les leur proposer et les leur faire accepter les œuvres satisfactoires répondant à leurs besoins particuliers et propres à mettre en activité leur bonne volonté personnelle, voilà, pour chaque confesseur et en vue de chaque pénitent, non pas seulement un idéal à poursuivre mais aussi une tâche à réaliser sur le champ. Ainsi leur appartient-il de rendre manifeste et rayonnante la fécondité du sacrement de pénitence. Voir, à ce sujet, les suggestions du P. M. Claeys-Boúúaert, *L'effort personnel dans le sacrement de pénitence*, dans la *Nouvelle revue théol.*, t. XLIX, 1922, p. 23-31. De même, *La religion catholique en esprit et en vérité, ibid.*, t. L, 1923, p. 23, 210, 512.

Désormais, cette fécondité du sacrement est surtout d'ordre individuel. L'Église pourvoit maintenant par d'autres voies aux fins disciplinaires et sociales auxquelles était ordonnée jadis l'administration de la pénitence; c'est ce qui lui a permis d'en réduire aux extrêmes limites l'appareil liturgique et canonique. Mais cette œuvre de dégagement n'a pas eu seulement pour effet de mettre plus en relief l'action personnelle du prêtre; elle lui a laissé aussi plus libre jeu. Pas de sacrement qui fasse une aussi large place à l'initiative du ministre. Sans qu'il lui appartienne de donner à l'absolution sa vertu proprement sanctifiante, il dépend très réellement de lui que les effets s'en prolongent en fruits de purification plus profonds et plus durables. C'est ce qu'il obtient surtout par la satisfaction.

Le soin qu'il met à la choisir rappelle aux pénitents l'importance du sacrement qu'ils reçoivent. En l'adaptant à leurs besoins, il les entraîne à réagir eux-mêmes contre le péché et à se libérer de ses servitudes. S'il s'applique à obtenir qu'elle soit sincèrement acceptée et fidèlement accomplie, on peut se tenir pour assuré des fruits durables du sacrement. Ils se produiront au dehors et ainsi le pouvoir des clefs devra-t-il aujourd'hui comme jadis à la pénitence imposée par le prêtre de manifester au monde son efficacité moralisatrice et sanctificatrice.

La bibliographie est la même que pour les divers articles PÉNITENCE, *supra*, t. XII. Les travaux spéciaux ou plus actuels ont été signalés au cours de l'article.

P. GALTIER.

SATORNIL, gnostique de la première moitié du IIe siècle. — Saint Justin, *Dialog.*, XXXV, et Hégésippe, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXII, nomment les satorniliens parmi les hérétiques dont la secte tire son nom de celui de son auteur; mais ils ne nous renseignent pas autrement, ni sur la personne de Satornil ni sur sa doctrine. Nos principales sources sont saint Irénée, *Cont. hæres.*, I, XXIV, *P. G.*, t. VII, col. 673; saint Hippolyte, *Philosoph.*, VII, III, 28, édit. Wendland, p. 208; pseudo-Tertullien, *Advers. omn. hær.*, 1; saint Épiphane, *Hæres.*, XXIII, édit. Holl, t. I, p. 247-256; Filastrius, *Hæres.*, XXXI, édit. Marx, p. 16; Tertullien, *De anima*, XXIII. Il est à peine besoin de rappeler que saint Hippolyte, pseudo-Tertullien et saint Épiphane s'inspirent de saint Irénée, de sorte que l'évêque de Lyon est à peu près le seul, sinon le seul, à nous livrer tout ce que nous savons sur Satornil. Ce n'est d'ailleurs pas une raison pour ranger les satorniliens parmi les gnostiques de la légende, comme le fait E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, 2e édit., Paris, 1925, p. 432-433. Nous pouvons nous fier aux renseignements fournis par saint Irénée, si incomplets soient-ils.

Satornil est dit avoir enseigné à Antioche, Irénée, *Cont. hær.*, I, XXIV, 1; Épiphane, *Hær.*, XXIII, 1, 1. Les auteurs, ceux qui se contentent d'énumérer les sectes comme Justin et Hégésippe, et ceux qui les décrivent, sont d'accord pour placer Satornil après Simon et Ménandre et avant Basilide, de sorte qu'on peut par conjecture placer son activité au temps de Trajan ou au commencement du règne d'Hadrien. Comme Clément d'Alexandrie ne parle pas de lui, ce silence permet de penser que Satornil n'était pas connu en Égypte et fournit une sorte de confirmation à la donnée de saint Irénée sur son origine syrienne.

Sa doctrine peut se résumer ainsi : à l'origine, il y a un Père que nul ne peut connaître ni nommer; c'est lui qui a fait les anges, les archanges, les vertus, les puissances. Mais le monde avec tout ce qu'il renferme a été créé par sept anges. Ce sont aussi ces sept anges qui ont fait l'homme, d'après une image brillante venue du Dieu suprême. Ils auraient, paraît-il, désiré la lumière elle-même; et c'est parce qu'ils ne pouvaient pas s'en emparer qu'ils ont créé l'homme, en disant : « Faisons l'homme à l'image et à la ressemblance. » Les anciens auteurs, Irénée et Hippolyte, nous apprennent déjà que les satorniliens auraient supprimé de la sorte le mot : « notre », du texte de la Genèse.

L'homme ainsi créé restait imparfait; il rampait sur la terre et ne pouvait pas se lever. Irénée, *Cont. hæres.*, I, XXIV, 1; Épiphane, *Hæres.*, XXXIII, 1, 8. Dieu en eut pitié et lui envoya une étincelle de vie qui lui permit de marcher; cf. Tertullien, *De anima*, XXIII. A la mort, cette étincelle se dégage et va rejoindre son principe divin tandis que le reste des éléments humains, tout ce qui a été fait par les anges, se dissout.

Le Dieu des Juifs est un des anges créateurs, et c'est d'après ces anges que les prophètes ont parlé. Toutefois, quelques-uns d'entre eux ont été inspirés par Satan, qui est leur ennemi, et spécialement celui du Dieu des Juifs. Les anges créateurs sont en état de révolte contre le Dieu inconnu : c'est pour cela que le Christ est venu, afin de les combattre et de les vaincre, surtout le Dieu des Juifs. En même temps, le Christ

est venu pour sauver tous les hommes qui possédaient une étincelle de vie. Il faut avouer qu'ici l'exposé de saint Irénée et de ses copistes présente quelque incohérence. Tout à l'heure il avait été dit que tous les hommes avaient reçu cette étincelle qui leur permettait de se lever et de marcher; maintenant, nous apprenons que les anges avaient formé deux sortes d'hommes, les uns bons, les autres mauvais et qu'ils s'étaient mis du côté des méchants, tandis que le Sauveur était venu pour détruire ces derniers ainsi que les anges, et pour sauver les bons. Irénée, *Cont. hæres.*, I, XXIV, 2. Nous ne savons pas comment concilier ces deux affirmations. Le rôle de Satan lui aussi est assez obscur. Il faut noter en tout cas que le Christ n'a de l'homme que l'apparence; il est sans naissance, ἀγέννητος, et incorporel.

Le mariage et la procréation des enfants étaient regardés comme l'œuvre de Satan. D'autre part, le plus grand nombre des membres de la secte s'abstenaient de manger des choses qui avaient eu vie : saint Irénée et les autres ajoutent que cette abstinence leur permettait de séduire beaucoup de monde.

Tous ces détails ont un air plus primitif que ce qui se trouve dans les gnoses d'Alexandrie. La théogonie est assez simple et paraît reposer sur des données empruntées au judaïsme : on notera surtout le rôle réservé aux sept anges. D'autre part, les hommes ne sont divisés qu'en deux classes, les bons et les mauvais et l'on ne signale pas encore la classe intermédiaire des psychiques. La théorie d'un élément divin répandu sur les hommes et dégagé par l'œuvre du salut a également une forme moins compliquée que dans les systèmes égyptiens. Tout compte fait, on peut croire que la gnose de Satornil est en effet ancienne et que l'exposé donné par saint Irénée mérite créance. Il est d'ailleurs regrettable que certains points importants soient mal précisés, en particulier ceux qui concernent l'origine du Sauveur, qui apparaît sans qu'on dise rien de sa véritable nature.

Les destinées de la secte sont totalement inconnues. On ignore si elle a survécu à son fondateur.

A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur, Die Ueberlieferung*, Leipzig, 1897, p. 157; *Die Chronologie*, t. I, 1901, p. 289-290; L. Duchesne, *Les origines chrétiennes* (lithogr.), Paris, 1885, p. 173-175.

G. BARDY.

SAUDUBOIS DE LA CHALINIÈRE Jean-François, est le nom de l'auteur qui a été appelé par erreur, t. I, col. 2265, AUDUBOIS; né à Angers (18 octobre 1680), mort le 6 août 1759. Rectifier à l'article BABIN, t. II, col. 5, le nom d'Audubois, et noter que Babin est mort le 25 janvier 1734.

SAULNIER Charles, chanoine régulier de l'ordre des prémontrés au XVIIIe siècle. — Né à Nancy en 1690 et entré en religion vers 1709, il enseigna d'abord la philosophie et la théologie à l'abbaye de Sainte-Marie de Pont-à-Mousson, puis vint à l'abbaye d'Étival, où il se montra l'un des disciples les plus distingués du savant abbé Hugo. Sur l'abbaye d'Étival à cette époque, cf. la bibliographie de l'article HUGO, t. VII, col. 203. Il fut nommé successivement prieur, official et, en 1735, coadjuteur de l'abbé Hugo, *cum futura successione.* Il mourut en 1738, laissant le souvenir d'un religieux modèle, trop tôt disparu. Dans un manuscrit postérieur de peu d'années à sa mort, puisqu'il s'y trouve l'un des derniers cités, et qui relate les personnages célèbres de l'ordre des prémontrés, il est appelé *coadjutor benedictus*, ms. *1001* de la bibliothèque municipale de Nancy. En dehors même de son couvent, il était assez connu pour que la mort du « savant prémontré lorrain » fût inscrite dans l'*Abrégé chronologique de l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle* de l'abbé Chatrian, t. II, p. 257, ms. *75* du catalogue Vacant de la bibliothèque du grand séminaire de Nancy.

L'ouvrage capital de Saulnier est une belle édition des statuts de l'ordre des prémontrés, in-4° de 590 pages, qu'il fit paraître en 1725 chez Martin Heller à Étival sous le titre : *Statuta candidi et canonici ordinis Præmonstratensis renovata, ac anno 1630 a capitulo generali plene resoluta, acceptata et omnibus suis subditis ad stricte observandum imposita, editio 2a, variis generalium et provincialium capitulorum decretis illustrata, notis ac commentariis adornata.*

On a attribué à Saulnier une biographie des écrivains prémontrés avec des notes critiques sur chacun d'eux, depuis l'origine de l'ordre jusqu'à l'époque où il vécut. Cet ouvrage interrompu par sa mort n'a jamais été édité. Le manuscrit n'est pas, comme on l'a prétendu, à la bibliothèque du grand séminaire de Nancy; il ne se trouve pas non plus à la bibliothèque municipale de Nancy qui possède un fonds important d'écrits provenant de l'abbaye d'Étival.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXVIII, p. 47; F.-X. de Feller, *Dictionnaire historique*, t. V, p. 418.

L. BRIGUÉ.

SAUSSAY (André Du), érudit français (1589-1675). — Né à Paris vers 1589 d'une famille fort appauvrie, André Du Saussay, après avoir étudié chez les jésuites, reçut les ordres et devint curé de Saint-Leu et Saint-Gilles, puis conseiller, aumônier et prédicateur du roi, official et grand vicaire de Paris. Il était docteur *in utroque.* Il fut nommé par la cour, en 1649, évêque de Toul. Mais le pape Innocent X, se réservant la nomination directe au siège de Toul, refusa les bulles. Cf. E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, t. II, p. 236 sq. Alexandre VII accorda au roi par indult le droit de nommer aux Trois-Évêchés; Du Saussay put ainsi être confirmé au consistoire du 11 octobre 1655. Il reçut ses bulles le 17 novembre, se fit sacrer à Poissy le 16 juillet 1656 et entra à Toul le 9 juin 1657. Cf. *Gallia christiana*, t. XIII, col. 1055.

Son diocèse était dans un état lamentable, par suite d'une longue vacance du siège épiscopal (1637-1657). Il déploya tout son zèle pour remédier aux ruines spirituelles et au désordre du temporel de son évêché. Il le fit avec succès, se montrant *jurium ecclesiæ episcopalisque dignitatis defensor acerrimus. Gallia christiana*, t. XIII, col. 1056. Après sa mort survenue à Toul le 9 septembre 1675, son troisième successeur, Fr. de Camilly, fit graver son épitaphe : *...vir multiplici lectione et scriptione suo tempore celebris...* Mais sa vraie gloire se trouve dans son action pastorale et dans la réforme heureuse de son diocèse.

ŒUVRES. — 1° *Ouvrages de controverse.* — *La généalogie des hérétiques sacramentaires, ou catalogue des sectes qui ont oppugné le saint sacrement de l'eucharistie, depuis Notre-Seigneur Jésus-Christ jusqu'à présent*, Paris, 1614, in-8°. Quelques années après, en 1617, paraissait une nouvelle édition, considérablement augmentée, pourvue de ce long titre : *Histoire chronologique du combat eucharistique contre l'hérésie et la foy, représentée par la généalogie des sectes qui ont oppugné le saint sacrement de l'eucharistie et réalité en icelui du précieux corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, depuis son institution jusqu'à présent, et par un catalogue des pères et docteurs, qui ont défendu contre lesdits hérétiques icelui saint sacrement et réalité depuis le premier siècle jusqu'à présent. Avec plusieurs conciles et miracles, et une ample préface apologétique pour l'autorité desdits saints pères contre les modernes hérétiques sacramentaires.* — *Apologie pour le jubilé célébré à Paris contre le jubilé des ministres de Charenton*, Paris, 1617, in-8°. — *Les censures prononcées*

par le sér. Roy d'Angleterre contre les principaux poinls de la doctrine des ministres, extrailes de la Méditation dudit Seigneur sur l'Oraison dominicale, Paris, 1621, in-8°. — *Nullité de la religion prélendue réformée démontrée par les premiers principes du christianisme à J. Le Sueur, ministre de la Ferté-sous-Jouarre*, Paris, 1633, in-8°.

Autres controverses : *De sacro ritu præferendi crucem majoribus prælatis Ecclesiæ libellus apologelicus pro archiepiscopo Parisiensi contra novum conatum archianlistitis Lugdunensis, Galliæ celticæ primulis*, Paris, 1628, in-4°. — *De episcopali monogamia et unitale ecclesiaslica disserlatio, seu insignis ecclesiæ Lingonensis divortium et scissuram detrectantis pia ac necessaria defensio ud SS. papam Urbanum VIII*, Paris, 1643, in-4°. Cette dissertation, jointe aux sollicitations du chapitre de Langres obtint le résultat cherché et fit échouer le projet d'« établir un second siège de l'évêché de Langres dans la chapelle de Dijon ». Moréri, *Le grand diclionnaire hisl.*, t. VI, p. 335.

2° *Ouvrages hisloriques.* — *Opusculorum miscellaneorum fasciculus*, Paris, 1629, in-4°. Il comprend quatre opuscules : 1. *Opusculum chron.-hisloricum de vero sæculo quo eluruit Ægidius abbas, deque bini Cæsarii Arelatensis episcopi necessaria exislentia;* 2. *Epislola chron.-historica de falso el commentilio Allergerio, episcopo Carnolensi, a Blondo supposilo, et vero Halilcario, episcopo Cameracensi;* 3. *Martyrii SS. Sixti el Sinicii Remensis ecclesiæ el Suessionensis apostolorum assertio;* 4. *Metropolis Parisiensis, seu traclalus apologeticus pro ereclione archiepiscopatus Parisiensis, facta a Gregorio XV, adversus encyclicam capiluli Senonensis epislolam.* Ce dernier opuscule est la traduction de la *Mélropole parisienne ou lraité des causes légilimes de l'éreclion de l'évêché de Paris en archevêché*, Paris, 1625, in-8°, avec toutes les pièces relatives à cette érection. Cet ouvrage, qui avait pour but de justifier l'érection de l'archevêché de Paris, valut à son auteur la bienveillance du premier archevêque, Fr. de Gondi, qui le nomma vicaire général.

De mysticis Galliæ scriptoribus, multiplicique in ea christianorum rituum origine selectæ dissertaliones in singulas Ecclesiæ ætales digestæ. Quarum primæ centuriæ, vice coronidis, accessil polemicus de apostolalu gallico S. Dionysii Areopagitæ tractatus, Paris, 1639, in-4°. En fait d'écrivains mystiques, il s'agit des premiers apôtres des Gaules, que Du Saussay place au Ier siècle, et des règlements qu'ils auraient établis sur les rites ecclésiastiques. La plus grande partie de l'ouvrage traite de saint Denys l'Aréopagite identifié avec l'évêque de Paris. « Beaucoup de fatras et peu de critique. » Niceron, *Mémoires...*, t. XL, p. 49.

De causa conversionis S. Brunonis, carthusianorum patriarchæ, epislola didascalica. Juxta exemplar Coloniæ editum, Paris, 1644, in-8°. — *De biparlilo Domini clavo Trevirensi el Tullensi crisis historica, in qua de clavo eliam Mediolanensi ac de Dionysio disseritur; nonnullæque dissertaliones aliis de rebus seleclione dignis interferuntur*, Toul, 1660, in-4°. L'auteur veut prouver l'authenticité de la relique de Toul, mais il manque complètement de critique dans cette étude. Il fut réfuté par le P. Massenius, *Annales Trevirenses*, I, 583 : *sed pace tanti viri et Tullensium dixerim, hanc non minus hisloriam quam chronologiæ rationem suis adjunclis fallere, nec solida niti veritate...*, cité par E. Martin, *op. cil.*, t. II, p. 254, n. 1.

Insignis libri de scriptoribus ecclesiaslicis Em. cardinalis Bellarmini conlinualio ab anno 1500 in quo desinit ad annum 1600 quo incipil sequenlis sæculi exordium, Toul, 1663, in-4°. Ce n'est qu'une compilation superficielle et inexacte, rédigée sans ordre et sans méthode. *Biographie universelle*, t. XXXVIII, p. 73.

3° *Ouvrages liturgiques el canoniques.* — *Martyrologium gallicanum in quo sanctorum beatorum ac piorum plus quam octoginta millium, orlu, vila, factis, doclrina etc. in Gallia illustrium certi natales indicantur et elogia describuntur*, Paris, 1638, 2 vol. in-fol. Composé à la demande de Louis XIII, cet ouvrage est désigné par J. Bolland comme *illuslre et magnificum, Acla sanctorum*, t. I, p. LIV. Les continuateurs de ce dernier n'ont pas été si indulgents; ils lui reprochèrent d'avoir laissé parler son imagination et fait œuvre de rhétorique plutôt que de critique. Cf. les appréciations sévères et justifiées de Baillet, dans Niceron, *Mémoires...*, t. XL, p. 45 sq., de Lebeuf, *Proœmium* de l'*Historia translalionis S. Cornelii papæ apud Compendium*, dans *P. L.*, t. CXXIX, col. 1371 sq.

Notæ in breviarium Parisiense, Paris, 1631, in-4°. — *Slatula Synodi diœcesanæ Tullensis... die 5 mensis junii 1658 celebratæ*, Toul, 1658, in-8°. Il publia en la même circonstance, à la suite des Statuts : *Ordonnances générales de M. André Du Saussay, faites en son premier synode général tenu à Toul le 5 juin 1658, lraitant ce qui regarde les paroissiens de chaque paroisse de son diocèse et ce qui est commun entre eux el leurs curés.*

4° *Ouvrages de piété, hagiographie.* — *Panoplia episcopalis, seu de sacrorum episcoporum ornatu libri septem, cum analectis*, Paris, 1646, in-fol. Il ajouta à la fin de ce volume un *Appendix pro ritus defensione deosculationis pedum summi ponlificis.* — *Panoplia clericalis seu de clericorum tonsura et habilu, eorumque recla instilulione el canonica disciplina libri XV*, Paris, 1649, in-fol. — *Panoplia sacerdolalis seu de venerando sacerdotum habilu, eorumque multiplici munere ac officio in Ecclesia Dei, libri XIV, duus in parles digesti cum duplici appendice : 1a de invocatione Chrisli; 2a de eucharistiæ adoratione*, Paris, 1653, in-fol.

Le Petit office avec le rosaire el litanies de sainte Anne, mère de la glorieuse Vierge Marie. Ensemble un pieux exercice pour entendre dévotement le S. Sacrifice de la Messe, Paris, 1650, in-12.

Andreas fraler Simonis Pelri, sive de gloria S. Andræ apostoli libri XII. His accesserunl vindiciæ insignis epistolæ presbylerorum et diaconorum Achaiæ de ejus passione ad universas ecclesias, Paris, 1656, in-fol. Il adressa à Alexandre VII, « cet autre Pierre, un autre André », c'est-à-dire son panégyrique de saint André, avec un long mémoire pour se justifier des accusations portées à Rome contre lui par le cardinal de Retz, successeur de Gondi.

Divina doxologia, seu sacra glorificandi Deum in hymnis el canlicis methodus, theologica paraphrasi in mysticas modululiones Te Deum laudamus el Gloria in excelsis elucidula, Toul, 1657, in-12. — *Sancti Joseph breve encomium, seu insignis hymni festi sancti Joseph paraphrasis exegetica qua selectiora ejus elogia recensentur... ad communem fidelium suæ diœcesis usum et perenne solatium*, Toul, 1660, in-16. — *De gloria sancti Remigii, proprii Francorum apostoli et prophetæ per quem cælestis unclionis munus regibus christianissimis divinitus impetratum esl, libri IV, quibus subneclilur assertio verilatis sacræ ampullæ Remensis*, Toul, 1661, in-fol. — *Epilome vitæ admirabilis S. Philippi Nerii, Oratorii romani fundatoris, cum bulla ejus canonizationis, notis didacticis illustrala, quibus ritus hujus sacri theoria el praxis accurate describuntur*, Toul, 1667, in-4°.

A la fin de son ouvrage *Insignis libri de scriptoribus.. Bellarmini*, Du Saussay donne une liste complète de toutes ses œuvres, dont plusieurs sont demeurées manuscrites. Sur ces nombreuses et parfois volumineuses publications, on ne peut que répéter le jugement de dom Calmet : « Beaucoup d'érudition et de lecture, mais peu de jugement et point de critique. » *Bibliothèque lorraine*, col. 872.

P. Benoit (-Picard), *Histoire ecclésiastique et politique de la ville et du diocèse de Toul*, Toul, 1707; Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres...*, t. XL, Paris, 1739; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. VI, Basle, 1740; dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1761; *Gallia christiana*, t. XIII, Paris, 1785; Michaud, *Biographie universelle*, 2e éd., t. XXXVIII, Paris; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 212 sq.; E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, t. II, Nancy, 1901.

L. Marchal.

SAUTO (Fidèle de), frère mineur capucin catalan du XVIIIe siècle. — Originaire de Sauto, petite commune sur la frontière franco-espagnole (arr. de Prades, cant. de Mont-Louis), il appartint à la province de la Mère de Dieu de Montserrat de Catalogne. Parti comme missionnaire en 1753 dans la Guyane espagnole de l'Amérique du Sud, il y exerça la charge de préfet apostolique et fut délégué en 1763 à la cour de Madrid, pour y exposer les griefs des missionnaires. Retourné en Guyane, il régit entre 1763 et 1765 la paroisse de Guayane. On ignore l'année de sa mort.

Le P. Fidèle de Sauto est l'auteur d'une *Teologia dogmatica*, rédigée en espagnol, en deux volumes, que le tribunal de l'inquisition espagnole défendit de publier. Il publia le résumé de cet ouvrage en latin dans *Causæ et judicia ex confessionibus protestantium*, Cadix, 1764, in-8o, 184 p. Nous ne saurions dire toutefois s'il faut distinguer cet ouvrage d'un autre intitulé : *Causa protestantium, seu impugnatio contra hæreticos protestantes*, dont un exemplaire existait jadis dans la bibliothèque du couvent de Saint-Antoine des capucins, dans la rue del Prado à Madrid, comme cela résulte d'un catalogue de cette bibliothèque, édité par André de Palazuelo, O. M. Cap., dans *Vitalidad serafica. Semblanzas capuchinas*, 1re série, Madrid, 1931, p. 295, dans lequel ces deux livres sont donnés explicitement comme distincts.

Torres Amat, *Escritores catalanes*, Barcelone, 1836, p. 591; Manuel de Lete Triay, *Escriptors de la prov. caputxina de la Madre de Déu de Montserrat (1578-1900)*, dans *Franciscalia en la convergéncia centenària del transit del Poverello (1226), de la seva canonització (1228) i de l'autoctonia de l'orde caputxi (1528)*, Barcelone, 1928, p. 236. Ces deux auteurs ne mentionnent pas le dernier ouvrage. Voir encore Balthasar de Lodares, O. M. Cap., *Los franciscanos capuchinos en Venezuela*, t. II, Caracas, 1930, p. 243-247 et 284; André de Palazuelo, *op. cit.*, p. 295-296.

A. Teetaert.

SAVIN Nicolas, inquisiteur dominicain du couvent de Metz qui lutta contre le luthéranisme aux environs de 1525. On possède encore le texte d'un sermon qu'il prononça lors de l'exécution de Jean Castellan : *Traité nouveau de la déséeration et exécution actuelle de Jehan Castellan, hérétique, faite à Vic en Austrasie le XII janvier avec une oraison de la foi laquelle prouffitera beaucoup à la religion chrestienne*, 1534.

Quétif-Échard, *Scriptores S. ordinis prædicat.*, t. II, 1730, p. 63.

M.-M. Gorce.

SAVONAROLE Jérôme (1452-1498), dominicain italien. — I. Vie. II. Dessein de réformer l'Église. III. Prophétisme ou pseudo-prophétisme. IV. Influence dans l'ordre des frères prêcheurs. V. Doctrines et œuvres. VI. Jugements sur Savonarole.

I. Vie. — Jérôme Savonarole naquit à Ferrare le 21 septembre 1452. Son grand-père, Michel Savonarole, médecin réputé, commença l'éducation de Jérôme, qui poursuivit ensuite ses études dans les écoles universitaires de Ferrare. Il devint un virtuose des disputes scolastiques; mais, de médiocre complexion physique, il demeura en état d'infériorité par rapport à la jeunesse dorée qui s'ébattait à la cour de Ferrare. Jérôme était déjà réputé comme humaniste et semblait devoir devenir un médecin célèbre. On raconte qu'il fut alors contrarié dans un projet de mariage. Mais il est certain que c'est surtout sa ferveur chrétienne qui le poussa à prendre l'habit dominicain à l'âge de vingt-deux ans. On possède le texte de la lettre qu'il laissa à son père lorsqu'il prit la décision de quitter la maison familiale pour le cloître. On remarque dans cette lettre une inspiration religieuse ardente, mais dont l'ardeur même a quelque chose d'excessif et qui aboutit à fausser certains jugements portés par le jeune Jérôme Savonarole. C'est déjà le signe net d'une destinée généreuse où de graves imprudences se mêleront aux plus hautes inspirations. On lit, dans ce premier écrit de Savonarole, des réflexions comme celles-ci : « Voilà que des hommes grossiers et ignorants, que de pauvres femmes se lèvent et ravissent le ciel. Et nous, avec toutes nos sciences nous descendons en enfer; nous nous glorifions de notre sagesse et nous sommes tombés dans la folie... Pourquoi attendre et tarder encore? Ne vois-tu pas que le monde est rempli de souillures... Ah! fuis ces contrées barbares, fuis ce village inhospitalier, fuis la terre de Sodome et de Gomorrhe; fuis l'Égypte et Pharaon; fuis la jeunesse avare, la vieillesse luxurieuse, la pauvreté ambitieuse. On n'est un homme qu'à la condition de savoir tirer des profondeurs d'une poitrine maudite de honteux, horribles et effroyables blasphèmes, de tuer son prochain ou tout au moins de semer la discorde et la sédition... *Il n'y en a plus qui fassent le bien, il n'y en a plus un seul.* Les pluies torrentielles, les tremblements de terre, la grêle, les tempêtes les appellent à la pénitence et ils refusent de les écouter; les inondations, les épidémies, la fièvre maligne, la famine les invitent à leur tour et ils ne les écoutent pas. Les invasions sacrilèges des Turcs insolents font entendre leur voix terrible et ils restent sourds. La douce voix des prédicateurs et des serviteurs de Dieu retentit à leurs oreilles et ils ne les ouvrent pas... Pourquoi donc mon âme, tardes-tu encore? Lève-toi et prends ton vol... » Peu après, Jérôme Savonarole écrivait à son père une autre lettre tout aussi fougueuse. Il l'assurait de sa constante vénération : s'il avait donné à son entrée au couvent l'apparence insolite d'une fuite précipitée, c'est que nulle puissance au monde, si vénérable soit-elle, ne peut passer avant l'appel direct et pressant du Dieu qui inspire et ordonne. Inspiré par Dieu, Jérôme déjà ordonne à son père ce que Dieu commande, par exemple, concernant l'éducation de son frère Albert.

Est-il vrai que Savonarole avait choisi l'ordre de Saint-Dominique de préférence aux autres ordres religieux à cause de son attachement à la doctrine de saint Thomas d'Aquin? Plus tard il se révèlera thomiste, méticuleux au moins dans l'intention et même assez littéral dans l'expression de la pensée. Mais au début de sa vie religieuse les études lui paraissaient de minime importance en comparaison de l'ascèse et de la contemplation. Il y voyait même quelque danger : « Je ne suis pas venu au couvent, disait-il, pour échanger l'Aristote du monde contre l'Aristote du cloître. » Cependant ce religieux qui employait la quasi totalité de son zèle à éviter héroïquement jusqu'aux plus petites imperfections de la vie morale considérait le ministère de la prédication comme une mission essentielle à sa vie et au salut de son âme par la charité. Le temps venu, il s'y prépara avec une application extrême et d'abord sans succès. Afin de gagner les âmes, il voulait forcer le talent qui ne venait pas assez vite. Il avait eu recours à un professeur de diction qui lui avait inculqué une éloquence académique. Il y était engoncé de manière mécanique. Ses auditoires restaient froids ou devenaient hostiles. Mais peu à peu, à l'école des échecs répétés, il retrouva la véhémence directe qui convenait si parfaitement à son caractère. Après ces essais qui l'avaient conduit dans diverses villes d'Italie, il se fixa à Florence, au couvent de

Saint-Marc. Ses fonctions de lecteur des novices le mettaient en relations spirituelles étroites avec les plus jeunes de ses confrères; et il y trouva certainement un grand profit personnel. Malheureusement en ce moment où sa parole atteignait les foules et prenait une influence sociale considérable, il se lia d'une très vive sympathie avec l'un des novices, frère Silvestre Maruffi, religieux pieux mais quelque peu faible d'esprit, agité de troubles mentaux qui allaient jusqu'à lui faire multiplier à l'intérieur du couvent des farces malséantes. Frère Silvestre avait des visions pour lesquelles il n'est hélas point besoin de recourir à des causes surnaturelles. Frère Jérôme Savonarole n'était déjà que trop porté à juger des choses de l'avenir, trop porté à croire aussi que la prédication pour lui était une mission sociale primordiale. Avec son acuité d'esprit, il devine assez bien certains événements qui se préparent autour de lui. Avec une piété de plus en plus fervente, il souffre des maux dont souffre l'Église. Avec le caractère passionné et pessimiste de ses jugements, il accuse les hommes d'Église dont les vices lui paraissent monstrueux. Aussi dès 1482, au chapitre dominicain de Reggi-Emilia, auquel il fut envoyé comme représentant du couvent florentin de Saint-Marc, ses critiques, aussi âpres qu'émouvantes contre la corruption de l'Église, frappèrent l'humaniste Pic de La Mirandole. Ce dernier proclama partout que Savonarole était un espoir pour l'Église. En diverses petites villes l'apprenti réformateur s'essaya à mieux parler et se risqua à hasarder des prophéties assez conformes aux vraisemblances pour une âme pieuse : l'Église serait bientôt flagellée, puis régénérée. Pic de La Mirandole s'occupa de le faire revenir définitivement à Florence.

En 1489, à Florence, la réputation de Savonarole devint éclatante. Des conférences qu'il faisait aux novices attirèrent un public considérable. Il parlait de manière directe de la corruption de l'Église et du monde. La salle devint trop petite. Il parla dans le jardin, sous les rosiers, par les soirs d'été. Le jardin devint trop petit. On lui proposa d'aller à l'église et de monter en chaire. Il hésita, différa sa décision; puis, la nuit ayant porté conseil, le lendemain tout joyeux, il déclara qu'il acceptait et qu'il prêcherait pendant huit années consécutives. Cette prédiction devait se réaliser. C'était comme une annonce déjà de sa mission de réformateur et de prophète. Au fond, il était entré en religion pour cette action apostolique ardente; et il avait longuement peiné pour trouver le moyen d'accéder aux consciences. Florence tout entière eut comme le pressentiment qu'elle allait trouver son maître. Le premier soir, pour le premier sermon, une foule immense apparut. Avec une fougue désormais irrésistible, Savonarole développa le thème qui lui était devenu habituel, son message de réformateur (1er août 1489). Du même coup, il se trouva engagé dans une sorte de pari d'honneur. Il lui fallait remporter des succès et réformer ses compatriotes pendant huit ans. Il faut reconnaître qu'il lutta de toutes ses forces et avec une remarquable ingéniosité afin de se maintenir à la hauteur de cette extraordinaire entreprise. On a été jusqu'à insinuer que Savonarole s'est pris à son propre piège. Il ne pouvait plus développer en chaire des considérations banales; il était obligé de frapper les esprits, de les émouvoir à jet continu, par de perpétuelles surenchères de ses critiques contre les vices répandus, disait-il, dans l'Église, par ses prédictions de destruction imminente et de régénération future.

Savonarole s'appuya de plus en plus sur le frère Silvestre Maruffi et aussi sur un autre religieux dévoué, frère Dominique de Pescia. On vivait dans ce petit cénacle à un niveau de haute mysticité et d'exaltation spirituelle. Dans de telles conditions Savonarole ne craignait personne ici-bas, même pas le maître de Florence, Laurent de Médicis. Devenu prieur du couvent de Saint-Marc en 1491, l'ardent prédicateur laissa Laurent le Magnifique se promener dans le jardin conventuel, sans venir lui présenter ses hommages. Il refusa une aumône considérable que le chancelier du prince venait de verser dans le tronc de l'église. Il mêla de plus en plus ses sermons aux affaires épineuses de la politique florentine. Des envoyés de Laurent vinrent se plaindre. Savonarole déclara que saint Dominique, saint Pierre Martyr, sainte Catherine de Sienne avaient fait de la politique et qu'ils avaient bien fait. Il ajouta des paroles sévères contre le tyran de la cité. Comme il avait prédit la durée exacte de son action de réformateur, il annonça aussi que Laurent de Médicis aurait une fin prompte et sans gloire. Sur ce point encore il ne se trompa nullement. Lorsque Laurent fut à l'agonie il envoya chercher Savonarole pour le réconcilier avec Dieu. L'apôtre prophète triomphait.

Lorsque Charles VIII tenta la conquête de l'Italie (1494-1495), Savonarole le considéra comme l'instrument de Dieu envoyé pour châtier et régénérer l'Italie. Plus que jamais le triomphateur Savonarole intervenait dans la politique de Florence. Il devint l'homme du gouvernement. Tout n'alla pas à merveille car les Français partirent sans avoir régénéré quoi que ce soit. Mais le dévouement de Savonarole à la cause commune était manifeste. Au surplus il n'avait besoin de personne pour réformer ses concitoyens. En six mois, Savonarole élabora une nouvelle constitution, réforma la justice, réorganisa les impôts, supprima l'usure, fonda un mont-de-piété et proclama l'amnistie générale. Savonarole était plein de confiance. Il avait tort de sous-estimer le nombre et la qualité des jaloux, des ennemis, des mécontents.

Savonarole avait dû déjà perdre un certain contrôle moral concernant sa conduite. Il y a bien affaiblissement du contrôle rationnel lorsqu'on s'imagine, comme cela lui arrivait, que des démons font des calembours sur son nom. Or, le réformateur florentin entendait les démons crier : « Jérôme, frère Girouette, Père confesseur, frère confusion. » Les réformes politiques et morales poursuivies à Florence par Savonarole devinrent alors de plus en plus impérieuses et aptes à susciter des critiques de la part des malveillants. Il fit brûler en grande pompe divers colifichets de vanité. Mais on mit aussi sur le bûcher des objets d'art précieux, des tableaux, quantité de manuscrits (pas toujours édifiants, il est vrai). Savonarole exerça une surveillance sur la vie privée des citoyens. Il organisa quasi-militairement les adolescents pour en faire des propagandistes. Chaque escouade avait son capitaine dont l'autorité était contrôlée par quatre conseillers et les soldats formaient des groupes : les *pacificateurs* chargés des réconciliations, les *correcteurs* qui distribuaient les punitions, les *inquisiteurs* qui découvraient les abus, les *aumôniers* qui recueillaient les offrandes, les *nettoyeurs de rues* qui veillaient à la propreté matérielle et morale de la rue. Il advint malheureusement que des enfants trop zélés dénoncèrent leurs parents. A l'approche de ces troupes moralisatrices, le vide se faisait dans les cabarets.

Un régime d'ordre moral a toujours pour résultat de s'attirer des inimitiés. Elles furent nombreuses contre Savonarole dans les parties les moins intéressantes de la population florentine. Mais le tribun religieux trouva le moyen d'indisposer contre lui jusqu'aux autorités romaines, spécialement le pontife régnant Alexandre VI (1492-1503). Savonarole avait réformé Florence et annoncé la réforme universelle. Ne viendrait-il pas jeter le trouble jusque dans la Curie romaine? Alexandre VI était d'autant plus fondé à le redouter qu'il ne pouvait ignorer qu'il avait parmi ses

contemporains très mauvaise réputation. On l'accusait en particulier d'être simoniaque. Il était inévitable que l'éclat des prédications de Savonarole ne finît un jour par l'atteindre. Promptement, Savonarole se heurta au pape pour des questions relatives à l'administration de diverses maisons de l'ordre dominicain. Le 15 juillet 1495, Alexandre VI demanda en termes très bienveillants au prédicateur de venir à Rome pour y rendre compte de ses prophéties qui devenaient de plus en plus sensationnelles. Le souverain pontife ne semble pas avoir eu dès ce moment l'intention de sévir. Il se serait volontiers contenté de demander au réformateur de ne point faire d'allusion à sa conduite privée.

Savonarole refusa de se rendre à Rome (31 juillet). Il déclarait reconnaître pleinement l'obligation de l'obéissance en sa qualité de religieux. Mais il se déclarait malade. En outre les routes n'étaient point sûres pour lui et enfin sa présence était indispensable à Florence. Le 8 septembre, Alexandre VI interdit à Savonarole ses prédications apocalyptiques. Le 29 septembre Savonarole faisait une réponse équivoque et qui ne pouvait suffire au Saint-Siège. Ce dernier ne pouvait admettre qu'on déclarât préférer la voix de Dieu à la voix du pape. Bientôt, malgré la défense faite, Savonarole reparaît en chaire. Il s'y emporte jusqu'à demander la peine de mort pour ses ennemis. Victime de l'état d'exaltation où le mettent son rôle de réformateur et son surmenage prolongé, Savonarole s'enfonce dans la révolte, sans mesurer probablement toutes les conséquences qui peuvent survenir. En février 1496, il explique en chaire que si le pape commande contre le bien, on doit lui désobéir. Pendant tout son carême il reprend ce thème et insiste sur les vices qui règnent à Rome. Néanmoins pendant tout le reste de l'année, Alexandre VI s'employa bien plutôt à se concilier son adversaire qu'à l'attaquer. La force de Savonarole restait considérable à Florence et Alexandre VI avait des qualités de patience. Mais le carême de 1497 proclamait une véritable révolution religieuse : « Arrive ici, Église infâme, s'écriait Savonarole, écoute ce que dit le Seigneur : Je t'ai donné ces beaux vêtements et tu t'en es fait des idoles... Autrefois si les prêtres avaient des fils, on les appelait leurs neveux; maintenant on n'a plus de neveux, on a des fils tout court. Tu as élevé une maison de débauche... Fille publique assise sur le trône de Salomon, l'Église fait signe à tous les passants; quiconque a de l'argent entre et fait tout ce qui lui plaît; mais qui veut le bien est jeté dehors. Église prostituée... tu as étalé partout ton impudicité. » Le 19 mai 1497, le pape excommuniait Savonarole. Celui-ci saisissait toutes les occasions de manquer de déférence à l'égard du Saint-Siège. On avait frappé une médaille où l'on voyait sur la face les traits du *frate* tendus par une volonté inflexible et au revers on distinguait une épée suspendue au-dessus de la ville de Rome avec cette devise : « Le glaive de Dieu sur la terre immédiatement et vite. » Savonarole se moquait publiquement de l'excommunication lancée par le souverain pontife : « Les excommunications, disait-il, sont aujourd'hui à bon marché et chacun pour quatre livres peut faire excommunier qui il lui plaît. On en donne à qui en veut de ces excommunications. » Il célébrait toujours la messe, montait en chaire, considérant comme nul le pouvoir du pape, du moins en comparaison de l'ordre de Dieu. De plus en plus exalté, Savonarole se faisait contre les hommes d'Église de plus en plus injuste, transformant en loi générale des défaillances individuelles. « Les p..., criait-il en chaire, vont à Saint-Pierre. Chaque prêtre a sa concubine; on ne se gêne pas pour étaler sa honte. Le poison est tellement répandu à Rome que la France, l'Allemagne et le monde entier en sont infectés... Méchants... écrivez à Rome que ce moine luttera contre vous avec les siens avec la même énergie que contre les Turcs et les infidèles. Il est venu un bref de Rome : on m'y traite de fils de perdition, cela est vrai : voici ce que je leur écris : celui que vous traitez ainsi n'entretient ni concubine, ni jeune garçon; il prêche l'Évangile du Christ. »

Le nouveau bref du pape auquel Savonarole venait de faire allusion menaçait Florence d'interdit (25 février 1498), si l'on continuait à y être favorable à Savonarole. Que des considérations de simple politique aient pu intervenir dans cette décision pontificale, c'est fort possible. Mais il est certain que la dignité du pontificat romain ne pouvait s'accommoder plus longtemps d'une complicité entre un moine en rupture d'obéissance et la république florentine. Alexandre VI préférait encore amener Savonarole à résipiscence. A l'ambassadeur de Florence il précisait jusqu'où allait sa modération : « Je ne condamne pas ce moine à cause des doctrines qu'il prêche, mais parce qu'il refuse de demander la levée de l'excommunication, la déclare sans valeur et continue sa prédication au mépris de notre volonté expresse. Tout cela constitue un mépris formel de Notre autorité et de celle du Saint-Siège et un exemple dangereux au suprême degré. » Il ajoutait : « De la part de Savonarole, nous ne demandons que la reconnaissance de Notre autorité suprême. »

Savonarole en voulait moins à l'autorité proprement dite du pape et de sa Curie considérés *in se* qu'à l'indignité personnelle de ceux qui se trouvaient être à la tête de la chrétienté. Les humanistes de la Curie lui semblaient sans foi ni loi, le pape perdu de réputation, les cardinaux plus ou moins simoniaques. Contre des individualités qui lui paraissaient aussi blâmables il parlait de réunir un concile général lequel, autorité souveraine, saurait et pourrait sévir.

En fait, si Savonarole avait été solidement épaulé par ses concitoyens de Florence, il eût pu obtenir la réunion d'un concile général, du moins de quelque conciliabule plus ou moins national. De la sorte il aurait peut-être pu imposer par la crainte, sinon la déposition du pape Alexandre VI, tout au moins une réforme partielle de la Curie romaine. Mais dès l'année 1497 sa situation dans la république florentine était compromise. Les franciscains prirent la tête de l'opposition qui se dessinait contre lui. Lors du carême si exalté de 1498, l'un de ces franciscains, François de Pouille, le jour de l'Annonciation, proposa de subir l'épreuve du feu contradictoirement avec Savonarole. Le gouvernement de Florence fut enchanté de profiter de cette occasion pour se séparer du compromettant Savonarole. Il se déclara favorable à l'épreuve du feu et d'une manière telle que l'honneur du dominicain y était mis en question sans que l'honneur des franciscains ait à souffrir du résultat de l'épreuve. Frère Dominique, le confident du réformateur devait le représenter dans ce jugement de Dieu. Le 6 avril, la Seigneurie de Florence déclarait : « Si le dominicain frère Domenico est brûlé, Savonarole devra sortir de la ville dans les trois heures qui suivront l'épreuve. » Quant aux points contestés dont il démontrerait la vérité en traversant indemne les flammes, Pastor les résume assez bien ainsi : « L'Église de Dieu a besoin d'une rénovation : après de dures épreuves elle sera renouvelée. Florence, elle aussi, passera par des souffrances après lesquelles elle sera renouvelée et deviendra florissante. Les infidèles seront convertis au Christ. Toutes ces choses arriveront de notre vivant. L'excommunication récemment décrétée contre notre vénéré Père J. Savonarole est nulle. Il n'y a point péché à ne pas s'y soumettre. »

Le souverain pontife blâma, à juste raison, cette procédure étrange de l'épreuve du feu. Cependant les Florentins ne tinrent pas compte de ce blâme prudent. Ils s'occupèrent à réaliser l'aventure. Le 7 avril, sur la place de la Seigneurie, deux bûchers de quarante aunes de long, arrosés d'huile et de résine, s'élevaient parallèlement; entre eux on avait ménagé un intervalle suffisant pour le passage d'un homme. Mais frère Dominique prétendit n'y pénétrer qu'en portant le saint-sacrement. Le public jugea ce projet exorbitant et sacrilège. On discuta. Il plut. Le dominicain ne passa pas dans le feu. Savonarole perdit la face. Le lendemain, il aggrava son cas en montant, pour le dimanche des Rameaux, dans la chaire de Saint-Marc. La Seigneurie prit contre lui un décret de bannissement. Il y eut émeute. Le malheureux fut emmené en prison avec frère Dominique. Les Florentins demandèrent au pape d'envoyer ses délégués pour juger le faux prophète. Le 19 mai, pour remplir cet office, arrivèrent à Florence le général des dominicains et un évêque. Alexandre VI permettait qu'on tirât des aveux de Savonarole « même par la torture ». Supplicié par la question, le prisonnier avoua que ses prophéties provenaient de son inspiration et non point de Dieu. Il fut abandonné de tous, de tous ceux qui l'avait loué et adulé. L'exécution de la sentence de mort eut lieu le 23 mai 1498, après que la victime eut reçu les sacrements de pénitence et d'eucharistie. Les frères Dominique et Silvestre périrent avec Jérôme. Ils furent tous trois pendus, puis leurs cadavres furent brûlés et les cendres jetées dans l'Arno, de crainte que des partisans secrets en fissent des reliques.

Il advint qu'au cours de la cérémonie de dégradation ecclésiastique, l'officiant se trompa : « Je vous sépare, dit-il, de l'Église militante et triomphante. » Savonarole le reprit fièrement, disant : « De l'Église militante, non de la triomphante; cela n'est pas en votre pouvoir. » Ce dernier trait le peint tout entier. Peu d'instants après, se confiant au Christ, Savonarole n'était plus qu'un pendu au bout de la potence.

II. Dessein de réformer l'Église. — On ne comprendra rien au cas de Savonarole si on le sépare de ce qui constitue historiquement son « contexte » : les hommes parmi lesquels il a vécu, si dissemblables de lui à de multiples égards, le font au contraire saisir à d'autres points de vue, par analogie avec leur propre cas. L'un des auteurs qui ont jugé Savonarole avec le plus de sévérité, voire de dureté, Pastor, fournit à son insu tout un plaidoyer en faveur des libertés de langage et des audaces pseudo-prophétiques du fougueux dominicain. Les procédés de ce dernier apparurent moins insolites en son temps qu'ils n'apparaîtraient dans le nôtre : « Les plus graves et les meilleurs prédicateurs ne se faisaient point faute de blâmer les écarts de langage que certains de leurs confrères se permettaient en chaire. C'est ainsi qu'on les voit tour à tour s'en prendre à ceux qui se plaisaient à faire un étalage excessif de leur érudition, à ceux qui se perdaient dans des subtilités théologiques, à ceux qui s'abaissaient à des trivialités, pour flatter le goût populaire. D'autres, éblouis par les beautés nouvellement découvertes dans la philosophie païenne, s'oubliaient jusqu'à les développer dans les églises..., même jusqu'à faire de leurs sermons un mélange de mythologie païenne et de dogmatique chrétienne. D'autres, entrant dans une voie plus dangereuse encore et épris de vaine gloire, au lieu de ne songer qu'à l'instruction et à l'édification du peuple, racontaient du haut de la chaire des miracles inventés de toutes pièces, publiaient dans le lieu saint des prophéties modernes controuvées et des histoires à dormir debout, exagéraient les maux déjà trop réels de la société, dépeignaient les vices dans les termes les plus inconvenants, se permettaient des attaques grossières contre les hauts dignitaires de l'Église et même contre le pape, représentaient l'Église comme corrompue jusqu'à la moelle, se faisaient un argument de présages fallacieux et de révélations supposées, pour annoncer comme imminents de terribles effets de la justice divine, la destruction de Rome, la désolation de l'Église, la venue de l'Antéchrist; parlaient de tout, de la politique et des choses du siècle, excepté de la seule chose dont il eût été nécessaire de parler. » Pastor, *Histoire des papes*, édit. française, t. v, p. 178-179, citant saint Antonin, *Summa theol.*, pars IIIª, tit. xviii, cap. 4, et les décrets du concile du Latran de 1215.

Au milieu de la prédication la plus fulgurante de Savonarole contre Rome, contre la Curie et le pape, au moment où il annonce que tout va périr et Rome d'abord, ce sont les crédules Romains qui, les premiers, proclament l'imminence de cette destruction céleste : et ils se fondent non pas sur une parole de Savonarole, mais sur une « miraculeuse inondation du Tibre » qui eut lieu le 7 et 8 décembre 1495. Pastor, *op. cit.*, p. 459-460, a compris l'importance de ce fait et le synchronisme avec les prophéties de Savonarole : « Ce terrible événement (l'inondation) frappa vivement l'imagination d'un peuple si facilement impressionnable; il y avait de quoi en effet. On se ressouvint du sort de Sodome et Gomorrhe. Quelques-uns, écrit un Vénitien, redoutent un jugement de Dieu et la destruction de la ville entière. » On racontait toutes sortes de faits merveilleux et, comme ils reflétaient l'émotion générale, ils trouvaient créance. L'opinion publique s'occupa spécialement d'un monstre trouvé, disait-on, sur la rive du Tibre, au mois de janvier 1496. Les ambassadeurs vénitiens en donnent la description : corps de femme, tête d'âne, longues oreilles, bras gauche à forme humaine, bras droit terminé en trompe d'éléphant « le postérieur présente la figure d'un vieillard barbu. En guise de queue il a un long cou sur lequel se dresse une tête de serpent à la gueule ouverte. Le pied droit a la forme d'une serre d'aigle avec ses griffes, le pied gauche est celui d'un bœuf. Les jambes à partir des pieds et le corps entier sont couverts d'écailles comme un poisson. » Les Romains voulaient voir dans ce phénomène un présage de fléaux prochains tels que la guerre, la famine et la peste... Partout on entrevoyait l'avenir avec un sentiment d'angoisse et de terreur. Pendant ce temps, la voix éloquente de Savonarole ne cessait de lancer du haut de la chaire les prophéties effrayantes : « Je vous annonce, disait-il au peuple de Florence, dans un sermon du carême de 1496, que l'Italie sera bouleversée de fond en comble : les premiers deviendront les derniers. Malheureuse Italie! »

Au milieu de ce dégoût universel, de cette réprobation qui semblait frapper les abus de la Curie romaine (selon le jugement des contemporains), Savonarole ne pense aucunement à modifier les dogmes de la foi. Dans son livre *Le triomphe de la Croix*, c'est une probante apologétique du catholicisme orthodoxe qu'il a voulu rédiger. Il considère l'Église comme un système judiciaire, l. III, c. xiii, il y déclare que les sacrements ont été institués par Jésus, c. xiv, comme les moyens normaux de conférer la grâce. Il étudie en détail, avec la plus parfaite orthodoxie thomiste, chacun des sept sacrements catholiques. C. xv. Les rites mêmes des sacrements lui paraissent parfaits et inchangeables. C. xvi. Pour ce qui concerne l'eucharistie, la présence réelle est expliquée par la transsubstantiation sans que l'auteur recoure à aucun des subterfuges dont useront bientôt les théologiens réformés. C. xvii. Tous les menus usages traditionnels de l'Église romaine sont loués comme « conformes à la raison la plus sage ».

c. XVIII, et Savonarole se montre fervent du culte de la Vierge et des saints. Pour lui, les belles églises, leurs tours, leurs autels, leurs cloches proclament la gloire de Dieu. Il aime y voir les croix, les cierges, la lampe du sanctuaire, le bénitier avec l'eau bénite, « fontaine de larmes qui lave les fautes des pénitents ». Sans exception, grandes ou petites, « toutes les institutions de l'Église sont admirables. Quant à ceux qui désireraient s'instruire plus complètement sur ce point, qu'ils lisent attentivement les œuvres de nos docteurs, qu'ils les examinent avec soin, et ils connaîtront que le culte de l'Église ne vient pas des hommes, mais de Dieu. » Qu'on ne croie pas qu'il s'agisse ici d'une opinion de jeunesse de Savonarole. Il s'agit d'un traité rédigé par lui dans les plus mauvais derniers jours de son fatal conflit avec la papauté.

Malheureusement, en ce qui concerne la papauté, la doctrine de Savonarole n'a pas toujours été aussi sûre. Si en 1496, bien qu'excommunié par le pape, Savonarole continue sa prédication, c'est parce qu'Alexandre VI formule un ordre « contraire aux ordres de Dieu ». Pour Savonarole, en tant que représentant l'Église romaine, le successeur de saint Pierre doit toujours être obéi, même dans le cas où l'on met en doute la conformité de son commandement avec l'ordre chrétien, charitable et moral. « S'il subsiste seulement un doute, si faible qu'il soit, il faut obéir. » On saisit la partie faible des principes de conduite qui guident Savonarole : son malheur est de se croire directement prophète de Dieu en sorte que le pape ne pourrait rien contre sa prédication. Au moment le plus tragique de sa destinée, dans ces prédications violentes de 1498 qui vont amener sa perte, Savonarole se réclame toujours de la même doctrine et, pense-t-il, de la même justification. Il en tire non seulement en faveur de lui-même mais contre Alexandre VI des conséquences extrêmes : « Le bon prince, le bon prêtre, n'est, dit-il, qu'un instrument dans la main du Seigneur qui s'en sert pour le gouvernement du peuple. Mais, si Dieu se retire de lui, il cesse d'être un instrument et alors il n'est plus qu'un « fer brisé ». Mais direz-vous, comment puis-je savoir si Dieu est avec lui ou non? Considérez si ses lois ou ses commandements sont en contradiction avec ce qui est la base ou la racine de toute sagesse, je veux dire les bonnes mœurs et la charité chrétiennes. » Cette assertion contient assurément quelque chose de très délicat et de très dangereux : la juridiction de la prédication chrétienne, laquelle dépend du pape, se trouverait liée dans le cas où le pape agirait contrairement à la morale à propos de ce droit de juridiction. Tel serait le cas pour l'excommunication contre Savonarole. Une excommunication ne vaut donc pas en soi : elle ne vaut que si elle est juste! et Savonarole ne voit pas d'inconvénients à ce que ce soit le principal intéressé, la victime, qui se fasse juge de la valeur d'une excommunication. Est-ce à dire qu'il renonce complètement à la valeur *in se* des actes du souverain pontificat, à sa juridiction obligatoire? A dire vrai, il biaise : « Le pape, explique-t-il, peut se tromper de deux manières, soit par conviction, soit par méchanceté. » Obéir aux méchancetés ou fausses convictions du pontife romain, c'est aller « contre l'invisible Église de Dieu ». « Par conséquent, quiconque s'obstine à m'opposer l'excommunication et prétend que je ne devrais pas enseigner cette doctrine, parle contre le royaume du Christ et pour le royaume de Satan. » Sermon du 18 février 1498. Bref, Savonarole porte le conflit intérieur qui l'agite et qui agite les plus valeureux de ses contemporains sur le terrain de discussion suivant : est-ce la charité et la justice qui doivent primer ou bien faut-il laisser le champ libre aux exactions et immoralités des membres tarés d'une organisation ecclésiastique divine? Savonarole inclinait à croire que l'Église de la terre, si divine qu'elle soit, ne vaudrait que pour autant que pratiquement elle coïnciderait avec la moralité de l'âme de l'Église. Savonarole eût pu ajouter, en son temps où l'Église ralliait tous les esprits, que les membres tarés pouvaient être retranchés par une sorte de consentement œcuménique. Mais cette déposition qui est facile à concevoir, la hiérarchie y pourvoyant, lorsqu'il s'agit de quelque clerc inférieur, est-il loisible aux chrétiens, même en un concile, de l'opérer lorsque le délinquant est un pape? Loin du concile du Vatican et de l'infaillibilité pontificale, les opinions des théologiens restaient fort confuses à la fin du XV[e] siècle. Or, le consentement universel n'accordait point une grande gloire céleste au pape régnant Alexandre VI : « Le 14 juin 1497, écrit Pastor, *op. cit.*, p. 500, on prétendit avoir entendu un grand bruit dans l'église de Saint-Pierre et avoir remarqué dans l'intérieur des torches courant çà et là portées par des mains invisibles; une somnambule déclara que les porteurs de torches étaient le prince des enfers et ses démons. Au mois de décembre suivant, on prétendit avoir vu dans le château Saint-Ange l'âme du duc de Gandia et l'avoir entendue pousser des cris épouvantables. Le 29 octobre, un terrible événement avait répandu la terreur : le tonnerre en tombant sur la poudrière du fort Saint-Ange avait fait sauter la partie supérieure, réduit en miettes la statue de marbre de l'ange et projeté d'énormes blocs de pierres jusqu'à l'église de Saint-Celse, sur la rive opposée du Tibre. » « Grands et extraordinaires présages au temps du pape Alexandre, écrit le chroniqueur vénitien Malipiero : le tonnerre a couru dans son antichambre, il a eu l'inondation du Tibre, son fils lui a été enlevé par un meurtre abominable; et voici qu'une explosion a fait sauter le château Saint-Ange. »

Il n'y avait pas tellement longtemps que saint Vincent Ferrier était mort. On l'avait canonisé en 1458. Ce dominicain était très vénéré au couvent florentin de Saint-Marc où frà Angelico l'avait peint. Les contemporains en avaient gardé un intense souvenir. La dernière pièce du procès de condamnation de Jeanne d'Arc en 1431, en même temps qu'elle rejetait formellement la mission de la Pucelle, considérait le dominicain Vincent Ferrier comme l'homme providentiel, le prophète prédicateur des derniers temps : les maîtres de l'université de Paris proclamaient dans cette pièce officielle : « C'est notre opinion qu'il faut travailler avec d'autant plus de vigilance à repousser les atteintes pestilentielles dont l'Église est contaminée par les erreurs vantées des pseudo-prophètes et des hommes réprouvés, que la fin des siècles semble davantage imminente; car ces temps futurs et périlleux, ces jours derniers le docteur des nations les annonça, « quand « les hommes ne maintiendront plus sa saine doctrine; « car ils se détourneront d'ouïr la vérité pour se convertir à des fables. » Or, aux yeux des contemporains et de tout le XV[e] siècle, l'œuvre d'assainissement de saint Vincent Ferrier avait en grande partie consisté à avoir éliminé un pseudo-pape d'Avignon, Benoît XIII, à avoir prêché pour cela contre lui un sermon fulgurant et à avoir appuyé le concile de Constance. Depuis le concile de Constance, et non sans quelque abus la constitution officielle de l'Église semblait se modifier en réaction contre le monarchisme romain. Les doctrines dites conciliaires avaient nettement le dessus. On avait même prévu des réunions périodiques des conciles. Si les souverains pontifes avaient réussi à éluder ce danger du parlementarisme ecclésiastique, leur procédé semblait un abus grave aux yeux des populations. Les conciles du XV[e] siècle avaient montré que les papes ou pseudo-papes risquaient leur tiare lorsqu'ils déplaisaient aux Pères conciliaires. Le crime de simonie en particulier était classique comme motif de

déposition d'un pape déjà considéré comme douteux à cause de sa simonie. D'aucuns allaient jusqu'à dire que le simoniaque n'était pas investi de sa fonction, même avec l'acquiescement implicite d'un public, qui ne pouvait acquiescer que pour autant qu'il ignorait la gravité de la simonie. Lorsqu'il s'agissait d'un ecclésiastique d'un rang inférieur, l'opinion de ces théologiens tutioristes demeurait de plus en plus traditionnelle dans l'Église. Dans son étude incomplète mais perspicace sur Savanarole, le P. Hurtaud a insisté sur ce fait que la très grave simonie dont avait été affectée l'élection d'Alexandre VI le rendait pape douteux. Il y a mieux; afin que le scandale d'une telle simonie éloignât à jamais un indigne du Siège apostolique, deux ans après la mort d'Alexandre VI, en 1505, son successeur Jules II, par sa bulle *Cum tam divino*, déclarait que serait nulle dorénavant toute élection de l'évêque de Rome obtenue par des moyens simoniaques. Le cas d'Alexandre VI poussait donc les théologiens contemporains à admettre des sévérités légitimes plus ou moins semblables à celles du fougueux Savonarole. En 1495, lorsque le roi de France Charles VIII vint à Rome, il s'en fallut de peu que le très douteux Alexandre ne fût déposé. L'évêque de Saint-Malo, Briçonnet, écrivait à la reine : « Notre Saint-Père est plus tenu au roi qu'on ne pense. Car si le dit Seigneur eût voulu obtempérer à la plupart de Messeigneurs les cardinaux, ils eussent fait un autre pape, en l'intention de réformer l'Église ainsi qu'ils disaient. » — « Avec le roi, raconte Commines, étaient bien dix-huit cardinaux et d'autres qui tous voulaient faire élection nouvelle et qu'au pape fût fait procès. Deux fois l'artillerie fut prête, comme m'ont conté les plus grands, mais toujours le roy par sa bonté y résista. » Voir Hurtaud, *Lettres de Savonarole aux princes chrétiens pour la réunion d'un concile*, dans *Revue thomiste*, 1899, p. 631-674, en particulier p. 658 et 667.

Savonarole était d'autant plus porté à insister sur la tare simoniaque d'Alexandre VI, qu'une de ses prophéties avait précisément consisté à dire qu'il viendrait un pape simoniaque. Mais sur ce double point si important de la simonie d'Alexandre et de la prophétie *réalisée* de Savonarole le mieux est de laisser paraître le texte bourré de références de Pastor, *op. cit.*, p. 367-370, auteur pourtant peu suspect de sympathie en faveur de Savonarole : « Ascanio Sforza se rendant compte qu'il devait renoncer à l'espoir de devenir pape se montra disposé à écouter les offres séduisantes de Borgia. Celui-ci lui promit, outre sa charge de vice-chancelier et son propre palais, le château de Nepi, l'évêché d'Erlau avec son revenu de 10 000 ducats et d'autres bénéfices encore. Une fois entré dans cette voie, il prit l'engagement de donner au cardinal Orsini les importantes places fortes de Monticelli et de Soriano, la légation de la Marche et l'évêché de Carthagène; au cardinal Colonna, l'abbaye de Subiaco avec tous les châteaux environnants; à Savelli, Civita Castellana et l'évêché de Majorque; à Pallavicini, l'évêché de Pampelune; à Jean-Michiel, l'évêché suburbicaire de Porto; aux cardinaux Sclafenati, Sanseverino, Riario et Dominique de La Rovere, de riches abbayes et des bénéfices de grand rapport. C'était de la simonie pure, mais le résultat de cette intrigue était d'assurer avec les voix de Borgia et celles des cardinaux Ardinico della Porta et Conti, entièrement aux ordres de Sforza, un ensemble de quatorze voix. Il ne s'en fallait plus que d'une voix pour atteindre la majorité des deux tiers. Elle fut difficile à obtenir... (L'un) ne voulait à aucun prix entendre parler de l'élection de Borgia, (un autre) refusait également de se prêter à ce scandaleux marchandage. Restait le vieux Gherardo : âgé de quatre-vingt quinze ans, il ne jouissait plus de toutes ses facultés; il se laissa circonvenir par son entourage et sa voix fit pencher la balance en faveur de Borgia... qui fut proclamé pape... Cet événement produisit une déception générale : il était le résultat d'intrigues où la simonie la plus impudente avait joué le principal rôle. « Ainsi, dit l'annaliste de l'Église, par « un décret mystérieux de la Providence, se trouvait « investi de la dignité suprême un homme qu'autrefois « l'Église n'eût pas même admis dans les rangs infé- « rieurs du clergé à cause du dérèglement de ses mœurs. » Alors s'ouvrit pour l'Église romaine une ère d'ignominie et de scandales. »

« Savonarole l'avait pressenti; et ses prédictions se réalisaient : le glaive de la colère divine s'était tourné vers la terre; le châtiment commençait. » Il est intéressant que Pastor reconnaisse franchement que la prophétie de Savonarole s'était réalisée. Savonarole, qui avait prévu les huit années de sa prédication, a prévu aussi l'occupation du siège romain par un simoniaque. Il y avait dans ce succès de quoi l'enhardir pour son opportune action réformatrice.

Ce qu'Alexandre VI pouvait redouter le plus, ce qui devait paraître à Savanarole le plus efficace, c'était la réunion d'un concile général pour juger l'indigne et casser son élection vicieuse. Savonarole était à ce moment-là à la tête de la république florentine. Il était l'allié du roi de France Charles VIII. Ce dernier songeait effectivement à réunir un concile. Le 7 janvier 1497, le roi avait demandé à la puissante université de Paris un avis motivé sur cette question du concile. Fallait-il réunir un concile général ou au moins un concile français? Les douze députés de l'Université firent un rapport qui concluait que, d'après le concile de Constance, on devait réunir un concile général tous les dix ans, surtout lorsque se faisait sentir un plus grand besoin de réforme. Les douze députés universitaires précisaient que le concile pouvait et devait se réunir en dehors du pape si le pape y faisait opposition. Le roi, allié de Savonarole, avait d'autant plus envie de réunir le concile que les affaires de la réforme de l'Église l'intéressaient vivement. Voir Hefele-Leclerc, *Histoire des conciles*, t. VIII *a*, 180-181.

En présence de cette attitude du roi de France, Savonarole agit vivement et profita de l'occasion favorable. Il adressa à l'empereur, aux rois de France, d'Angleterre, d'Espagne et de Hongrie des lettres en faveur de la réunion du concile œcuménique. On a dit (Perrens, *Jérôme Savanarole*, p. 235) que, dans ces lettres, « Savonarole s'attache à développer cette maxime de Jean Hus que le pape n'est pas le successeur véritable du chef des apôtres si ses mœurs ne sont pas semblables à celles de Pierre. » En vérité, les textes indubitablement authentiques des lettres ne se placent pas exactement sur ce terrain et sont extrêmement précis et virulents. Voici le passage essentiel de la lettre adressée à l'empereur : « Toutes les abominations, toutes les scélératesses se répandent sans pudeur par toute la terre et vous gardez le silence et vous vénérez la pestilence assise sur la chaire de Pierre. Voilà pourquoi le Seigneur, irrité de cette intolérable corruption, depuis quelque temps déjà a permis que l'Église fût sans pasteur. Car je vous atteste au nom de Dieu, *in verbo Domini*, que cet Alexandre VI n'est point pape et d'aucune façon ne peut l'être. Car, outre le crime exécrable de simonie, par lequel il a dérobé la tiare par un marché sacrilège et par lequel chaque jour il met aux enchères et confère aux plus offrants les bénéfices ecclésiastiques, outre ses autres vices connus de tous, que je passerai sous silence, voici ce que je déclare en premier lieu, *hoc primum assero*, ce que j'affirme en toute certitude : cet homme n'est pas chrétien, il ne croit même plus qu'il y ait un Dieu, il passe les dernières limites de l'infidélité et de l'impiété. Il est d'autres forfaits secrets, en exécration au monde

entier que je vous révélerai en temps et lieu convenables; ainsi Dieu l'a ordonné. C'est pourquoi, de la part du Dieu tout-puissant, duquel vous avez reçu la dignité impériale, sérénissime César, je vous avertis et vous adjure, parmi tous les autres défenseurs de la République chrétienne, de laisser de côté toute ambition et rivalité terrestres pour apporter tous vos soins à la réunion, dans un lieu convenable et libre, d'un concile solennel, qui puisse sans retard venir au secours des âmes en péril et de la nacelle de Pierre en perdition. Autrement vous n'éviterez point une faute très grave et vous n'échapperez pas à la colère de Dieu. J'écris pareillement, et par ordre de Dieu, au Roi très chrétien de France, aux rois sacrés d'Espagne, d'Angleterre et de Hongrie, pour que tous ensemble travaillent avec entente et concorde pour le salut commun. »

On voit qu'emporté par son exaltation toujours grandissante, Savonarole ne se contentait plus de déclarer le pape douteux à cause d'une élection simoniaque. Il le déclarait nul à cause d'athéisme. C'était faire là un procès de tendance bien dangereux et peut-être bien injuste. Le pire arriva : une des lettres fut interceptée. Il n'est pas douteux qu'en présence de ce péril de déposition que lui faisait courir Savonarole, Alexandre VI ne se soit décidé à sévir contre lui avec la dernière vigueur, après avoir été longtemps disposé à montrer de l'indulgence.

Mais encore une fois, l'extrême violence de Savonarole contre Alexandre VI n'était pas une exception. Ce procédé entrait dans les mœurs du temps. En 1501, un pamphlet anonyme adressé à un baron romain exilé auprès de l'empereur, trois ans après la mort de Savonarole dira d'Alexandre VI : « Tu es dans une profonde erreur, cher ami, si tu te figures qu'il existe un moyen de faire la paix avec ce monstre... Il te faut découvrir la plaie spéciale de Rome au véritable médecin. Expose à l'empereur et aux autres princes tout le mal que cette bête maudite a fait à la chrétienté, raconte les abominables crimes qui se commettent au mépris de Dieu... Décris à la diète ces crimes, ces furieuses débauches. C'est bien gratuitement que la chrétienté s'en prend au Turc... car ce nouveau Mahomet laisse l'ancien bien loin en arrière avec ses crimes honteux, et il a achevé de ruiner ce qui restait encore de religion et de foi. Le temps de l'Antéchrist est venu déjà, car on ne peut pas imaginer qu'il surgisse jamais un pire ennemi de Dieu, du Christ et de la religion... Borgia est le réceptacle de tous les vices le plus profond qui se puisse imaginer. Il a faussé toutes les notions du droit divin et humain. Puissent les princes venir au secours de l'Église chancelante et conduire au port la barque de saint Pierre secouée sur les flots déchaînés! Puissent-ils rendre à la ville de Rome la justice et la tranquillité! Puissent-ils balayer cet homme de perdition né pour la ruine de cette ville. » Pastor, *op. cit.*, t. VI, p. 106-107.

III. Prophétisme ou pseudo-prophétisme. — A partir de 1491, Savonarole ne put plus résister à l'esprit prophétique qui l'animait. « Je me souviens, dit-il, que pénétrant au Dôme en l'an 1491 et mon sermon déjà composé sur des visions, j'envisageais la possibilité de les supprimer et de m'abstenir entièrement de ce sujet à l'avenir. Dieu m'est témoin que je priai la journée et la nuit entières jusqu'à l'aube, et que toute autre voie, toute autre doctrine me furent refusées. Vers l'aube, las et déprimé par la longue veille, j'entendis, alors que je priais, une voix qui disait : « Insensé, ne vois-tu pas que Dieu te commande « de suivre la même route? » Et ce jour là, je prêchai un sermon terrible. » Une autre fois, en chaire, il s'écrie : « Je ne voulais pas parler en votre nom, ô Seigneur, mais vous avez été plus fort que moi; vous m'avez dominé; votre Verbe est devenu semblable à une flamme brûlant la moelle de mes os; et pour cette raison je suis devenu un objet de dérision et d'opprobre parmi les hommes. Mais j'invoque le Seigneur nuit et jour et je vous le dis : les temps nouveaux sont proches. » Qu'il lui faille prêcher et prophétiser jusqu'en matière politique, cela ne fait pas reculer le hardi dominicain. Il s'appuie sur l'exemple des gloires de son ordre : saint Dominique, saint Pierre martyr, sainte Catherine de Sienne qui n'ont pas négligé de se mêler ardemment aux affaires de ce monde. Tel est du moins l'avis de Savonarole.

Parmi les prédictions de ce dernier, il est très remarquable que certaines se sont parfaitement vérifiées. L'historien Schnitzer a insisté sur ce point capital autant qu'il le fallait. En 1491, l'apôtre florentin annonça sans se tromper la mort de Laurent de Médicis et celle d'Innocent VIII. Il annonça des événements humainement imprévisibles comme la séparation de deux congrégations dominicaines : la lombarde et la toscane. Plusieurs autres prophéties sur Charles VIII ou sur les Médicis se sont réalisées comme il l'avait prédit. Savonarole qui avait assigné huit années au terme de sa prédication, et cela sans se tromper, a aussi indiqué quel serait son genre de mort, non dans son lit, mais sur un bûcher et au milieu de la place de la Seigneurie. Il a dit qu'on lui passerait la corde au cou et que ses cendres seraient jetées dans l'Arno. Si les circonstances de la réforme de l'Église qu'il a annoncée comme devant suivre une ère de calamités n'ont pas été conformes, dans le détail, à ses paroles, *grosso modo* il n'en a pas moins prévu, en fait, et la réforme luthérienne et la contre-réforme décisive du catholicisme à l'époque du concile de Trente. Tout cela n'est aucunement négligeable.

Pourtant on ne saurait faire de Savonarole un prophète pleinement inspiré de manière surnaturelle. Il peut en effet se produire qu'un homme soit vertueux parfois jusqu'à l'héroïsme, qu'il soit animé des meilleures intentions, qu'il s'estime, de bonne foi, inspiré du Saint-Esprit... et que l'on constate ensuite que certaines au moins de ses prophéties ne se sont point réalisées. Tel semble bien être le cas de Jérôme Savonarole. Or, en matière de prophéties, Savonarole ne connaissait pas les demi-mesures. Devant ce qu'il considérait comme les crimes de la papauté il s'imaginait, à la lettre, qu'il était le nouvel Amos, chargé de corriger le grand prêtre.

Plusieurs de ses prophéties se sont avérées fausses. Il prédisait à la république de Florence qu'elle s'agrandirait de toute l'Italie. Or, trente-deux ans après sa mort, la république florentine disparaissait. Il annonça à maintes reprises que les Turcs et les infidèles avant dix ans se convertiraient à la religion chrétienne... Surtout, contre la Rome papale il se répandit en menaces, en annonces apocalyptiques qui heureusement ne se réalisèrent point : « O Italie! criait-il en chaire, ô Rome! je vous mettrai entre les mains de gens qui vous bouleverseront jusque dans vos fondements. Je sèmerai parmi vous la peste, une peste si terrible que peu de monde y résistera. Je conduirai en Italie et à Rome des hommes aux passions brutales. L'herbe croîtra dans les rues, les routes seront comme les bois et les forêts... Italie! Combien de fois ces malheurs t'ont-ils été prédits. Je t'ai exhortée de la part de Dieu à faire pénitence. Rome, je t'ai dit de faire pénitence. Milan, je t'ai dit de faire pénitence. Je l'ai dit à tous les sages du monde : il n'y a pas d'autre remède que la pénitence. Mais vous ne voulez pas croire, vous ne voulez pas prêter l'oreille... C'est pourquoi Dieu dit : « Je déteste votre orgueil et je hais vos « demeures. Elles seront brûlées et rasées; vous irez à la « maison du diable. » Italie, tu ne veux pas croire. Bah! dis-tu, Amos parlait ainsi pour son temps et non pas

pour le nôtre! Et moi je vous répète que les paroles d'Amos s'accompliront de nos jours. »

IV. Influence dans l'ordre des frères prêcheurs. — Les confrères dominicains de Savonarole, enchantés de ses premiers succès apostoliques, l'avaient placé à la tête du couvent célèbre de Saint-Marc et des diverses maisons religieuses qui en dépendaient. Savonarole se trouva non seulement engagé dans les tracas d'une administration et dans des luttes avec d'autres congrégations dominicaines, mais dans toute une entreprise de réforme monastique qu'il prit singulièrement à cœur. Il s'engagea dans cette affaire avec le zèle, la fougue et le manque de mesure que l'on peut deviner. Il s'attacha surtout à la formation des jeunes religieux. Il y mettait beaucoup de gaîté, mais il était austère et d'une manière quelque peu étriquée. Il développait surtout chez les novices le goût et la pratique des études scripturaires. La piété qu'il prônait était exempte de toute complication mystique, sans mièvrerie, mais trop rigide. Il avait réussi à faire entrer au couvent de Saint-Marc tout ce qui comptait dans la jeunesse intelligente de Florence. On dit que Pic de La Mirandole faillit prendre l'habit de Saint-Dominique.

Le froc blanc des frères de Savonarole, à force de pauvreté, était devenu une courte et étroite tunique ne dépassant pas les genoux. La nourriture était insuffisante. Savonarole institua un tel communisme que tous les biens de la communauté ayant été abandonnés, les religieux gagnaient par leur travail leur maigre pitance. Les quelques privilégiés de la prédication, exempts de cette tâche servile, avaient toutes les facilités requises pour leur ministère.

A se mêler de tant de difficultés de la vie religieuse, Savonarole s'attira beaucoup de haines. Comme il advint dans le cas de Luther, et quoiqu'il ait eu des ennemis de bonne foi, l'aspect « querelle de moines », quoi qu'on en ait dit, est bel et bien un aspect réel du cas de Savonarole. D'aucuns franciscains travaillaient à le perdre. Quant au frate Mariano de Germazzano dont sa gloire avait éclipsé le renom de premier prédicateur de Florence, il alla même à Rome prêcher devant les cardinaux contre les crimes de Savonarole. Son sermon fut d'une violence inconcevable. Il le traita de « juif, gredin, coquin, filou ». Il déclara : « Il porte une robe courte et prêche la pauvreté, mais ses poches sont doublées d'argent : croyez-moi je sais ce que je dis. Il faut un moine pour comprendre un moine; nous avons plus de pelures qu'un oignon; si vous voulez vous renseigner sur l'un de nous, adressez-vous à un autre. »

V. Doctrines et œuvres. — Les divers écrits ou publications de Savonarole s'inspirent d'une piété, vive jusqu'au lyrisme et parfois jusqu'à l'exaltation. L'auteur est secondé dans ses divers écrits par un talent d'exposition remarquable. Mais il ne faut lui demander aucune révélation nouvelle concernant les voies mystiques. Il suit assez là-dessus saint Bonaventure. Il ne faut pas lui demander non plus une dialectique puissante, susceptible de renouveler les positions des philosophes. Sa doctrine philosophique est le thomisme qu'il a exposé de la manière la plus littérale, avec le dessein évident de n'en retenir que l'essentiel, la moelle. Il n'a pas du tout la mentalité d'un commentateur verbeux. Ainsi son *Triomphe de la Croix* constitue une apologétique dont on a remarqué l'apparentement avec la *Somme contre les gentils* de saint Thomas. Mais combien l'appareil dialectique se trouve simplifié par Savonarole. Le réformateur florentin n'admirait point les verbiages profanes des humanistes.

Il est curieux de relever avec Ch. Jourdain, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 243, que Savonarole était soupçonné par ses contemporains de réduire le libre arbitre de l'homme afin de faire de Dieu « la cause et le principe absolu de notre mérite ». Cette théorie de la justification, assez semblable à d'autres qu'on voit apparaître un peu partout à cette époque, prépare peut-être, sinon Luther, du moins Lefèvre d'Étaples. Il y a lieu de remarquer en particulier que Colet, le pré-réformateur anglais, ne sera pas sans attaches avec les milieux florentins où brillaient Savonarole et Pic de La Mirandole.

Charles Jourdain trouve que la doctrine politique de Savonarole paraît moins favorable à la papauté que celle de son maître saint Thomas. D'autre part, craignant de voir les tyrans régner à Florence, le dominicain réformateur tourne le peuple florentin vers la démocratie. *Op. cit.*, p. 257.

Quétif et Échard, dans les *Scriptores sacri ordinis prædicat.*, ont dressé une liste d'environ quatre-vingt-dix ouvrages de Savonarole dont quelques-uns sont de simples épîtres, mais dont d'autres forment de gros volumes. Certains ont eu en leur temps, et même depuis, la plus large diffusion et ont été l'objet de rééditions multiples. Citons, en dehors des recueils de sermons et du *Triomphe de la Croix* dont nous avons parlé, des lettres assez nombreuses, des opuscules de piété, tout un précis de philosophie, *Compendium totius philosophiæ*, calqué sur saint Thomas, un *Tractatus de simplicitate vitæ christianæ* où l'on comprend pourquoi l'auteur est ennemi d'une piété trop fleurie, un *Dialogus spiritus et animæ* et un *Dialogus alter spiritus et sensus*, un *Tractatus de vitæ spiritualis perfectione* inspiré de saint Bonaventure, un *Tractatus de mysterio Crucis*, un opuscule *De beneficiis Christi*, une *Expositio orationis Dominicæ;* des écrits en langue florentine : *Esposizione sopra la orazione della vergine gloriosa Ave Maria; — Trattato dell' humilità; — Trattato dell' amore di Giesu Christo; — Trattato dell' orazione; — Altro trattato dell' orazione; — Dieci regole convenienti da orare nel tempo della tribolazione; — Regole del ben vivere; — Regole del viver cristianamente; — Operetta... sopra i dieci commandamenti; — Trattato de misteri della messa; — Della perfezione del stato religioso...; — Sette regole utilissime a tutti religioni; — Regole... di viver nella religione; — Della perfezione e delle tentazioni*, etc... Savonarole a composé des *Expositiones* sur divers psaumes, un *Compendium logicæ libri decem*, un *Liber de disciplinis sive de divisione, ordine et utilitate omnium scientiarum...*, un *Eruditorum confessorum*, un *Recollectorium rudimentorum theologiæ;* un ouvrage *Del reggimento e governo di Firenze*, un écrit *Contro all' astrologia divinatrice*, une *Apologia de' Frati della Congregatione di San Marco*, etc., etc.

VI. Jugements sur Savonarole. — On a maintes fois cité les noms de saints personnages qui ont cru à la sainteté de Savonarole et presque à sa mission. L'énumération la plus complète s'en trouve dans l'ouvrage du P. Emm.-Ceslas Bayonne, *Étude sur Savonarole*, Paris, 1879, in-16, 424 pages. Cet ouvrage qu'on a beaucoup dénigré n'est sans doute pas si sot que certains l'ont cru, puisque l'ouvrage récent le mieux informé sur Savonarole est également favorable au réformateur florentin. C'est l'ouvrage de J. Schnitzer, *Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance*, Munich, 1924, 2 vol. in-4°. L'auteur a été mêlé aux affaires du modernisme. On devra se méfier de ses jugements de valeur dès qu'il est question de la papauté.

A l'opposé, un historien très réputé, L. Pastor, a décrit en termes assez sombres le débat de Savonarole et d'Alexandre VI. Les historiens récents insistent sur le caractère de faux prophète qui caractériserait Savonarole. Il y a certainement là une part de vérité. Voir en particulier Ralph Roeder, *Savonarole*, trad. franç. par B. Prenez, Paris, 1933, in-8°, 251 p., biographie

psychologique où la sympathie requise n'exclut pas des jugements sévères sur l'imprudence du personnage et l'inutilité finale de sa tentative apostolique.

Savonarole a suscité des études historiques fort intéressantes, puisque l'étude française de Perrens (1853) et l'étude italienne de Villari (1859) ne sont pas complètement vieillies. Il mérite cependant encore des travaux de mises au point. Pour y parvenir, il ne faudra pas oublier que Savonarole a vécu comme à égale distance de Vincent Ferrier et de Jean Huss, d'une part, et de l'autre, de Lefèvre d'Étaples et de Luther. Il a manifesté à la fois des traits de sainteté héroïque et contre le Saint-Siège un orgueil arrogant. Il a été faux prophète et pourtant il ne se trompa point en des prophéties importantes. Il a eu plus d'intelligence, surtout plus d'intelligence chrétienne que ses contemporains, puisqu'il a prévu que l'Église tombée fort bas, étant divine, remonterait fort haut.

Sans doute, sa désobéissance a été gravement présomptueuse. Mais l'article du P. Hurtaud que nous avons cité montre assez ses circonstances atténuantes. Et il n'était pas inutile qu'une grande conscience chrétienne réclamât un concile réformateur, comme un premier désir du saint concile de Trente.

Il est impossible de rédiger une bibliographie tant soit peu complète de Savonarole. Les indications que l'on trouvera ici donneront seulement une première orientation.

I. Œuvres de Savonarole. — Il n'y a pas d'*Œuvres complètes* de Savonarole, et il n'est pas facile de dresser la liste exacte de ses productions littéraires. L'*Ente nazionale di cultura* de Florence a pris récemment l'initiative d'une nouvelle édition de tous les sermons; 3 vol. ont actuellement paru. Pour se renseigner sur les éditions anciennes recourir au catalogue de la *Bibliotheca Savonaroliana*, Florence, 1898. Ce qu'il y a de plus accessible en ce moment ce sont des recueils de morceaux choisis.

1° *Sermons et lettres.* — Anonyme, *Sermoni e prediche di Frà G. Savonarola*, Prato, 1846; P. Villari et E. Casanova, *Scelta di prediche e scritti di Frà G. Savonarola, con nuovi documenti intorno alla sua vita*, Florence, 1898; M. Ferrara, *Prediche e scritti di F. G. S.*, Milan, 1930, avec une bibliographie considérable; H. Schotmüller, *Predigten ausgewählt und übersetzt*, Berlin, 1901; R. Ridolfi, *Scelta di Lettere*, Florence, 1932; J. Schnitzer, *H. Savonarola. Auswahl aus seinen Schriften und Predigten*, Iéna, 1928.

2° *Traités théologiques et spirituels.* — Édition nouvelle du *Trionfo della Croce*, par F. Ferreti, Sienne, 1899; du *Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*, par A. De Rians, Florence, 1847; le R. P. Emm.-Ceslas Bayonne, O. P., a donné en trois volumes de la *Bibliothèque dominicaine* la traduction française des *Œuvres spirituelles choisies de J. Savonarole*, Paris, 1875-1880.

3° *Poésies.* — Édition A. De Rians, Florence, 1847; édition C. Capponi, Florence, 1862, rééd. en 1911.

II. Vie. — Il y a deux vies de Savonarole écrites par deux contemporains, fervents admirateurs : Jean-François Pic de La Mirandole, *Vita R. P. Fr. Hier. Savonarolæ*, publiée par Quétif, Paris, 1674, 3 vol., et P. Burlamacchi († 1519), *Vita del P. Fr. Girol. Savonarola*, publiée seulement par Mansi en appendice à l'édition des *Miscellanea* de Baluze, et séparément à Lucques, 1761. — Les renseignements fournis par ces biographes doivent être corrigés ou complétés par des documents plus récemment publiés : Al. Gherardi, *Nuovi documenti e studi intorno a G. Savonarola*, Florence, 1876; 2e éd., Florence, 1887; surtout J. Schnitzer, 4 volumes de *Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarola*, 1902, 1904, 1904, 1910.

Parmi les biographies modernes et contemporaines, il faut au moins signaler : A.-G. Rudelbach, *H. Savonarole und seine Zeit*, Hambourg, 1835; E.-T. Perrens, *Jérôme Savonarole*, Paris, 1853 (trad. allemande par F. Schröder); P. Villari, *Storia di G. Savonarola e de' suoi tempi*, Florence, 1859-1861, 2 vol.; 2e éd., 1887-1888; 3e éd., 1910; 4e éd., 1926, trad. française, par G. Gruyer, Paris, 1874; trad. allemande par M. Berduschek, Leipzig, 1868; mais surtout J. Schnitzer, *H. Savonarola, ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance*, Munich, 1924, 2 vol. (une seule pagination), au t. II, p. 827-992 une histoire très complète de la littérature relative à Savonarole. A côté des biographies proprement dites, il faut faire état des histoires générales de l'Italie et de la papauté. Citons seulement L. Ranke, *Savonarola und die florentinische Republik*, dans *Historisch-biographische Studien*, Leipzig, 1877, p. 81-357; L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, 3e éd., t. III, 1925, p. 379-418; attaqué pour sa sévérité, voire son injustice à l'endroit de Savonarole (cf. P. Luotto, *Il vero Savonarola e il Savonarola di Pastor*, Florence, 1897), Pastor répliqua par une brochure: *Zur Beurtheilung Savonarolas*, Fribourg-en-B., 1898.

On trouvera un excellent état des travaux en cours sur Savonarole dans l'article pondéré et sûr du P. Taurisano dans le *Dizionario enciclopedico*, publié par l'Unione tipografica editrice torinese (U. T. E. T.), Turin, 1937; voir aussi R. Palmarocchi, dans l'*Enciclopedia italiana*, t. xxx, 1936.

M.-M. Gorce.

1. SAVONE (Laurent-Guillaume de), frère mineur conventuel italien du xve siècle, appelé aussi *de Traversagnis* par L. Wadding, *Annales minorum*, 3e éd., t. xiv, an. 1479, n. xv; *Scriptores ord. min.*, 3e éd., p. 158; P. Ridolfi de Tossignano, *Historia seraphicæ religionis*, l. III, Venise, 1586, p. 328 vo, et *Traversari*, par N. Papini. — Né à Savone, vers 1414, il étudia pendant cinq ans à Padoue et à Bologne, sous la direction de François de Savone, du même ordre, qui, en 1471 devint pape sous le nom de Sixte IV. Ses études terminées, Laurent-Guillaume de Savone enseigna la théologie à Paris et à Oxford, comme en témoigne pour cette dernière ville une *epistola nuncupatoria*, écrite en avril 1485, à Londres, et adressée à Guillaume Waynflete, qui se lit en tête de son ouvrage *Triumphus amoris Domini nostri Jesu Christi*, et dans laquelle il loue la fondation de Magdalen College, dont il décrit le site, la construction, la bibliothèque, etc. En 1478 il résida à Cambridge où il composa la *Rhetorica*. En 1485 il était à Londres, comme nous l'avons dit. Plus tard il retourna à Savone, où il mourut en 1495.

Laurent-Guillaume est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont un des principaux est *Rhetorica nova ex dictis testimoniisque sacratissimarum Scripturarum doctorumque probatissimorum compilata et confirmata*, ou *Margarita eloquentiæ castigatæ ad eloquendum divina accomodata*, Saint-Albans, dans le comté de Hertford, en Angleterre, 1480. Voir L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. II, 2e part., Berlin, 1925, n. 14 327, p. 278-279, où il est dit aussi que cet ouvrage fut *compilatum in alma universitate Cantabrigiæ anno Domini 1478, die 26 julii*; W.-D. Macray, *Annals of the Bodleian library*, 2e éd., Oxford, 1881, p. 376, donne 1489 comme année d'édition.

Laurent-Guillaume composa encore : *Dialogus de vita æterna et vera felicitate in tres libros divisus; De bono conjugali sive matrimoniali; De pudicitia beatæ Virginis; Triumphi quinque Jesu Christi Redemptoris, scilicet sapientiæ, fortitudinis, justitiæ, clementiæ, amoris*, dont le dernier : *Triumphus amoris Domini nostri Jesu Christi* semble avoir été composé au couvent de Saint-François des conventuels à Londres, en avril 1485, et qui est conservé dans le ms. *450* de Lambeth Palace à Londres; *In libros septem dialogorum, seu directorium vitæ humanæ, seu directorium mentis in Deum*, qui débute *Quum plures nationes*, fut écrit à Savone, en 1492, et est contenu dans le ms. *CL. X. 246*, de la bibliothèque de Saint-Marc, à Venise, selon A.-G. Little, *op. cit.*, p. 266; *Arenga de epistolis faciendis*, commençant : *Conquestus mecum es*, et conservé dans le ms. *lat. 5283* de la bibliothèque d'État à Munich. Selon L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3e éd., p. 158, et J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. II, p. 167, un certain nombre d'ouvrages inédits de Laurent-Guillaume auraient été conservés à cette époque dans la bibliothèque des conventuels à Savone.

L. Wadding, *Annales minorum*, 3e éd., t. xiv, an. 1479, n. xv, Quaracchi, 1933, p. 267; *Scriptores ord. min.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 158; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd.,

t. II, Rome, 1921, p. 167; P. Ridolfi de Tossignano, *Historia seraphicæ religionis*, l. III, Venise, 1586, p. 328 v°; N. Papini, O. M. Conv., *Lectores publici ord. fr. min. conventualium a sæc. XIII ad sæc. XIX*, dans *Miscell. franc.*, t. XXXI, 1931, p. 171 et 173; H. Wharton, *Anglia sacra*, t. I, Londres, 1691, p. 326; A.-G. Little, *The grey friars in Oxford*, dans *Oxford histor. Society*, l. XX, Oxford, 1892, p. 265-266.

A. Teetaert.

2. SAVONE (**Octavien de**) (Diano), frère mineur capucin italien (XIXe siècle). — Natif de Savone, il avait acquis, avant d'entrer dans l'ordre, le grade de docteur en médecine. Il appartint à la province de Gênes, où il exerça la charge de lecteur en philosophie et en éloquence. Il mourut le 27 octobre 1877. Il a laissé un certain nombre d'ouvrages : *Trattato completo di antropologia*, destiné particulièrement aux médecins, aux philosophes et au clergé tant séculier que régulier, en trois vol. in-4°, inédit, conservé dans les archives provinciales des capucins à Gênes; *Lezioni di sacra eloquenza*, dédiées au général Venance de Turin, Gênes, 1851-1852, en trois vol. in-8°, 324, 491 et 508 p., ouvrage fort apprécié, comme en témoignent les multiples éditions, qui se succédèrent à brefs intervalles : Gênes, 1854 (2e éd.); Milan, 1857 (3e éd.); Savone, 1875 (4e éd.); *Delle memorie particolari e specialmente degli uomini illustri della città di Savona di Giovanni Verzellino, curate e documentate dal can. arcipr. Andrea Astengo*, Savone, 1885-1891.

Fr.-Z. Molfino, O. M. Cap., *I cappuccini Genovesi*, t. I, *Note biografiche*, Gênes, 1912, p. 66-68 et 304.

A. Teetaert.

1. SAXE (**Conrad de**), frère mineur allemand du XIIIe siècle, appelé *Conradinus, Chunradus, Saxo, Holthniker, Hotlnighkerus, Holzingarius, Holzingarius, de Brunopoli, de Brunswick*, etc. — Des indications fournies par les manuscrits, qui contiennent les œuvres de ce franciscain, les éditeurs du *Speculum B. Mariæ virginis* du fr. Conrad, dans *Bibliotheca franc. ascet. Medii Ævi*, t. II, Quaracchi, 1904, p. VIII-X, sont parvenus à préciser que le fr. Conrad est originaire de Brunswig, dans l'ancienne Saxe inférieure, qu'il s'appelait de son nom de famille Holzinger et qu'il appartenait à la province saxonne des frères mineurs. N. Glassberger, dans sa *Chronica* (*Analecta franc.*, t. II, 1887), nous apprend qu'il était lecteur au couvent de Hildesheim, quand, au chapitre général de Lyon du 13 juillet 1245 (il faut lire en réalité 1247), le fr. Gottfridus se démit comme provincial de Saxe et que le fr. Conrad fut institué à sa place comme vicaire provincial. Devenu provincial, il exerça ses fonctions jusqu'en 1262, où il se démit. Conrad fut réélu provincial en 1272, et mourut en se rendant à Assise, pour y assister au chapitre général (Bologne, 30 mai 1279). N. Glassberger, *ibid.*, p. 69-70, 76, 83 et 93.

D'après P. Ridolfi de Tossignano, *Historia seraphicæ religionis*, l. III, Venise, 1586, p. 312 r°, et L. Wadding, *Scriptores*, 3e éd., Rome, 1906, p. 65, le fr. Conrad serait l'auteur d'un *Commentarius in Sententias;* d'un traité *Super orationem dominicam et de salutatione angelica*, de *Sermones de tempore, de sanctis et pro quadragesima*, de commentaires sur plusieurs livres saints. Les éditeurs du *Speculum B. Mariæ virginis* cité, p. XII-XIV, énumèrent les ouvrages, dont ils ont trouvé des manuscrits dans les bibliothèques : parmi eux le principal est sans conteste le *Speculum beatæ Mariæ virginis* ou *Expositio salutationis angelicæ*, qui fut attribué à tort, pendant plusieurs siècles, à saint Bonaventure et publié dans les différentes éditions des œuvres du saint. Voir J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, p. 214, et *Speculum*, éd. cit., p. XXVIII. Il n'est plus repris dans l'édition de Quaracchi. Voir *Opera omnia S. Bonaventuræ*, t. X, *Dissertatio de scriptis seraphici doctoris*, Quaracchi, 1902, p. 24. La principale raison alléguée pour restituer l'opuscule à Conrad c'est que dans des sermons qui sont authentiquement de lui il y a des renvois au *Speculum* et inversement.

Il existe de cet opuscule de nombreux mss et un certain nombre d'éditions. Voir éd. citée, p. XVIII-XXVIII. Des traductions allemandes en furent publiées à Bâle, en 1506, et à Mayence, en 1865, cette dernière sous le titre : *Das Ave Maria für fromme Marienverehrer. Nach dem Marienspiegel des h. Bonaventura frei bearbeitet.* Il en existe une traduction française, imprimée à Paris, en 1854; une traduction italienne, à Venise, en 1877. Une version anglaise en a été faite récemment et publiée sous le titre : *Speculum beatæ Mariæ virginis*, à New-York, en 1932.

Le *Speculum B. Mariæ virginis* constitue un exposé de la salutation angélique en dix-huit lectures, qui fournissent un traité complet de toutes les questions théologiques se rapportant à la vierge Marie. Il relate les opinions communément reçues à l'époque. Ainsi au sujet de l'immaculée conception : *Quia vero beata Virgo in peccato concepta fuit, sed sine peccato nata, in peccato orta non fuit; hoc est contra illos qui ipsam non solum sine peccato natam, sed etiam sine peccato conceptam dicunt* (lect. XI, éd. citée, p. 145). Au sujet des théories du fr. Conrad sur la corédemption, la médiation et la royauté de la Vierge, voir J. Bittremieux, *De mediatione universali B. V. Mariæ quoad gratias*, Bruges, 1926; H. Borzi, *Maria hominum coredemptrix*, Bruges, 1931; L. J. L. M. De Gruyter, *De beata Maria regina*, Bois-le-Duc, 1934; A. Teetaert, O. M. Cap., *Het koningschap van Maria in de Schriftuur en de Traditie*, extr. de *Maria-Koningin. Verslagboek der vijfde mariale dagen te Tongerloo van 26 tot 28 augustus 1935*, Tongerloo, 1935.

Conrad de Saxe est aussi l'auteur de plusieurs recueils de sermons : *Sermones de tempore*, commençant au 1er dimanche de l'avent : *Emitte manum tuam de alto etc. Ps., CXLIII. Ecce carissimi sicut naufragi in medio fluctuum periculosissimorum; Sermones de sanctis*, débutant avec la fête de l'apôtre saint André (30 novembre) : *Extendam palmas meas ad Dominum. Exod., IX. Hoc verbum Moysi beatus Andreas apostolus bene potuit dicere*, et terminant avec la fête de sainte Catherine (25 novembre); *Sermones de communi sanctorum*, dont le premier *De duodecim apostolis* commence *Duodecim fratres uno patre geniti sumus. Gen., XLII. Duodecim fratres sunt duodecim apostoli.* Pour les mss, voir *Opera omnia S. Bonaventuræ*, t. IX, Quaracchi, 1901, p. XIV, et *Speculum B. Mariæ virginis*, éd. citée, p. VIII, note 1, auxquels on ajoutera le ms. *259* de la bibliothèque publique de Bruges, qui contient les sermons de Conrad de Saxe et nullement ceux de saint Bonaventure; le ms. *286* de la même bibliothèque, qui contient des *Sermones* qui sont sans doute de Conrad de Saxe, de même que les deux derniers sur saint François et sainte Claire; les mss *450, 451* et *452* de la bibliothèque du monastère des chanoines réguliers de Saint-Augustin à Klosterneubourg, qui contiennent un grand nombre de sermons de Conrad de Saxe. Voir H. Pfeiffer-B. Černik, *Catalogus cod. mss qui in bibliotheca canon. reg. S. Augustini Claustroneoburgi asservantur*, t. II, Klosterneubourg, 1931, p. 221-321. Ces *Sermones* ont été édités, sous le nom de saint Bonaventure, à Paris en 1521, et à Brescia en 1596. Cf. *Opera omnia S. Bonaventuræ*, t. IX, p. XIII-XIV.

Conrad de Saxe composa encore un *Quadragesimale*, qui débute : *Tu autem, cum jejunas, unge caput tuum. Matth., VI. In hoc jejunii capite necessarium nobis est ut taliter jejunemus, quatenus Deo nostro sint placita, nobis autem fructuosa.* Cf. Sbaralea, *Supplementum*, t. I, p. 214. Il est contenu dans les mss *lat. 7789*, fol. 1-18 et *5187*, fol. 1-47 de la bibl. d'État à Mu-

nich. Il faut aussi attribuer à Conrad de Saxe des *Sermones ad religiosos et prælatos*, d'un ms. anonyme de Sienne du XIV[e] siècle, dans lequel sont contenus encore d'autres sermons du même franciscain, ainsi que son *Speculum B. M. V.* Ces *Sermones ad religiosos* débutent : *Omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis. I Cor., XIV, 40. Ad hoc carissimi vos Dominus ad ordinem vocavit*, et ils terminent : *Si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo, quoniam omne, quod in mundo est, aut est concupiscentia carnis*, etc. Ces sermons sont conservés dans les mss *lat. 2946*, fol. 212-219 et *16 439*, fol. 147 de la bibl. d'État à Munich; le ms. *190*, fol. 143 r° de la bibliothèque du monastère des bénédictins de Lambach; le ms. *156*, fol. 306-314 de la bibliothèque du monastère des Écossais à Vienne. Voir A. Hübl, *Catalogus cod. mss qui in bibliotheca monasterii B. M. V. ad Scotos Vindobonæ servantur*, Vienne, 1899, p. 173; A. Franz, *Drei deutsche Minoritenprediger aus dem XIII. und XIV. Jahrhundert*, Fribourg-en-Br., 1907, p. 21.

L'*Expositio orationis dominicæ Pater noster*, attribuée à Conrad de Saxe par L. Wadding et P. Ridolfi de Tossignano, mais omise par J.-H. Sbaralea et les éditeurs du *Speculum B. M. V.*, est mentionnée comme une œuvre du franciscain saxon par A. Linsenmayer, *Geschichte der Predigt in Deutschland*, Munich, 1886, p. 466. Quant à l'ouvrage intitulé : *Concordantiæ bibliorum*, qui fut imprimé sous le nom de Conrad de Alemania (L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. I, 2[e] part., Berlin, 1925, n. 5629 et 5630, p. 189), il devrait, selon Th. Accurti, être attribué à Conrad de Halberstadt, dominicain, et pas à Conrad de Saxe. Voir J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. I, p. 214.

Outre les ouvrages cités, voir L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3[e] éd., Rome, 1906, p. 65; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2[e] éd., t. I, Rome, 1908, p. 213-214; K. Rieder, *Freib. Diöz. Arch.*, 1909, p. 236, qui identifie Conrad de Saxe avec le fameux prédicateur de la Forêt-Noire; L. Lemmens, dans *Jahrbuch der sächs. Provinz*, 1907, p. 142-144; Id., dans *Beiträge z. Gesch. d. sächs. Franziskanerprovinz*, 1909, p. 3-4.

A. TEETAERT.

2. SAXE (Jean de), plus connu sous le nom de JEAN D'ERFURT, frère mineur allemand de la fin du XIII[e] et du début du XIV[e] siècle, appelé aussi *Saxo, Alemannus, lector Magdeburgensis*. Toutes ces dénominations désignent un seul et même personnage, comme l'a dûment prouvé F. Doelle, O. F. M., *Johannes von Erfurt, ein Summist aus dem Franziskanerorden um die Wende des XIII. Jahrhunderts*, dans *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, t. XXXI, 1910, p. 216-217. Pourtant quelques historiens et chronistes les rapportent à plusieurs personnages; ainsi Boniface de Ceva, O. F. M., *Firmamenta trium ordinum b. p. n. Francisci*, Paris, 1512, § 53 et 59, aux noms de Jean de Saxo et de Jean d'Erfurt de Saxe; Jean Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, dans J.-A. Fabricius, *Bibliotheca ecclesiastica*, Hambourg, 1718, qui, aux c. DCIX, DCXXVI, DCXXX, distingue trois personnages différents : Jean de Saxe, Jean de Saxo et Jean d'Erfurt; L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3[e] éd., Rome, 1906, p. 138 et 152, aux noms de *Jean d'Erfurt* et de *Jean de Saxo*.

Nous savons que Jean était Allemand d'origine et qu'il appartint à la province franciscaine de Saxe. En 1285, il fut lecteur au studium de Magdebourg, comme l'a prouvé F. Doelle, *art. cit.*, p. 222-223. Quoi qu'en ait dit ce même auteur, il est très improbable que le franciscain saxon ait été étudiant à Bologne en 1295 et n'ait été promu qu'en cette année comme *doctor utriusque juris*, si jamais il obtint ce grade. Voir B. Kurtscheid, *De studio juris canonici in ordine fr. minorum sæc. XIII*, dans *Antonianum*, t. II, 1927, p. 181-182; Chr. Reich, *Urkundenbuch der Kustodien Goldberg und Breslau*, dans *Monum. Germaniæ franc.*, t. II *a*, Dusseldorf, 1917, n. 94.

Du ms. *Arundel 209* du British Museum à Londres, qui contient le *Glossarium vocum quæ in Bibliis habentur* de Jean d'Erfurt, à la fin duquel on lit : *Ego Johannes minor Erfordie anno Domini M CCC 9 compilavi presentem libellum de utilioribus que Brito continere videbatur*, il résulte qu'en 1309 il était lecteur au studium d'Erfurt. D'après un *Liber mortuorum* du couvent franciscain de Mulhouse, Jean d'Erfurt aurait exercé la charge de lecteur à Erfurt pendant quarante et un ans. Voir Th. Noll, O. F. M., *Das Totenbuch der Mülhäuser Franziskaner*, dans *Franzisk. Studien*, t. XVII, 1930, p. 19. Jean aurait été lecteur au studium d'Erfurt jusqu'à sa mort et aurait été enterré dans le chœur du couvent de cette ville. Voir Ptolémée de Lucques, dans J.-G. Eccardus, *Corpus historicum Med. Ævi*, t. I, col. 1725; O. Bonmann, O. F. M., *Ein franziskanischer Literarkatalog des XV. Jahrhunderts*, dans *Franzisk. Studien*, t. XXIII, 1936, p. 129-130, note 16.

Des notices bibliographiques qui lui furent consacrées par les chroniqueurs Barthélemy de Pise, *De conformitate...*, dans *Analecta franc.*, t. IV, 1906, p. 340 et 341; P. Ridolfi de Tossignano, *Historia seraphicæ religionis*, Venise, 1586, p. 327 r° et 328 r°; Boniface de Ceva, *Firmamenta trium ordinum, loc. cit.;* Jean Trithème, *loc. cit.;* L. Wadding, *loc. cit.;* J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2[e] éd., t. II, Rome, 1921, p. 69-70, et surtout du catalogue d'écrivains franciscains, composé vers 1440-1445, conservé dans le ms. *I. 111* de la bibliothèque du couvent des mineurs de Wurtzbourg et édité par Bonmann, *op. cit.*, il résulte que Jean de Saxe ne fut pas seulement canoniste, mais aussi théologien.

Il est l'auteur d'un *Commentaire sur les Sentences* (liste des mss dans *Opera S. Bonaventuræ*, de Quaracchi, t. I, p. LXV, que d'autres chercheurs ont complétée. Voir B. Kurtscheid, dans *Franzisk. Studien*, t. I, 1914, p. 273, n. 1; L. Meier, dans *Antonianum*, t. V, 1930, p. 186).

Le l. I débute : *Primo quæritur utrum theologia sit scientia. Videtur quod non. Nulla scientia est de singularibus, quia, sicut dicitur in I Metaph., singularium est experientia*, et termine : *Quando optatur pœna ut pœna vel zelo vindictæ, non ut justitiæ declarativa i. e. non amore justitiæ;* le l. II commence : *Utrum sint plura principia sicut manichæi dicunt;* le l. III, après un prologue, identique à celui de saint Bonaventure : *Deus autem, qui dives*, etc., débute : *Quæritur utrum divina natura potuerit uniri cum humana natura;* le l. IV commence : *Deus, docuisti me a juventute mea*, et finit : *et sic continue rodit*, etc. Contre les éditeurs de saint Bonaventure, L. Meier, *art. cit.*, p. 187, tient que le commentaire de Jean d'Erfurt sur les Sentences ne constitue point un abrégé de celui du Docteur séraphique, mais un véritable commentaire indépendant rédigé en forme de questions. D'après lui ce commentaire aurait été rédigé peu après la mort de saint Bonaventure et avant Duns Scot, et Jean d'Erfurt y reste fidèle aux doctrines bonaventuriennes.

Jean d'Erfurt composa aussi une *Summa confessorum*, appelée aussi *Summa de casibus, Summa confessionum, Summa juris*, remarquable par sa simplicité et sa clarté. Elle débute : *Rogatus a fratribus quod eis formulam de confessionibus audiendis conderem, negare non prævalens* et termine : *Non satis est bene velle, sed oportet bene facere et ex bono fonte. Respondeo idem. Hæc de septem capitalibus vitiis et decalogo præceptorum divinorum scriptori etsi non lectori commemorasse sufficiant.* Jean d'Erfurt s'est efforcé de disposer toutes les matières rassemblées de telle façon que les lecteurs pussent trouver facilement ce qu'ils cher-

chaient. Cette somme comprend deux livres, qui sont divisés en parties, et celles-ci en titres et questions. Le l. I qui commence : *De confessoribus quatuor consideranda sunt... De primo notandum quod tantum absolvere potest ille qui habet claves*, et termine : *a quibus non liberamur per baptismum propter exercitium meriti et augmentum præmii, feci ut diligentius potui et cetera*, traite en huit parties du confesseur et de la confession et des sept péchés capitaux. Le l. II qui débute : *Hiis excursis ad considerationem præceptorum juris naturalis accedamus*, expose en huit parties les dix commandements de Dieu. La disposition de la matière dans la somme de Jean d'Erfurt diffère de celle que l'on rencontre dans d'autres œuvres du même genre, par exemple la *Summa de pœnitentia* de Raymond de Peñafort, la *Summa confessorum* de Jean de Fribourg, qui retient la division de saint Raymond, la *Summa confessorum* de Monaldus, O. F. M., dans laquelle les matières sont distribuées suivant l'ordre alphabétique. Bien que la *Summa* de Jean d'Erfurt soit avant tout un sommaire de théologie morale, elle contient cependant aussi de nombreuses questions, qui se rapportent au droit canonique. Les titres de tous les articles des deux livres de cette somme ont été publiés par B. Kurtscheid, *De studio juris canonici in ordine fr. minorum sæc. XIII*, dans *Antonianum*, t. II, 1927, p. 187-189. Quant à la date de composition, B. Kurtscheid, *ibid.*, p. 190, conclut qu'elle fut rédigée vers la fin du XIIIe siècle. F.-M. Delorme affirme qu'elle fut compilée en 1290. Voir *Questions de Jean d'Erfurt et de Roger Marston autour du canon « Omnis utriusque sexus »*, dans *Studi franc.*, IIIe série, t. VI, 1934, p. 320. Le grand nombre de manuscrits qui nous ont conservé cette *Summa confessorum* et que l'on peut trouver dans J.-Fr. von Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des can. Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 389-391 et F. Doelle, *art. cit.*, p. 225-226 et 238, qui énumère seize manuscrits, prouve sa large diffusion. Elle ne connut cependant pas le succès des *Sommes* de Raymond de Peñafort et de Jean de Fribourg et n'eut jamais les honneurs de l'impression.

Il faut mentionner une question de Jean d'Erfurt, assez étroitement liée à la matière traitée dans sa *Summa confessorum*, bien que ne faisant corps avec aucune autre œuvre du franciscain, à savoir : *Quæritur utrum fratres minores vel prædicatores vel alii viri religiosi non habentes populum, qui habent privilegia audiendi confessiones et prædicandi, possint hæc facere sine licentia inferiorum prælatorum et sacerdotum parochialium, an teneantur ad hæc eorum habere consensum.* Cette question a été éditée par F.-M. Delorme, *art. cit.*, p. 322-331, d'après le ms. *conv. soppr. 123*, fol. 97 r°-98 r°, de la bibl. Laurentienne de Florence. Cette question est contenue aussi dans le ms. *267*, fol. 468 r°-471 r°, de la bibliothèque de l'hôpital de Cues. Voir B. Kurtscheid, *Die Tabula utriusque juris des Johannes von Erfurt*, dans *Franzisk. Studien*, t. I, 1914, p. 277. Le religieux délégué par l'autorité supérieure peut-il absoudre validement les séculiers sans la permission de leur curé? Jean répond par l'affirmative et cela, pour la simple raison qu'un délégué, dès lors qu'il agit au nom de celui qu'il représente, se trouve, quand il exerce son mandat, dans les mêmes conditions que lui. Pour le prouver il allègue trois raisons : *jus commune*, qui l'entend ainsi; *auctoritas papalis interpretationis*, à savoir d'Alexandre IV et de Clément IV, qui l'ont déclaré expressément; *forma concessionis*, qui n'implique aucune restriction. Après avoir exposé longuement sa conclusion, Jean d'Erfurt passe aux objections dont « la plupart, comme l'écrit F.-M. Delorme, *art. cit.*, p. 321, n'ont rien de bien neuf, car on les retrouve quasi toutes chez saint Bonaventure, Jean Pecham et Richard de Mediavilla. Il en est une empruntée au canoniste Bernard de Parme, sur laquelle l'opposition s'appuyait volontiers. Jean ne manque pas d'y appliquer sa critique ferme et éclairée, qui lui permet de mettre au point judicieusement toutes les données du droit. En le faisant, il invoque très à propos l'autorité de saint Bonaventure, qui, dans une page lumineuse de son commentaire du IVe livre des Sentences, avait pesé la vraie valeur du terme *proprio sacerdoti* du canon *omnis utriusque sexus*, dont les adversaires se forgeaient leur cheval de bataille. » De ce que Jean d'Erfurt ne cite pas la bulle *Ad fructus uberes*, donnée par Martin IV le 13 décembre 1281, F.-M. Delorme conclut que cette question doit être antérieure à cette date et serait en conséquence la première œuvre sortie de la plume de Jean d'Erfurt. *Art. cit.*, p. 320.

Le même auteur, F.-M. Delorme, prouve que Roger Marston, dans la question XXV de son *Quodlibet III* (tout à fait analogue à la question précédente de Jean d'Erfurt et éditée dans le même article, p. 331-335), n'a fait que reprendre et développer la même argumentation que l'on trouve dans la question du franciscain saxon. De ce que Marston tire argument de la bulle *Ad fructus uberes*, F.-M. Delorme conclut que sa question doit être postérieure à cette bulle et que sa date, comme celle du quodlibet, flotte autour de 1283. *Art. cit.*, p. 321.

On doit encore à la plume de Jean d'Erfurt une *Tabula utriusque juris* qui serait son ouvrage le plus fameux et le plus important de l'avis des auteurs modernes. Voir B. Kurtscheid, O. F. M., *art. cit.*, dans *Antonianum*, t. II, 1927, p. 183; F. Doelle, *Die Rechtstudien der deutschen Franziskaner im Mittelalter*, dans les *Beiträge* de Bäumker, *Supplément*, III, 2, 1935, p. 1042; J.-Fr. von Schulte, *op. cit.*, p. 288-289, qui l'appelle une œuvre excellente. Cette *Tabula*, qui est le fruit de longues années d'enseignement, est une véritable encyclopédie, où toutes les matières de l'un et de l'autre droit sont exposées selon l'ordre alphabétique. Bien qu'elle emprunte les sujets traités au droit romain et civil, une place beaucoup plus grande y est cependant réservée au droit canonique. Poursuivant avant tout un but pratique, à savoir fournir aux simples prêtres les connaissances du droit canonique et civil nécessaires pour l'exercice de leur ministère, dispersées dans de gros et coûteux volumes, Jean d'Erfurt a disposé les matières traitées de telle façon que l'on pût trouver aisément les questions dont on avait besoin. Quant à l'originalité des doctrines qui y sont exposées, elle est minime comme il va de soi dans un recueil de ce genre. De cette *Tabula* il existe trois recensions différentes ; voir B. Kurtscheid, dans les articles cités des *Franzisk. Studien*, t. I, 1914, p. 278-284 et de l'*Antonianum*, t. II, 1927, p. 184-185.

Jean d'Erfurt doit avoir composé aussi des commentaires sur plusieurs livres saints. Ainsi Ptolémée de Lucques *(loc. cit.)* affirme que *multos libros Bibliæ optime postilavit* et le catalogue des écrivains franciscains de Wurtzbourg *(loc. cit.)* dit que *scripsit super Job et Ysaiam attentice et Cantica canticorum et Apocatipsim exposuit.* De la *Summa de expositione vocabulorum sacræ Scripturæ* ou *Summa de difficilibus vocabulis Bibliæ* du mineur Guillaume le Breton, Jean de Saxe compila son *Glossarium* ou *Vocabularium vocum quæ in Bibliis habentur, collectum ex Britone*, conservé dans le ms. *Arundel 209* du British Museum de Londres. D'après A. Kleinhans, O. F. M., dans *Antonianum*, t. VII, 1932, p. 436, note 4, on y trouverait des explications, qui en partie sont en langue allemande.

On doit encore à Jean d'Erfurt une *Tabula originatium*, sur la nature de laquelle les auteurs ne concordent pas. Tandis que F. Doelle, O. F. M., *art. cité* des *Beiträge*, p. 1042, dit qu'elle est une collection de

sentences des saints Pères, B. Kurtscheid, dans *Franzisk. Studien*, t. I, p. 272, et Th. Noll, O. F. M., *ibid.*, t. XVII, p. 20, tiennent qu'elle constitue une table alphabétique très développée sur la sainte Écriture. A. Kleinhans, O. F. M., dans *Antonianum*, t. VII, 1932, p. 136, note 4, affirme que Jean de Saxe y traite au point de vue théologique et mystique, suivant l'ordre alphabétique, des vices et des vertus, ainsi que du Christ, de la Vierge et des saints. Elle commence : *Aaron. Quod jubet Aaron*, et finit : *Zelus Dei. Deus destruit superbiam, aut zelum incendendo aut mittendo.*

Selon le catalogue des écrivains franciscains de Wurtzbourg, *loc. cit.*, Jean d'Erfurt serait encore l'auteur d'une *Tabula totius philosophiæ naturalis*, d'une *Tabula logicæ* et d'une *Tabula totius philosophiæ moralis*, ainsi que d'un *volumen sermonum*. Pierre Ridolfi de Tossignano, *op. cit.*, p. 328 r°, et L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 152, lui attribuent des *Sermones de tempore et de sanctis*. C. Oudin, *De scriptoribus ecclesiasticis*, t. III, Leipzig, 1722, col. 975, attribue à tort à Jean d'Erfurt un *Tractatus de conceptione* et un *Tractatus de ornatu clerici*, qui doivent être considérés de fait comme l'œuvre du dominicain allemand Henri de Herford, comme le disent avec raison J. Quétif et J. Échard, *Scriptores ord. præd.*, t. I, Paris, 1719. De même le *Commentarius ad Alchabitii Isagogen in astrologiam*, que Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732-1733, attribue à Jean d'Erfurt, doit être attribué au fameux astronome séculier Jean de Saxe, qui vécut au XIVe siècle, de même que deux autres ouvrages d'astronomie : *Novus computus* et *Canones in tabulas astronomicas seu alphonsinus*. Voir J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. II, p. 70. Ce même auteur, *ibid.*, pense que les livres *Commentarius in orationem Ciceronis pro Roscio* et *Orationes duæ de utilitate dicendi et observandis legibus*, attribués à tort encore à Jean d'Erfurt par Jean de Saint-Antoine, doivent probablement être considérés comme l'œuvre de l'astronome Jean de Saxe. Il faut probablement aussi laisser à celui-ci le *Computus chirometralis cum commento*, qui dans un manuscrit de la bibl. universitaire de Prague est assigné à Jean d'Erfurt, d'après P. Lehmann, *Mitteilungen aus Handschriften*, dans *Sitzungsberichte d. Bayer. Akad. d. Wissensch., Philos. histor. Ableilung*, Munich, 1932, fasc. 3, p. 53.

Jean d'Erfurt serait encore l'auteur de *Glossæ super consuetudines Turonenses* selon L. Wadding, *Scriptores*, 3e éd., p. 152 et J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. II, p. 70, qui considère comme futiles les raisons alléguées par C. Oudin, *op. cit.*, col. 972, pour nier l'authenticité de cet ouvrage, à savoir qu'il est invraisemblable qu'un Allemand ait écrit des gloses sur les *Consuetudines Turonenses*. D'ailleurs, ajoute-t-il, il n'est pas certain que par *Turonenses* il faille entendre la ville de Tours en France, puisqu'il existe aussi une ville de Thorn, dans la Prusse occidentale.

Outre les ouvrages généraux déjà cités, voir L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 138 et 152; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 69-70; F. Seckel, *Beiträge z. Gesch. beider Rechte im Mittelalter*, t. I, *Zur Geschichte d. populären Literatur d. röm.-kanon. Rechts*, Tubingue, 1898, p. 185-186; F. Doelle, *Johannes von Erfurt, ein Summist aus dem Franziskanerorden um die Wende des XIII. Jahrhunderts*, dans *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, t. XXXI, 1910, p. 214-218; le même, *Die Rechtstudien der deutschen Franziskaner im Mittelalter und ihre Bedeutung für die Rechtsentwicklung der Gegenwart*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters M. Grabmann gewidmet*, dans *Beiträge z. Gesch. d. Philos.* etc. de Bäumker, Supplementband III, 2, Munster-en-W., 1935, p. 1011-1013; B. Kurtscheid, *Die « Tabula utriusque juris » des Johannes von Erfurt*, dans *Franzisk. Studien*, t. I, 1914, p. 269-290; le même, *De studio juris canonici in ordine fr. min. sæc. XIII*, dans *Antonianum*, t. II, 1927, p. 182-190; Th. Noll, *Das Totenbuch der Mühlhäuser Franziskaner*, dans *Franzisk. Studien*, t. XVII, 1930, p. 19-20; O. Bonmann, *Ein franziskanischer Literarkatalog des XV. Jahrhunderts*, dans *Franzisk. Studien*, t. XXIII, 1936, p. 129-130, 144 et 149; L. Meier, *De schola franciscana Erfordiensi sæc. XV*, dans *Antonianum*, t. V, 1930, p. 185-187; F.-M. Delorme, *Questions de Jean d'Erfurt et de Roger Marston autour du canon « Omnis utriusque sexus »*, dans *Studi franc.*, IIIe série, t. VI, 1934, p. 319-331.

A. TEETAERT.

3. SAXE (Pierre de), frère mineur allemand de la fin du XIIIe ou du début du XIVe siècle, que J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. II, p. 366, dit à tort, nous semble-t-il, avoir vécu en 1419 ou 1391. La raison alléguée, en effet, par lui pour fonder cette affirmation, à savoir le silence gardé par Barthélemy de Pise au sujet de Pierre de Saxe, dans son *De conformitate*, dans *Analecta franc.*, t. IV-V, Quaracchi, 1907 et 1912, n'est pas convaincante, vu que Barthélemy omet tant d'écrivains et de personnes plus ou moins célèbres, qui ont vécu avant lui. Nous pensons donc avec G. Eysengrein et F. Doelle, qu'il doit avoir vécu vers la fin du XIIIe ou au début du XIVe siècle. Il fut *decretorum doctor* et enseigna au studium général de Magdebourg. Il est l'auteur d'une *Summa casuum conscientiæ*, qui paraît avoir été conservée dans un manuscrit de la bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg et qui débutait : *Alpha et omega... Sed quia... ad ejusdem matris sanctissimæ, advocatæ nostræ, et b. patris nostri Francisci... et ad utilitatem fratrum volentium dare consilium tam in foro penitenciali quam judiciali secundum ordinem decretalium et titulorum, specialiter propter sextum librum, ego frater P.* Selon L. Wadding il aurait encore écrit des *Sermones de tempore et de sanctis*. Peut-être faut-il identifier ce Pierre avec Pierre le Teutonique, frère mineur de la fin du XIIIe siècle, auteur de deux recueils de *mirabilia* et d'*exempla* édités par F. Delorme, d'après le ms. *442* de la bibl. munic. d'Assise, dans *Studi Franc.*, IIe sér., t. XII, 1926, p. 377-404.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 193; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 366; A. Halban-Blumenstok, *Die canonistischen Handschriften in der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg*, dans *Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht*, t. V, 1895, p. 253-254; G. Eysengrein, *Catalogus testium veritatis*, Dillingen, 1565, p. 132; J.-Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 450; F. Doelle, O. F. M., *Die Rechtstudien der deutschen Franziskaner im Mittelalter und ihre Bedeutung für die Rechtsentwicklung der Gegenwart*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, dans les *Beiträge* de Bäumker, Supplementband III, 2, Munster, 1935, p. 1013-1014; P. Ridolfi de Tossignano, *Historia seraphicæ religionis*, l. III, Venise, 1586, p. 333 r°.

A. TEETAERT.

SAXIUS Ambroise, frère mineur de l'Observance (XVIIe siècle). — Originaire de Bologne, il fut lecteur de philosophie et de théologie et professeur de droit canonique dans la province monastique des observants de Bologne, à laquelle il fut incorporé. On lui doit *Catastrosis philosophica et theologica, sive peripateticæ, scoticæ atque universalis doctrinæ explicatio, in qua disputationes quam plurimæ non minus studiosis perutiles quam provectis gratæ expenduntur, variæque controversiæ passim conciliantur, præsertim circa quidditates, realitates, formalitates ac hujusmodi abstractiones, quæ in scholis scotistarum pertractantur*, Bologne, 1640 et 1642, 2 vol. in-fol., dans lequel il se révèle un ardent défenseur du scotisme; *Quæsita miscellanea*, au nombre de 64, publiées à la fin du t. II de l'ouvrage précité; *Elogium SS. Crucis*, édité à Bologne, selon J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, p. 31, qui toutefois n'indique pas l'année de la publication.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 15; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 31; P. de Alva y Astorga, *Militia universalis pro immaculata Virginis conceptione*, Louvain, 1663, col. 64; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 911-915.

A. Teetaert.

SAYER (ou Seare ou Sayr ou Saire; en latin Sarius ou Sayrus; en italien Sario ou Sairo) **Robert** (en religion Grégoire), bénédictin de la congrégation de Sainte-Justine de Padoue et théologien réputé. — Né à Redgrave (Suffolk) en 1560 (et non en 1570, comme Armellini et Ziegelbauer l'ont affirmé), il commença ses humanités au Caius College de Cambridge, d'où son « papisme » le fit exclure, et les termina à Peterhouse. Sayer se rendit ensuite (février 1582) au Collège anglais de Douai, alors établi à Reims, puis, en septembre de la même année, à celui de Rome où il fit ses études théologiques et fut ordonné prêtre (1585). Moine à l'abbaye du Mont-Cassin en 1588, il y devint lecteur de philosophie, puis de théologie. Envoyé en 1595 au monastère Saint-Georges de Venise, dom Sayer y mourut prématurément le 30 octobre 1602. Dom Bède Camm, *Revue bénédictine*, t. XII, p. 361, le fait mourir en 1617, sans donner les raisons qui l'ont déterminé à choisir cette date.

Sayer a écrit plusieurs ouvrages de théologie morale qui eurent un gros succès et le firent considérer comme un des meilleurs moralistes de son temps. En voici la liste. *De sacramentis in communi, opus theologicum tripartitum ac plane aureum, in quo omnia, quæ vel ad difficillimas quasque quæstiones theologicas definiendas, vel ad casus omnes conscientiæ dissolvendos, vel ad singulos hæreticorum errores refellendos attinent*, etc., Venise, 1599, 1600, 1601, 1619, in-4o; Douai, 1621. — *Thesaurus casuum conscientiæ, continens praxim exactissimam de censuris ecclesiasticis aliisque pœnis et canonicis impedimentis*, Venise, 1601, 1606, 1609, 1614, 1618, in-fol.; Douai, 1621; Venise, 1627. — *Decisiones casuum conscientiæ ex doctrina consiliorum Martini ab Azpilcueta Doctoris Navarri collectæ et juxta librorum juris canonici dispositionem in suos titulos distributæ*, etc., Venise, 1601, 1605, 1607, 1611, 1619, 1621, 1627, in-4o. — *Summa sacramenti pænitentiæ ex eruditissimis commentariis Doctoris Navarri*, etc., in-12, Venise, 1601 et 1615. — *Clavis regia sacerdotum casuum conscientiæ sive theologiæ moralis thesauri locos omnes aperiens, et canonistarum atque summistarum difficultates, ad communem praxim pertinentes doctissime decidens et copiosissime explicans*, etc., in-fol., Venise, 1605, 1606, 1607; Cologne, 1608; Venise, 1615; Anvers, 1619; Douai, 1621; Munster, 1628; Anvers, 1659. A s'en tenir au titre de ces ouvrages, on serait tenté de prendre Sayer pour un casuiste plutôt que pour un moraliste; une telle opinion ne serait pas entièrement exacte. L'exposé et la solution des cas de conscience ne sont pour lui qu'une méthode didactique. L'influence de B. de Medina se fait assez nettement sentir dans l'œuvre de Sayer; il est probabiliste, mais sans intransigeance; il a des sympathies pour la doctrine qui deviendra avec saint Alphonse l'équiprobabilisme.

On a publié un résumé du *Thesaurus*, sous le titre *De ecclesiasticis censuris et aliis in admodum R. P. D. Gregorii Sayri Thesauro contentis, una cum regulis pro cujuscumque Bullæ in Cœna Domini facili explicatione, ex eodem desumptis formale compendium, per R. P. F. Ant. Ninum, ord. erem. S. Augustini*, Venise, 1624; un autre de la *Clavis regia : Compendium clavis regiæ, R. P. D. Gregori Sayro, Anglo, Congreg. Cassinensis auctore, et P. D. Constantino de Notariis, Nolano, Sacri Cavensis cœnobii, compilatore*, in-4o, Venise, 1613 et 1621.

La bibliothèque du Mont-Cassin contient divers manuscrits de Sayer, dont une *Meditatio in psalmum Miserere mei, Deus, et in orationem dominicam*, des notes de théologie morale dont certaines ont été utilisées dans le *Thesaurus*, et un commentaire de saint Thomas, *Tractatio de jure et justitia in IIam-IIæ D. Thomæ a q. 57 usque ad 80* (Cod. 495[601]); F. Blume, *Bibliotheca librorum manuscriptorum italica*, Gœttingue, 1834, suspecte toutefois l'authenticité de ce dernier traité.

E.-J. Mahoney, *The theological position of Gregory Sayrus, O. S. B.*, thèse de doctorat présentée à l'université de Fribourg (Suisse), Ware, 1922, excellente étude sur la théologie de Sayer et sur son influence; le même, *Gregory Sayr, O. S. B. A forgotten English moral theologian*, dans *The catholic historical Review*, t. V, 1925, p. 29-37; *Dictionary of national Biography*, t. XVII, Londres, 1909, p. 879; Armellini, *Bibliotheca scriptorum congregationis Cassinensis O. S. B.*, t. I, Assise, 1731, p. 191; Angelus de Nuce, *Chronica S. Monasterii Cassinensis*, Paris, 1668, *passim;* Ziegelbauer, *Historia rei literariæ O. S. B.*, t. IV, Augsbourg, 1754, p. 115 et 135-136; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 601-603; Bund, *Catalogus auctorum qui scripserunt de theologia morali et practica*, Rouen, 1900, p. 148; Duthillœul, *Bibliothèque douaisienne*, t. I, 1842, p. 191.

J. Mercier.

SBARAGLIA (Sbaralea), **Jean-Hyacinthe**, frère mineur conventuel italien (XVIIIe siècle), un des plus célèbres historiens de l'Église, ainsi que de l'ordre franciscain. — Né à Forli le 13 mars 1687, il fit ses premières études dans sa ville natale et revêtit l'habit franciscain chez les conventuels de Césène, le 4 août 1703. Ayant accompli son noviciat au couvent de Ferrare (1703-1704), il fut envoyé au couvent de Lugo pour étudier la philosophie et retourna ensuite, pour s'adonner à la théologie, à Ferrare, où il fut ordonné prêtre le 5 avril 1710. Ayant réussi en 1715, à Rome, son examen au concours des élèves du collège Saint-Bonaventure, il fut envoyé, le 16 novembre de cette même année, au collège théologique de Bologne pour y terminer ses trois années de collège et y prendre une chaire, restée inoccupée, parmi les professeurs de ce studium. A la fin de la troisième année, il fut promu docteur et maître en théologie. Il retourna ensuite au couvent de Ferrare, où il se consacra exclusivement aux études et où il resta jusqu'en 1750. En cette année, sur la demande du gardien de Santa-Croce, à Florence, il vint en cette cité pour y mettre en ordre la bibliothèque du couvent et celles de la ville. Il y connut le P. Félix-Antoine Mattei, alors étudiant, qui a laissé de lui de précieuses notices, dans *Novelle letterarie di Firenze*, t. XXVI, 1765, col. 35, 56, 71, 98, 115, 132. Après quatorze mois de résidence à Florence, il fut appelé à Rome, en 1751, par le général Charles-Antoine Calvi, pour y préparer l'édition du *Bullarium franciscanum*. Chemin faisant, il s'arrêta quelques mois à Assise, où il travailla à la riche bibliothèque du *Sacro convento*, passée dans la suite à la bibliothèque municipale. Il mourut à Rome, au couvent des Douze-Apôtres, le 2 janvier 1764.

J.-H. Sbaraglia est l'auteur d'un nombre considérable d'ouvrages, où il s'est appliqué surtout à corriger les travaux déjà existant des multiples erreurs qui y fourmillaient. Cela ne l'empêcha pas néanmoins de produire quelques travaux originaux, dans lesquels il expose et défend des thèses tout à fait personnelles.

Parmi les ouvrages de ce dernier genre, un des plus importants, bien que le premier en date, et qui contribua beaucoup à attirer l'attention du monde scientifique sur son auteur, est sans conteste *Germana S. Cypriani episcopi Afrorum nec non Firmiliani et Orientalium opinio de hæreticorum baptismate ad rectam eriticarum vindicis Cypriani disputationum intelligentiam exposita*, Bologne, 1741, in-4o, 466 p. J.-H. Sbaraglia y répond aux hypothèses de son confrère le P. Raymond Missori sur la controverse baptismale du

IIIe siècle dans son ouvrage : *In duas celeberrimas epistolas, quæ exstant inter cyprianicas adversus decretum S. Stephani papæ de non iterando hæreticorum baptismo, quarum altera est S. Cypriani ad Pompejum n. 74, altera S. Firmiliani episcopi ad eumdem Cyprianum n. 75, dissertationes criticæ*, Venise, 1733. R. Missori s'était efforcé de prouver que les deux lettres de saint Cyprien et de saint Firmilien contre le décret de saint Étienne, avaient été inventées, ou du moins falsifiées par les donatistes, de même que le décret lui-même du pape et le troisième concile de Carthage. La réfutation faite par Sbaraglia reçut le plus chaud accueil de la part des savants, comme le témoignent les recensions parues dans *Novelle letter. fiorentine*, 1742, n. 22; *Atti degli eruditi di Lipsia*, 1751, p. 354 sq.; *Giornalista fiorentino*, t. VI *b*, art. 8; *Novellista fiorentino*, t. III, 1742, n. 22, 34, 36, 50.

Un ouvrage qui eut un succès non moins grand fut *Disputatio de sacris pravorum ordinationibus, qua vera vetusque Ecclesiæ doctrina est novis ostensa ac propugnata monumentis*, Florence, 1750, in-4°, 350 p., avec les appendices suivants à la fin : *De chorepiscopis, an episcopi vel presbyteri tantum exstiterint*, réédité par Fr.-A. Zaccaria, *Disciplina populi Dei in Novo Testamento*, t. II *b*, Venise, 1761, n. 38; *De diaconibus, an aliquando sacerdotum officium usurpaverint; de subdiaconibus, a qua, curve sacris ordinibus addicti; De jejunii Quatuor temporum origine ac institutione*, réimprimé dans *op. cit.*, t. I *b*, n. 12; *Quam fidei formulam Liberius papa subscripserit et quo anno; De synodo II Arelatensi aliisque duabus S. Cæsarii episcopi; De hæreticorum et infidelium infantibus cum baptismo in fide parentum decedentibus.* J.-H. Sbaraglia s'efforce de prouver dans cette dissertation, par des arguments empruntés aux autorités, à la raison et aux faits, que les ordinations faites par des hérétiques, des simoniaques, des déposés, des intrus, etc., sont nulles et invalides. Il distingue dans l'évêque le caractère et le pouvoir d'ordonner. Tandis que le premier est indélébile, la *potestas ordinandi* n'est pas nécessairement unie au caractère, de sorte qu'elle peut en être séparée et qu'elle peut se perdre; ce qui arrive de fait par l'hérésie, la déposition, la simonie, etc. Comme cette thèse allait à l'encontre de l'opinion communément admise par les théologiens qui défendaient la validité des ordinations conférées par des évêques simoniaques, intrus, hérétiques, etc., elle fut attaquée dans *Giornalista fiorentino*, t. VI *b*, art. 8 et t. VI *c*, art. 5, et dans *Storia letteraria d'Italia*, t. III, l. I, c. II, n. 2, p. 91-106. J.-H. Sbaraglia, convaincu de la vérité de sa thèse, répondit à ses adversaires dans *Risposta apologetica per il libro « De sacris pravorum ordinationibus » al Giornalista fiorentino ed all'autore della Storia letteraria*, Florence, 1753, in-4°, 16 p.

Une autre œuvre à allure plutôt doctrinale et théologique est *Dissertatio de voto Jephte : utrum filiam Domino immolando, illam ad aram mactaverit, an vero Domino consecraverit, et a consortio hominum segregans morte civili eam necaverit; et ut ille idem peccaverit, qui facto votum implevit*, inédite d'après Étienne Rinaldi, imprimée en 1713 d'après Nicolas Papini, tous les deux conventuels. Notons encore parmi ce genre de travaux le très utile *Index ad XII libros « De synodo diœcesana » Benedicti XIV*, publié dans la réédition du *De synodo diœcesana*, à Rome, en 1755.

Les autres ouvrages du P. J.-H. Sbaraglia sont d'allure plutôt historique, se rapportant soit à l'histoire de l'Église, soit à celle de l'ordre séraphique. Parmi eux une place d'honneur doit être réservée au *Bullarium franciscanum*, compilé à la demande du général J.-B. Costanzo, dont les trois premiers volumes furent édités par les soins de J.-H. Sbaraglia, à Rome, 1759, 1761 et 1765, in-fol. de 708, 595 et 613 p. Le t. III vit le jour après la mort du compilateur. Celui-ci laissa le t. IV en préparation. Ce volume, dont il avait en grande partie rassemblé et ordonné le matériel, fut publié par Joseph Rugilo, O. M. Conv., à Rome, en 1768. Les trois premiers volumes embrassent les pontificats d'Honorius III à Honorius IV; le quatrième va d'Honorius IV à Boniface VIII inclus. Après une interruption de plus d'un siècle, l'édition de ce *Bullarium* a été reprise et continuée par le célèbre conventuel C. Eubel, qui, outre un *Epitome* des quatre premiers volumes du *Bullarium franciscanum*, Quaracchi, 1908, édita le t. V, Rome, 1898 (pontificats de Benoît XI, Clément V, et Jean XXII, 1303-1334), le t. VI, Rome, 1902 (pontificats de Benoît XII, Clément VI, Innocent VI, Urbain V et Grégoire XI, 1335-1378), le t. VII, Rome, 1904 (Urbain VI à Martin V, 1378-1431). Le *Bullarium* fut continué dans la suite par les frères mineurs, qui ont commencé une nouvelle série : t. I (pontificats d'Eugène IV et de Nicolas V, 1431-1455), publié par U. Hüntemann, O. F. M., à Quaracchi, en 1929.

Un autre livre imprimé de J.-H. Sbaraglia d'une importance capitale pour l'histoire franciscaine est son *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisve descriptos, cum adnotationibus ad Syllabum martyrum eorumdem ordinum*, édité par les soins du P. Ét. Rinaldi, O. M. Conv., à Rome, en 1806, in-fol., VIII-784-CVIII p., et réimprimé récemment, à Rome, en trois volumes : t. I, de A à H, en 1908; t. II, de I à Q, en 1921; t. III, de R à Z, en 1936.

Aux ouvrages imprimés, il faut ajouter encore une *Dissertatio de libertate Ecclesiæ Ferrariensis a jurisdictione archiepiscopi Ravennæ* (on ignore le lieu et la date), écrite par Sbaraglia à la demande du cardinal Th. Ruffo, archevêque de Ferrare, qui voulait rendre son archidiocèse indépendant de Ravenne et l'élever à la dignité métropolitaine; l'auteur y développe les raisons propres à justifier ce changement; et une *Apologia, con cui si dimonstra vera e fondata la inveterata tradiziane, che la b. Chiara di Rimino sia stata dell'ordine francescano*, s. l., 1758.

Parmi les travaux inédits il y a un *Supplementum ad « Italiam sacram » Ferdinandi Ughelli*, resté incomplet. Au début se lit une dissertation sur les anciennes frontières de l'Italie, pour pouvoir déterminer avec plus de certitude quels diocèses embrassait le territoire italien. Dans une autre dissertation, Sbaraglia tâche de fixer la date à laquelle quelques diocèses se sont soustraits aux églises métropolitaines pour se mettre sous la juridiction immédiate du pape. Ét. Rinaldi aurait mis la dernière main à cette œuvre et l'aurait préparée pour l'impression en 1827. Bien qu'elle ait été remise déjà au typographe Coletti à Venise, il paraît toutefois qu'elle ne fut jamais publiée. De ce *Supplementum* fait aussi partie la *Dissertatio de libertate Ecclesiæ Ferrariensis*, citée plus haut et la fameuse *Chronotaxis romanorum pontificum ad placitum veterum scriptorum restituta*, qui devait précéder, dans l'idée de son auteur, le *Supplementum ad « Italiam sacram »*. Prêtée à un prêtre de la Romagne, du nom d'Amadesius, cette œuvre ne fut malheureusement jamais restituée, de sorte que l'on craint, et non sans raison, qu'elle soit perdue pour toujours. Dans cette *Chronotaxis*, J.-H. Sbaraglia soutient que dans l'établissement chronologique des papes des quatre premiers siècles, il faut suivre plutôt Eusèbe que le *Catalogus Liberianus*, que saint Clet et saint Anaclet, ainsi que saint Marcel et saint Marcellin, sont un et même personnage, qu'il faut enlever, de la liste des papes, Félix II et Donus II (970).

Il a laissé un *Opus miscellaneum*, qui contient des corrections à apporter et des suppléments à ajouter à l'édition des *Concilia* de Ph. Labbe, faite par N. Coletti à Venise, en 1728-1731; des observations criti-

ques sur la *Critica historico-theologica in universos Annales ecclesiasticos Cæsaris card. Baronii* du P. Antoine Pagi, O. M. Conv., en quatre vol., dont les trois premiers furent publiés par Antoine Pagi lui-même, à Paris, en 1689; le quatrième par son neveu François-Antoine Pagi, à Anvers en 1705 et 1707 et à Lucques, en 1740 (voir D. Sparacio, O. M. Conv., *Gli studi di storia e i minori conventuali*, dans *Miscellanea franc.*, t. xx, 1919, p. 64-65 et 97-98); une *Notitia scriptorum atiquorum ecclesiasticorum*, dérivée surtout de C. Oudin, qui avait été le dernier à écrire sur ce sujet; *Epistola ad fr. Laurentium Ganganelli* (le futur Clément XIV), *Bononiæ regentem, qua vindicatur testimonium Flavii Josephi de Jesu Christo*, écrite le 17 novembre 1739. D'une lettre de J.-H. Sbaraglia à Ét. Rinaldi, il résulte qu'il avait envoyé à N. Coletti un grand nombre de notices au sujet des *Sacrosancta concilia* de Ph. Labbe avec prière de ne jamais citer son nom.

On doit encore au P. J.-H. Sbaraglia les travaux restés pour la plupart inédits : *Le vite dei dodeci Cesari di Suetonio Tranquillo, tradotte in lingua italiana con note copiosissime al testo latino dell' autore*, conservé à la bibliothèque de Ferrare; *Notitiæ ecclesiasticæ, tam alias excusæ quam noviter ex manuscriptis exhibitæ, castigationibus et notis illustratæ; Animadversiones in librum equitis Georgii Marchesii « De viris illustribus Foroliviensibus »; In « Musæum poetarum » Dominici Caramettæ Panormitani additiones et correctiones; Novum majusque supplementum ad Annales minorum Waddingi*, où à la fin il y a un *Catalogus ministrorum provinciæ Bononiæ; Animadversiones criticæ in Diatribam PP. NN. de gestis et scriptis S. Bonaventuræ, Venetiis. anno 1750, editam*, qui fut imprimée dans le *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisque descriptos*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 172-177; *Scriptorum trium ordinum S. Francisci a Luca Waddingo recensitorum continuatio ab anno 1650 ad annum 1750 et ultra*, préparée pour la publication par Ét. Rinaldi et imprimée dans le *Supplementum et castigatio* cité, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 171-302; *Minoritanæ Ecclesiæ synopsis, sive chronologica episcoporum, archiepiscoporum, primatum, patriarcharum, cardinalium, summorum pontificum ex ordine minorum assumptorum series, qua illustrantur, supplentur, continuantur tum nostrates, tum exteri de iis scriptores, et, in multis, Annales Waddingi*, que C. Eubel a utilisée pour établir la liste des franciscains élevés à une dignité ecclésiastique, pendant la période des pontificats traités dans les t. V, VI et VII du *Bullarium franciscanum*, à la fin desquels elle est publiée; elle a été éditée par J. Abate, O. M. Conv., dans les *Miscellanea franc.*, t. XXXI, 1931, p. 103-115, 161-169; t. XXXII, 1932, p. 18-23; *Opus Conformitatum S. Francisci ad Christum Bartholomæi Pisani, editione Mediolanensi 1513 expurgatum et castigatum juxta exemplar ms. bibliothecæ S. Francisci Ferrariensis, nonnullisque notis auctum; Observationes in « Speculum Minorum » fr. Casimiri Biernucki Poloni, s. th. magistri, min. conventualium; Supplemento e nuove osservazioni fatte l'anno 1740 su di alcune controversie minoritiche*, dont l'autographe est à la bibliothèque Oliveriana de Pesaro et une copie aux archives généralices des conventuels à Rome; *Annotazioni sopra l' « Elogio storico delle gesta del b. Odorico »*, éditées à Venise, en 1761; *Lectiones variantes codicis autographi Assisiensis super peregrinatione et itinere b. Odorici, a codice Monteniano et Liruliano; Memorie sul convento di S. Francesco di Ferrara*, en trois vol., conservés dans la bibliothèque de Ferrare, dans lesquels il est traité de l'histoire, des biens et des obligations de messe; *Adnotationes* : 1. *ad epistolam Antonii Felicis Matthæi de vita et scriptis Antonii Raudensis*; 2. *ad epistolam ejusdem de Antonio Massano*; 3. *ad notas in vitam Nicolai IV; Adnotationes in S. Antonii Patavini vitam*, publiées dans *Miscellanea franc.*, t. XXXI, 1931, p. 137-147; *Brevis historia conventus Corneti in Apulia et B. Benvenuti de Eugubio*, publiée *ibid.*, p. 70-72; *Brevis historia conventuum Venetiarum S. Francisci ad Vineam et ad Desertum, ibid.*, p. 188-189.

L.-N. Cittadella a utilisé en grande partie les *Memorie* manuscrites du P. J.-H. Sbaraglia sur le couvent Saint-François de Ferrare pour écrire ses *Memorie storiche-monumentali-artistiche del tempio di S. Francesco in Ferrara*, 2e éd., Ferrare, 1867. Il faut attribuer aussi à Sbaraglia une grande part dans l'élaboration de la *Sardinia sacra*, éditée par le conventuel F.-A. Mattei, à Rome, 1758 et 1761. Quant à l'*Hagiologium italicum* ou *De sanctis Italiæ*, en deux tomes, Bassano, 1773, on n'est pas encore fixé sur son auteur, et on hésite entre les conventuels J.-H. Sbaraglia, J.-A. Sangallo et Fr.-A. Benoffi. Tous les ouvrages inédits, si on fait abstraction de ceux qui se trouvent dans les bibliothèques mentionnées dans cette notice, sont conservés en autographe ou en copie dans les archives de la curie généralice des conventuels à Rome.

F.-A. Mattei, *Elogio del P. M. fra Giacinto Sbaraglia, minore conventuale*, dans *Novelle letter. di Firenze*, t. XXVI, 1765, col. 36, 56, 71, 98, 115, 132; D. Sparacio, O. M. Conv., *Gli studi di storia e i minori conventuali*, dans *Miscellanea franc.*, t. XX, 1919, p. 113-123; le même, *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1920*, édités par J. Abate, O. M. Conv., dans la même revue, t. XXX, 1930, p. 56 et 57; et séparément, Assise, 1931, p. 171; J.-H. Sbaralea-Ét. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 254-255; Marcellin de Civezza, *Saggio di bibliografia sanfrancescana*, Prato, 1879, p. 567; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1587-1589.

A. Teetaert.

SCANDALE. — I. Notion. II. Espèces. III. Malice. IV. Réparation du scandale.

I. Notion. — Au sens étymologique, scandale signifie un obstacle placé sur la route et qui risque de faire trébucher celui qui le heurte. Au sens théologique, c'est un acte extérieur, qui fournit au prochain l'occasion d'une chute spirituelle, d'une faute, et qui est posé sans cause suffisante.

1° *Il est un acte extérieur.* — Cet acte, qui est la première condition requise pour qu'il y ait scandale, peut être constitué par des paroles, des gestes, des attitudes ou même par une omission quelconque actuelle ou verbale. Cet élément externe est inclus dans la définition donnée par saint Thomas : *Convenienter dicitur quod dictum vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ, sit scandalum. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XLIII, a. 1. Un phénomène purement intérieur comme une pensée ou un désir ne saurait en effet entraîner autrui au péché.

Cet acte doit aussi être répréhensible en quelque manière. Il l'est, s'il est mauvais de lui-même ou s'il n'est pas aussi bon qu'il devrait l'être, en raison des circonstances de lieu, de temps ou compte tenu de la personne qui le pose, autrement dit s'il est apparemment peccamineux. Saint Thomas s'en explique en ces termes : *Et ideo convenienter dicitur* MINUS *rectum, ut comprehendantur tam illa quæ sunt secundum se peccata, quam illa, quæ habent speciem mali. Ibid.*, a. 6. Ainsi celui qui est dispensé du jeûne eucharistique, risque fort de scandaliser les personnes qui ignorent la permission dont il jouit, s'il prend quelque liquide, en leur présence, avant de communier ou de célébrer. Il en est de même de celui qui, pour des causes légitimes de santé par exemple, mange en public des aliments gras, un jour où ceux-ci sont prohibés.

Bien plus, par accident, même un acte bon de lui-même est parfois à l'origine d'un scandale, à cause du

lieu où il est accompli. Prier est excellent, mais le faire en présence d'impies exciterait souvent ceux-ci à blasphémer le nom de Dieu.

2° *Un acte qui fournit l'occasion de péché, ou au moins d'un dommage spirituel.* — Cette occasion existe, si l'acte par lui-même, vu les circonstances pratiques au milieu desquelles il est produit, est suffisant selon toute probabilité pour entraîner dans le péché, grave ou léger, même si de fait autrui ne succombe pas. On le voit, il n'est nullement requis que l'*opus externum* agisse à l'instar d'une cause. Peu importe également que l'omission ou la faute commise par celui qui s'y laisse aller soit de même espèce que celle qui en a été l'occasion : il y a scandale chaque fois qu'il est prévisible, avec une certaine probabilité, qu'une omission ou qu'une action *minus recta* accomplie en public est susceptible d'amener le prochain, qui en a été le témoin, à une faute, qu'autrement il n'aurait pas commise. En revanche, il n'y aurait pas péché de scandale, s'il est moralement certain que les témoins devant lesquels est posée l'action peccamineuse sont pratiquement ou de vertu inébranlable ou, par contre, déjà nettement déterminés au péché au point que l'action extérieure n'ait sur eux aucune prise. Toutefois le mauvais exemple peut être de nature à confirmer dans le mal des volontés mauvaises.

D'après l'opinion commune des théologiens, il n'y a pas non plus de scandale proprement dit lorsque l'acte « moins bon » arrête quelqu'un sur la voie de la perfection, sans toutefois le faire pécher. Il y aurait pourtant faute contre la charité, car cette vertu exige du chrétien qu'il donne partout le bon exemple : *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum, qui in cælis est.* Matth., v, 16.

Par occasion de pécher, nous entendons ce qui pourrait donner lieu à une faute formelle; il n'y aurait pas scandale, si l'acte extérieur ne fournissait que l'occasion d'un péché matériel ou d'une juste indignation, d'un étonnement ou d'une diffamation de celui qui scandalise.

Malgré le dommage spirituel ou la diminution morale que peut amener un acte extérieur *minus rectus*, il va sans dire que celui-ci peut cependant être posé si l'agent est à même d'arguer d'une cause proportionnée au mal à craindre. Ultérieurement, au cours de cet article, nous aurons à revenir sur ce point avec plus de détails.

II. Espèces. — La classification adoptée par les théologiens varie selon le point de vue où ils se placent. Nous distinguerons donc le scandale en actif et en passif.

1° *Le scandale actif.* — Le scandale actif est l'acte extérieur répréhensible, au moins à cause des circonstances, et qui occasionne un dommage spirituel chez celui qui en est témoin. S'il est tenu compte de l'intention dont il procède, le scandale actif est direct ou indirect.

1. Il est *direct*, si l'agent, auteur de l'action, veut directement et d'une volonté expresse donner à autrui une occasion de pécher, par la persuasion, le conseil ou par le mauvais exemple pleinement délibéré.

Le scandale direct se subdivise à son tour en scandale « diabolique » et scandale simple. Il est diabolique si le péché formel est proprement recherché *quatenus est peccatum*, c'est-à-dire en tant qu'il est offense à l'égard de Dieu ou qu'il est la ruine spirituelle du prochain; c'est le cas de celui qui tient des discours contre la foi, avec l'intention d'entraîner son semblable à l'apostasie. Le scandale est direct simplement, lorsque le pécheur ne tend qu'à son plaisir personnel ou à son utilité particulière. Ici le dommage spirituel du prochain n'est poursuivi que matériellement. C'est le cas de l'homme qui profère des paroles obscènes, honteuses ou lascives devant une femme, dans le dessein de l'amener à forniquer avec lui. Personnellement, il se rend coupable d'un grave péché de scandale. Formellement, il ne recherche pas la ruine spirituelle de telle femme, mais uniquement à satisfaire sa volupté.

Au scandale direct les théologiens rattachent souvent ce qu'ils appellent le *peccatum inductionis*. Celui-ci existe quand quelqu'un provoque ou sollicite son entourage à pécher par des ordres, des conseils ou tout autre moyen analogue. Envisagé sous le rapport de l'efficacité, le scandale pourrait alors être dit causal tandis que dans la plupart des cas, il n'offre que l'occasion de pécher.

2. Le scandale actif est *indirect* ou impropre, lorsque ce qui a été dit, fait ou omis n'est pas mauvais de sa nature et de soi, mais revêt cependant les apparences du mal, et que l'agent est à même de prévoir que son acte causera probablement la chute du prochain. Par exemple, sous peine de scandaliser, il n'est pas permis de retenir chez soi une femme suspectée par le public, même si celle-ci est de mœurs honorables et qu'il n'y ait moralement aucun danger de péché. L'apôtre saint Paul demande aux Thessaloniciens de s'abstenir de « toute apparence de mal », I Thess., v, 22, et à propos des idolothytes il écrit aux Corinthiens. « Toutefois, prenez garde que cette liberté dont vous jouissez ne devienne une occasion de chute pour les faibles. Car, si quelqu'un te voit, toi qui es un homme éclairé, assis à table, dans un temple d'idoles, sa conscience à lui qui est faible, ne le portera-t-elle pas à manger des viandes immolées aux idoles? Et ainsi se perd le faible par ta science, ce frère pour lequel le Christ est mort! En péchant de la sorte contre vos frères et en violentant leur conscience encore faible, vous péchez contre le Christ. C'est pourquoi, si un aliment est une occasion de chute pour mon frère, je me passerai pour toujours de viande, afin de ne pas être pour lui une occasion de chute. » I Cor., viii, 9-13.

Le scandale indirect est possible en de multiples circonstances, pratiquement chaque fois qu'un acte, de soi indifférent, ou moins bon, ou qui a l'apparence du mal, risque probablement d'entraîner autrui dans la déchéance, ou à l'abandon de sa foi, de ses pratiques religieuses ou à tout autre péché. Il se produit plus facilement encore lorsque l'*opus externum* est posé par une personne qui occupe une place spéciale dans la société, tel un prêtre, une religieuse, un directeur d'œuvres, etc. Enfin il y a risque de scandale indirect si, inconsidérément, on exige d'autrui une chose en soi légitime et que, ce faisant, on occasionne en ce dernier des fautes de haine ou de blasphème.

2° *Le scandale passif.* — C'est le dommage spirituel lui-même du prochain, ou sa chute qu'a entraînée l'acte externe posé par l'agent; il est le péché occasionné. C'est pourquoi il est à peu près par rapport au scandale actif ce qu'est l'effet à la cause : il est quelquefois dénommé le scandale accepté ou reçu. Il y a le scandale passif qui est en même temps donné et accepté et celui qui n'a pas été donné, mais qui a été reçu. Le premier est celui qui est la conséquence d'un acte mauvais en soi ou qui a l'apparence du mal, et qui a été pour autrui l'occasion de sa diminution morale. Le second existe lorsque quelqu'un tombe dans le péché, à l'occasion d'une omission, d'une conversation ou d'un acte posé par autrui, mais uniquement à cause de la mauvaise compréhension qu'il en a. Si cette chute provient de l'ignorance, de la faiblesse ou de la fragilité, elle est dénommée le *scandale des faibles*. Mais si elle est la suite de la malice de celui qui pèche, elle est appelée *scandale pharisaïque* par analogie avec la position prise par les pharisiens, qui par méchanceté et par envie se scandalisaient des plus éclatants miracles

du Christ et de ses enseignements les plus élevés.

Le scandale actif peut très bien exister sans qu'il y ait scandale passif et vice-versa. Une action mauvaise commise devant témoins excite souvent en ces derniers des sentiments d'amour à l'égard de Dieu ou de commisération spirituelle pour le pécheur. De même un péché commis en public ne constitue pas toujours un scandale, car ceux qui l'ont vu commettre sont parfois spirituellement si bien aguerris qu'ils n'y trouvent aucune occasion de tomber. Il n'y a danger de scandale que lorsque l'entourage risque de se laisser aller à une faute qu'autrement il n'aurait pas commise. Saint Alphonse le déclare : *Non semper est scandalum, si pecces coram aliis, sed tantum quando, attentis circumstantiis tam personæ agentis, tam coram quibus fit actus, potest probabiliter timeri ne per hunc actum trahantur ad peccatum qui alias peccaturi non essent. Theol. moralis,* l. II, n. 43. En revanche, bien des actions excellentes donnent parfois lieu au scandale passif. Nous l'avons vu précédemment.

III. Malice du péché de scandale. — 1° *Malice du scandale direct.* — Le scandale actif directement voulu est un péché grave en son genre contre la charité et contre la vertu qui est lésée par celui qui se scandalise. Ce double élément de culpabilité est indubitable quand il s'agit d'un scandale causal, car l'agent est véritablement l'auteur responsable du péché commis par autrui. Il semble aussi exister dans le scandale occasionnel, car celui qui a commis l'acte peccamineux est bien à quelque titre coupable de la malice du péché auquel s'est laissé aller le prochain, vu qu'il y a pour ainsi dire coopéré. C'est pourquoi celui qui s'est rendu coupable d'une faute de ce genre doit non seulement s'accuser en confession d'avoir scandalisé son prochain, mais aussi dire en quoi, et donc déclarer l'espèce du péché dont il a été la cause ou l'occasion. S. Alphonse, *Theol. moral.*, l. II, n. 44.

Le scandale est grave. C'est pourquoi il est sévèrement réprouvé par le Christ dans la sainte Écriture : « Mais celui qui scandalisera un de ces petits qui croient en moi, il vaudrait mieux pour lui qu'on lui attachât au cou la meule qu'un âne tourne et qu'on le précipitât au fond de la mer. Malheur au monde à cause des scandales! Il est nécessaire qu'il arrive des scandales, mais malheur à l'homme par qui le scandale arrive. » Matth., xviii, 6-9. Cf. Marc., ix, 42; Luc., xvii, 1 : « Jésus dit encore à ses disciples : « Il est impossible qu'il n'arrive pas de scandales, mais malheur « à celui par qui ils arrivent. »

En effet, si le Christ, dans son amour infini pour les hommes, a accepté de s'incarner, de souffrir pour eux les ignominies de la passion et de mourir sur la croix, afin de réconcilier l'humanité déchue avec son Père céleste, celui-là pèche gravement qui, par ses paroles ou ses actions, entraîne les autres au mal et risque ainsi de perdre définitivement ceux que le Rédempteur a voulu racheter.

Il est grave aussi d'attenter à la vie spirituelle d'autrui, car la charité fait à l'homme un devoir primordial d'aimer son prochain et de lui désirer la vie éternelle. Voir S. Thomas, IIa-IIæ, q. xliii, a. 2; S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. II, n. 45.

Dans la pratique, le scandale est plus ou moins grave suivant les circonstances. Généralement il est péché mortel, quand il provoque une faute grave, même si l'acte peccamineux qui est à l'origine n'est que véniel en soi. En revanche, il est véniel lorsque le péché dont il est l'occasion n'est que véniel.

La gravité se mesure aussi en partie à l'influence réelle de l'acte extérieur sur la chute du prochain. Pour déterminer cet élément très important, il faut tenir compte non seulement de la situation sociale et des fonctions de l'agent, c'est-à-dire de celui qui occasionne le scandale, mais aussi des caractères des témoins ou des « patients ». Il y aura d'autant plus de danger de faute que ces derniers sont plus faibles ou encore insuffisamment formés par l'expérience de la vie. La culpabilité augmente aussi vraisemblablement avec le nombre de ceux qui tombent dans la faute à l'occasion de l'acte peccamineux posé par autrui; car il ne paraît pas que le péché se multiplie numériquement en proportion de ceux qui se sont scandalisés.

Enfin, il est absolument indispensable de savoir si l'agent a prévu et voulu au moins confusément les conséquences funestes de son acte, de ses paroles ou de son omission. Malgré les apparences, un scandale même direct peut donc parfois n'être que péché véniel à cause de la légèreté de matière, du manque de connaissance ou d'une advertance insuffisante; il en est ainsi, car l'acte qui en est le principe ne réunit pas toutes les conditions requises pour qu'il y ait une faute mortelle. Au contraire est coupable d'un scandale grave celui qui fournit volontairement et sciemment une occasion de chute mortelle, même à celui qui actuellement est déjà disposé à tel péché, même à celui qui est habituellement prêt à une déchéance morale de même espèce, comme serait le fait de demander le plaisir charnel à une prostituée, ou la bonne aventure à un devin.

Dans ces hypothèses, l'acte peccamineux externe augmente en quelque sorte une malice grave déjà existante : *Per opus externum additur aliquid malitiæ quia tunc ipsius voluntatis malitia augetur. Quapropter quamvis, speculative loquendo, sit probabilior thomistarum sententia, practice tamen dicimus, quod ex communiter contingentibus, per actum externum semper augetur malitia voluntatis, ob ejus majorem complacentiam, conatum, diuturnitatem.* S. Alphonse, *op. cit.*, l. II, n. 47.

Par ailleurs celui qui est habituellement disposé au péché accroît également sa culpabilité parce qu'il charge sa conscience d'une nouvelle faute, en péchant *hic et nunc.*

2° *Question annexe : Est-il permis de suggérer au prochain une action moins mauvaise pour éviter qu'il n'en commette une plus grave?* — Certainement non, s'il s'agit de lui faire commettre une faute à laquelle il n'est pas encore déterminé : il ne saurait être licite de suggérer un vol auquel il ne songe pas à celui qui est sur le point de tuer un de ses semblables ou de s'adonner à un acte de fornication.

Mais si un individu est décidé au mal et qu'il soit moralement impossible de l'en détourner, il est permis, semble-t-il, pour éviter un plus grand péché, de lui en conseiller un moindre, mais de même espèce, à condition, bien entendu, que cet avis ne puisse d'aucune façon être considéré comme une approbation de l'acte peccamineux. Ne vaut-il pas mieux, par exemple, qu'un voleur ne dérobe que cinquante francs au lieu d'en prendre mille comme il en avait l'intention. Cette opinion semble probable. C'était déjà celle de saint Alphonse : *Secunda sententia probabilior tenet licitum esse minus malum suadere, si alter jam determinatus fuerit ad majus malum exequendum... Ratio, quia tunc suadens non quærit malum, sed bonum, scilicet electionem minoris mali... Op. cit.*, l. II, n. 57.

3° *Malice du scandale indirect.* — Le scandale indirect n'est pas permis non plus, à moins que l'action extérieure soit bonne en soi ou indifférente, que la fin poursuivie par l'agent soit honnête et qu'il y ait une raison suffisante et proportionnée pour excuser de la faute qui sera commise par le prochain qui se scandalise. C'est en somme l'application des principes moraux qui régissent le volontaire indirect : ces principes, ils étaient déjà, dans la question de la manducation des idolothytes, à la base de l'attitude conseillée par saint

Paul à ses fidèles de Corinthe, I Cor., VIII, 9-11. C'est aussi l'enseignement de la raison. Si d'une part la loi de charité nous oblige d'éviter tout ce qui peut amener autrui au péché et donc de ne pas poser l'action qui pourrait en être l'occasion, nous sommes cependant tenus d'autre part, s'il y a une raison grave de faire un acte, de ne pas l'omettre malgré l'effet mauvais qu'il est susceptible de produire chez autrui, à cause de la faiblesse ou de la malice de ce dernier. C'est une exigence du bien privé et public, même si le mal n'est pas effectivement compensé par le bien, comme cela arrive en maintes circonstances.

Pratiquement diverses hypothèses peuvent être envisagées. 1. S'il s'agit d'œuvres externes, qui n'ont que l'apparence du mal, et qui sont susceptibles cependant de scandaliser autrui, il vaut mieux, d'une manière générale, s'en abstenir, à moins qu'il n'y ait une raison proportionnée de les faire. Si par ailleurs le scandale peut être évité en fournissant quelques explications à ceux qui sont présents, il ne faut pas hésiter à les donner. Un chrétien, à plus forte raison un religieux ou un prêtre, ne doit pas, même s'il a une dispense régulière, manger des aliments gras un jour d'abstinence, si, ce faisant, il risque de scandaliser son entourage. Il ne pourra user légitimement de sa permission que s'il avertit que celle-ci lui a été accordée par l'autorité compétente à cause de sa mauvaise santé ou pour tel ou tel motif. De même un prêtre doit s'abstenir de fréquenter des personnes suspectes, même s'il le fait sans mauvaise intention, à moins qu'il ne soit appelé auprès d'elles pour y exercer son ministère, pour leur administrer par exemple le saint viatique ou l'extrême-onction.

2. Quant aux actions bonnes ou indifférentes, mais non obligatoires, il faut en général s'abstenir de les poser pour éviter le scandale, si cela est possible sans grave inconvénient. Une femme qui sait qu'elle est pour tel homme déterminé un objet de concupiscence et une occasion de pécher, doit fuir sa présence, autant qu'elle le peut sans trop de peine, prendre un autre chemin et ne pas se rendre sans raison plausible là où elle risque de le rencontrer.

3. Quant aux actes commandés par une loi positive divine ou humaine, qui éventuellement seraient occasion de scandale, ils peuvent être omis, parfois même ils doivent l'être momentanément si une raison grave et proportionnée à l'importance de la loi l'exige. Quand il y a concours de deux préceptes, qu'il est impossible d'accomplir en même temps, le précepte naturel d'éviter le scandale qui est le plus grand et le plus strict doit, sauf raisons particulières, prévaloir sur l'autre. Une épouse pourrait légitimement et, en certaines circonstances, devrait même renoncer à la loi du jeûne, au moins temporairement, si elle prévoyait que son mari en prendrait occasion pour blasphémer et manifester son mépris à l'égard de l'Église. Les théologiens font des remarques analogues pour l'assistance à la sainte messe, la réception de la sainte eucharistie, ou de la pénitence, etc. Mais ce ne doit être qu'une solution d'attente, pour obvier à un plus grand mal. Elle ne saurait être considérée comme définitive, car ces omissions entraînent un trop grand dam spirituel. C'est pourquoi, s'il n'est pas possible d'arriver à changer les réactions peccamineuses du prochain, il est légitime de reprendre l'accomplissement des devoirs religieux.

Remarquons cependant que Ferraris à la suite d'autres théologiens n'accepte pas cette opinion (art. *Scandalum*, n. 19), car pour éviter un scandale nous ne sommes probablement pas tenus d'omettre des œuvres de précepte naturel, divin ou humain, cf. S. Thomas, IIa-IIæ, q. LIII, a. 7, vu que dans l'ordre de la charité notre salut prime celui des autres et que l'obligation d'obtempérer aux préceptes est primaire tandis que celle d'éviter le scandale n'est que secondaire.

4. Cas pratiques annexes. Est-il permis de fournir des occasions de péché ou simplement de ne pas les enlever, alors que l'on prévoit d'avance que le prochain se laissera peut-être entraîner? Les théologiens donnent en général une réponse affirmative, à condition qu'il y ait une raison suffisamment grave pour motiver cette façon de faire. Ainsi, pour éprouver l'honnêteté du personnel domestique, un maître a le droit de laisser sa caisse ouverte ou de recourir à des moyens analogues. Ce faisant il n'est cause directe d'aucune faute, il permet seulement que telle faute se produise, ce qui est licite quand il y a une cause suffisante, comme celle de corriger les défauts de sa domesticité ou de renvoyer ceux qui par leur manque d'honnêteté risquent de nuire gravement à la marche d'une affaire ou à la dignité des autres domestiques de la maison. Mais il ne serait pas permis d'agir ainsi dans la seule fin *(eo solo et primario fine)* de punir le délinquant. S. Thomas, *Supplem.*, q. LXII, a. 3, ad 4um; S. Alphonse, *op. cit.*, l. II, n. 57-58.

De même, il est licite de demander à une tierce personne un service qu'il lui est possible de rendre honnêtement, bien que l'on prévoie d'avance que ce sera l'occasion d'une faute. Par exemple, il n'est pas défendu de solliciter d'un usurier un prêt d'argent, bien qu'en l'occurrence ce soit l'occasion d'une faute, par suite de la malice d'autrui. Pratiquement, du fait que le péché était prévu, les demandes de ce genre et autres analogues ne sont légitimes que si elles sont motivées par la nécessité ou l'utilité privée ou publique. S. Thomas, IIa-IIæ, q. LXXVIII, a. 4; S. Alphonse, l. II, n. 47, 49, 77, 79, 80.

4° *Malice du scandale passif.* — Le scandale passif n'est pas un péché spécial. Celui qui se laisse aller à la faute n'est pas tenu de déclarer en confession qu'il a été entraîné par le mauvais exemple. Cette circonstance n'est pas en effet matière nécessaire de la confession sacramentelle, bien qu'en certains cas elle diminue la malice même du péché qui a été commis. Le scandale passif ne doit pas être occasionné sans cause. C'est un devoir de charité, auquel il ne saurait être passé outre sans motif suffisant et plus ou moins sérieux selon les circonstances. S. Alphonse, l. II, n. 49.

En certains cas, il est obligatoire de permettre le scandale passif, car pour l'éviter personne ne saurait être tenu d'omettre ce qui est nécessaire de nécessité de moyen ou d'accomplir ce qui est intrinsèquement mauvais, ou de négliger ce qui, vu les circonstances concrètes, urge trop gravement. S. Thomas, IIa-IIæ, q. XLIV, a. 7; S. Alphonse, l. II, n. 51.

Le scandale des faibles est à éviter, dans la mesure où c'est possible sans grave inconvénient. Pour les préceptes imposés par le droit positif, il ne semble pas qu'il y ait obligation de les omettre ou de les différer, même si l'on prévoit, mais confusément seulement, les personnes pour qui ce sera une occasion de chute. Au cas où l'on prévoit que tel se scandalisera, on n'est pas tenu de négliger l'action impérée, s'il faut, pour éviter la chute du prochain, omettre le précepte fréquemment ou s'il y a en l'occurrence un motif particulier de l'accomplir. S'il n'existe ni l'une ni l'autre de ces deux raisons, il y a controverse entre les auteurs. Saint Alphonse estime alors comme assez probable, mais sans en faire un devoir, qu'il vaut mieux négliger le précepte imposé par la loi. Cependant si l'action bonne, comme l'assistance à la sainte messe, peut être différée jusqu'à une heure plus tardive ou être accomplie ailleurs, dans une autre église, il faut transiger de façon que l'accomplissement du précepte ne risque pas de scandaliser autrui. S. Alphonse, l. II, n. 51.

Quand il s'agit d'œuvres de pur conseil, il n'y a aucune obligation de les omettre ou de les différer, si le

scandale qu'elles sont susceptibles d'occasionner n'est prévu que confusément. Il en serait de même si une personne nettement déterminée devait tomber et si pour éviter le scandale il fallait négliger ou remettre trop souvent à plus tard l'action de conseil ou s'il y avait une raison spéciale de l'accomplir *hic et nunc*, de communier par exemple le jour anniversaire de son baptême. S. Alphonse, l. II, n. 50. En dehors de ces hypothèses, il y a obligation de ne pas poser les œuvres de pur conseil si elles risquent de faire tomber les faibles.

Quant aux actions indifférentes, qui ne revêtent pas l'apparence du mal, elles devront être omises ou différées plus souvent que celles de pur conseil, s'il y a danger de scandaliser une personne déterminée. Il en est de même à peu près des actes qui ne sont que véniellement mauvais. C'est pourquoi la femme doit parfois s'abstenir d'une toilette qui n'est pas notablement déshonnête.

Nul n'est tenu, enfin, de subir une perte grave dans ses biens temporels, pour éviter que les faibles ne se scandalisent. S. Alphonse, l. II, n. 52.

A condition qu'il y ait une raison même très légère d'agir, il n'y a aucune obligation d'éviter le scandale pharisaïque, puisque toute la malice provient de celui qui tombe. Aucun devoir prescrit par le droit positif ne doit dès lors être omis ni même différé. S'il peut être satisfait au précepte en un autre lieu, si par exemple il est possible d'assister au saint sacrifice de la messe ailleurs que dans son église paroissiale, et aussi commodément, ce n'est qu'un devoir imposé *sub levi*.

Les œuvres de pur conseil ne sont pas à négliger à cause du scandale pharisaïque qu'elles susciteraient éventuellement; on pourrait cependant plus facilement les différer quelquefois, mais ce n'est là qu'une obligation légère. Il n'est pas nécessaire de se démettre des biens temporels pour éviter que le prochain ne pèche uniquement par sa malice. S. Thomas, IIa-IIæ, q. XLIII, a. 8; S. Alphonse, l. II, n. 52. Un curé, par exemple, peut conserver ses droits d'étole, malgré les calomnies d'autrui.

IV. La réparation du scandale. — C'est une obligation de charité si le prochain a été entraîné au mal par la persuasion ou par le mauvais exemple. Si le scandale a été occasionné ou causé par des moyens injustes, par la ruse, la crainte, la violence ou par la fausse doctrine, c'est aussi un devoir de justice. S. Alphonse, l. III, n. 662. La réparation est obligatoire sous peine de faute mortelle, s'il y a eu scandale en matière grave.

Celui qui n'a rien fait et qui ne veut rien faire pour réparer les scandales qu'il a commis, est indigne d'absolution. Pour réparer, il faut avant tout mettre fin à ce qui est à l'origine du péché et tâcher de provoquer l'amendement du prochain. Pratiquement la réparation varie selon la qualité des personnes en cause et les circonstances du scandale. Si celui-ci a été public, elle doit l'être également. Aussi celui qui a donné des conseils dont l'efficacité persévère encore doit-il s'efforcer d'en annuler les effets, en particulier chez ceux qui ont pu être influencés par son attitude antérieure. Ceci importe davantage encore lorsque l'auteur du scandale a autorité sur ceux qu'il a entraînés au péché ou qu'il occupe une situation sociale élevée. Celui qui a séduit les autres par de fausses doctrines en matière de foi ou de morale est tenu de révoquer ses erreurs. Quiconque a corrompu autrui par des ouvrages mauvais, hérétiques, impies ou obscènes doit se rétracter par écrit et faire son possible pour éviter la diffusion ultérieure de ses écrits. Celui qui a vécu en concubinage public, doit d'abord renoncer à son commerce charnel peccamineux et s'approcher publiquement des sacrements, etc...

Quant aux scandales ordinaires, qui ont été occasionnés seulement par le mauvais exemple, il suffit la plupart du temps pour les réparer, de ne plus poser l'acte peccamineux, de s'approcher publiquement et fréquemment des sacrements, de donner le bon exemple, de prier pour ceux qui sont tombés ou d'avoir recours à d'autres moyens analogues.

Le scandale est étudié dans tous les manuels de théologie morale. Les auteurs en traitent d'ordinaire, soit à propos de la charité, soit à propos du cinquième commandement de Dieu. La courte bibliographie que nous donnons ici pourra se compléter facilement par celle que fournissent les auteurs cités.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XLIII sq.; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. II; Aertnys, *Theologia moralis juxta doctrinam S. Alphonsi de Ligorio*, 2e éd., Tournay, 1890, 10e éd. adaptée au Code par Damen, Tournay, 1919-1920; *Ami du clergé*, t. XXIII, 1901, p. 1195 sq.; D'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, 3e édit., Rome, 1888; Ballerini-Palmieri, *Opus morale a Ballerini conscriptum et a Palmieri cum annotationibus editum*, t. II, Prati, 1899; Ebel-Bierbaum, *Theologia moralis, decalogalis et sacramentalis*, Paderborn, 1894; L. Ferraris, *Prompta bibliotheca*, Paris, 1857, art. *Scandalum;* Ferreres, *Compendium theologiæ moralis* (Gury), t. I, 1918; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. I; Genicot-Salsmans, *Theologiæ moralis institutiones*, t. I, Bruxelles, 1927; Gousset, *Théologie morale*, t. I et II, 10e édit., Paris, 1855; Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis ab auctore recognitum et Ballerini adnotationibus locupletatum*, 4e édit., t. I, Rome, 1877; Laloux, *De actibus humanis*, Paris, 1862; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Frisbourg-en-Br., 1902, 11e édit., 1910, t. I; Noldin, *Summa theologiæ moralis, De præceptis Dei et Ecclesiæ*, Inspruck, 1911; Noldin-Schmitt, *Summa theologiæ moralis, De præceptis Dei et Ecclesiæ*, Inspruck, 1926; Pruemmer, *Manuale theologiæ moralis*, t. II, Fribourg-en-B., 1923; Sebastiani, *Summarium theologiæ moralis*, Turin, 1918; Sporer-Bierbaum, *Theologia moralis decalogalis*, Paderborn, 1897; Tamburini, *Explicatio Decalogi*, dans *Opera omnia*, l. II, Venise, 1707; Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, t. II, Rome et Paris, 1922; Vermeersch, *Theologiæ moralis principia, responsa, consilia*, t. II, *De virtutum exercitatione*, 2e édit., Bruges, 1928; Wouters, *Manuale theologiæ moralis*, t. I, Bruges, 1932.

N. Iung.

SCAPULAIRE. — Dans un dictionnaire de théologie, on ne peut pas envisager la question du scapulaire sous les multiples aspects qu'elle revêt dans la pratique : nomenclature des scapulaires différents et des indulgences attachées au port du scapulaire, modes et formules d'imposition, pouvoirs délégués requis à la validité de l'imposition, sanations pour les réceptions invalides, etc. Tous ces petits problèmes d'ordre pratique et pastoral débordent le cadre de la théologie proprement dite. Nous devons ici nous contenter d'examiner : I. L'origine du port du scapulaire et son fondement dans la doctrine catholique. II. L'examen de certains privilèges en regard du dogme catholique et de l'histoire.

I. Origine du port du scapulaire et son fondement dans la doctrine catholique. — 1° *Définition et origine du scapulaire.* — Le scapulaire (du latin *scapula*, épaule) est une longue pièce d'étoffe, passée sur les épaules et descendant sur le dos et sur la poitrine. Primitivement, pour les moines bénédictins, c'était un vêtement de travail dont on recouvrait les vêtements ordinaires afin de les préserver. *Scapulare propter opera*, dit la règle de Saint-Benoît, c. LV, *P. L.*, t. LXVI, col. 771 C; cf. t. CIII, col. 1231. Avec le temps, le scapulaire est devenu le signe ou symbole du moine travailleur. Dans la cérémonie de l'imposition, on le comparait à la croix de Jésus-Christ, au joug du Seigneur, à une armure, à un bouclier. Cf. Cassien, *De cœnobiorum institutis*, *P. L.*, t. XLIX, col. 68.

Peu à peu, aux ordres proprement dits s'adjoignirent un deuxième et un troisième ordre, ainsi que des

oblats et des oblates, qui reçurent de leurs ordres respectifs le scapulaire correspondant au vêtement de l'ordre. Aujourd'hui que l'usage des scapulaires existe même dans les simples confréries, on distingue le grand scapulaire dont la largeur est à peu près celle de la poitrine humaine et le petit scapulaire qui, sous la forme réduite de deux petits rectangles d'étoffe de laine reliés par deux cordons, peuvent être portés facilement jour et nuit comme un insigne. Mais du petit comme du grand scapulaire, l'origine est la même. Cf. *Decreta authentica S. Cong. Indulgent.*, Ratisbonne, 1883, n. 423. Après les bénédictins, les dominicains et les franciscains eurent le grand scapulaire pour leurs tiers-ordres. On trouvera la liste des grands et des petits scapulaires avec les ordres et confréries dont ils sont l'insigne, ainsi que toutes les indications canoniques et liturgiques utiles, dans Béringer-Steinen, *Les indulgences*, Paris, 1925, p. 486-488.

2° *Bien fondé de la pratique du port du scapulaire.* — Deux principes théologiques incontestables sont à la base de la pratique du scapulaire. En premier lieu, le scapulaire est, avons-nous dit, un insigne marquant l'appartenance d'un fidèle à un ordre religieux (tiers-ordre) ou à une confrérie. Cette appartenance n'est pas constituée simplement par un acte d'adhésion extérieur, mais par un désir intérieur et sincère de rechercher effectivement dans la pratique des vertus la perfection religieuse et chrétienne, but de l'ordre ou de la confrérie. L'esprit du scapulaire n'est donc, en réalité, que l'esprit même des conseils évangéliques, tel que Jésus-Christ l'a formulé dans l'Évangile. Cet esprit revêt mille aspects différents selon les attitudes multiples qu'il impose à l'âme d'après ses aspirations ou ses besoins ou encore selon les multiples attraits que peuvent exercer sur le chrétien la pensée des mystères de la vie et de la mort du Christ, ainsi que de la vie et de la mort des saints privilégiés ayant le plus approché du Christ soit dans leur vie historique, soit dans leur vie affective. Aussi rien ne doit nous étonner ni nous scandaliser de la grande multiplicité de nos scapulaires chrétiens : toutes ces dévotions ne sont que des moyens pour permettre aux aspirations variées à l'infini qu'on trouve dans les âmes de s'orienter toutes et chacune vers l'unique dévotion nécessaire : le service de Dieu.

En second lieu, le scapulaire, nous faisant entrer dans une sorte de communauté de vie religieuse avec les membres des premiers et seconds ordres ou avec les autres membres des confréries, nous permet de mieux réaliser la communion des saints sur la terre et de recevoir plus abondamment les fruits de cette communion des saints. Ordinairement, le scapulaire, bénit et reçu dans les conditions et avec les formules prescrites par la S. C. des Indulgences, permet à celui qui le porte pieusement de participer aux trésors spirituels des congrégations ou ordres religieux dont il est l'insigne et notamment aux indulgences spécialement concédées à l'ordre ou à la confrérie.

Conseils évangéliques et communion des saints : tels sont les deux fondements théologiques de la pratique du scapulaire.

II. Examen de certains privilèges en regard du dogme catholique et de l'histoire. — Si la théologie justifie facilement, en regard des conseils de perfection et de la communion des saints, le port du scapulaire, il n'en est plus de même, semble-t-il, au premier abord, de certains privilèges attachés, de manière plus ou moins assurée, au scapulaire du Mont-Carmel. Il importe donc de rappeler : 1° quels sont ces privilèges; 2° leur valeur historique; 3° leur interprétation théologique.

1° *Les privilèges attachés au port du scapulaire du Mont-Carmel.* — 1. *Le privilège de la bonne mort.* — Vers le milieu du XIIIe siècle, la sainte Vierge serait apparue à saint Simon Stock, sixième général des carmes (1165-1265), à Cambridge. Tenant en main l'habit de l'ordre des carmes, Marie aurait dit : « Voici le privilège que je te donne à toi et à tous les enfants du Carmel. Quiconque meurt revêtu de cet habit sera sauvé. » Zimmermann, *Monumenta historica carmelitana*, t. I, Lérins, 1907, p. 339. Ce privilège fut regardé, dès le début, comme appartenant non seulement aux religieux carmes strictement dits, mais encore aux confrères qui leur seraient légitimement affiliés par l'imposition du scapulaire. La dévotion du scapulaire du Mont-Carmel est donc donnée ici comme un signe de prédestination. Comment accorder cette affirmation avec le dogme de l'incertitude, en ce qui nous concerne, de notre salut éternel et avec les conditions de vie morale et vertueuse posées par l'évangile à l'obtention de la « couronne de justice » (II Tim., IV, 8)?

2. *Le privilège d'une prompte libération du purgatoire.* — C'est le privilège dit *sabbatin*, d'après lequel la sainte Vierge délivrerait du purgatoire les confrères du Carmel le samedi qui suit leur mort. Cette « indulgence sabbatine » aurait été révélée par la Mère de Dieu elle-même au pape Jean XXII, probablement la veille de son élection. Et la bulle par laquelle le pape aurait promulgué cette faveur avec plusieurs autres accordées à l'ordre du Mont-Carmel, serait du 3 mars 1317. Bulle *Sacratissimo uti culmine.*

2° *Valeur historique de ces privilèges.* — 1. *L'apparition à saint Simon Stock est-elle authentique?* — Sous la forme précise que nous avons rappelée, « la tradition apparaît pour la première fois en 1642, dans une lettre circulaire de saint Simon Stock à ses religieux, lettre que le saint avait dictée au Père Swanyngton, son compagnon, son secrétaire et son confesseur et qui fut publiée à cette date. La critique historique a suffisamment établi qu'on ne peut accorder à ce témoignage une valeur indiscutable ». Beringer-Steinen, *op. cit.*, t. II, p. 188; cf. Zimmermann, *Monumenta historica carmelitana*, t. I, Lérins, 1907, p. 323 sq.; L. Saltet, *Le prétendu Pierre Swanyngton*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, 1911, p. 24 sq.; 85, 120. Cette date de 1642 est inexacte. Dans une étude récente (1938), le P. Élisée de la Nativité fait remonter le « premier récit inattaquable » de la vision de saint Simon Stock au prieur général Jean Grossi (vers 1400). L'article *Skapulier* de Bihlmeyer dans le *Lexikon für Theologie und Kirche* de Mgr Buchberger, t. IX, col. 616-617, donne comme date 1430 au *Viridarium* de Jean Grossi. Bihlmeyer ajoute que, jusqu'au XVe siècle, les carmes n'attachaient pas grande importance au port du scapulaire. En effet « les témoignages historiques font défaut pour affirmer que, dès la seconde moitié du XIIIe siècle, les membres de la confrérie portaient un petit scapulaire comme signe distinctif..., le petit scapulaire, tel que nous le connaissons aujourd'hui et tel qu'il fut en usage, du moins après la seconde moitié du XVIe siècle, est d'origine postérieure et ne remonte point au-delà du XVIe siècle où l'on en fit, peu à peu, comme une réduction du grand habit de l'ordre du Carmel ». Beringer-Steinen, *ibid.*, p. 188, 189. Cf. Zimmermann et Saltet, *loc. cit.*

2. *Le privilège sabbatin.* — C'est le carme Balduinus Leersius (Baudoin de Leers) (?) († 1483) qui, le premier, a fait connaître la bulle de Jean XXII. Cf. *Bibliotheca carmelit.*, t. I, Orléans, 1752, p. 210. Dès le XVIIe siècle, on a contesté l'authenticité de la bulle. Aujourd'hui les critiques s'accordent à la déclarer apocryphe et dans ses *Monumenta historica carmelitana*, le P. Zimmermann renonce à la défendre. T. I, p. 356-363.

« En 1379, à cause des attaques auxquelles l'ordre du Carmel et, surtout, le nom même de l'ordre était en butte,

les carmes demandèrent à Urbain VI une indulgence de 3 ans et 3 quarantaines pour tous les fidèles qui donneraient aux carmes et à leur ordre le nom d'« Ordre et de frères de la bienheureuse Mère de Dieu, Notre-Dame du Mont-Carmel. » Il est bien difficile de comprendre que, dans cette conjoncture, les carmes, au lieu de solliciter une indulgence, n'aient point fait valoir, auprès des fidèles, l'ancienne promesse et surtout la nouvelle *bulla Sabbatina* (de 1317), si le scapulaire était dès lors connu, et si la promesse faite à saint Simon Stock, de même que la bulle, étaient tenues pour authentiques. Bien que la bulle de Jean XXII ait été confirmée dans la suite par quelques papes, au XVIe siècle, la bulle elle-même n'a point été déclarée authentique dans son texte entier. Au contraire, la confirmation faite par Grégoire XIII, le 18 septembre 1577, s'exprime déjà prudemment dans le sens du décret postérieur du Saint-Office. Ce décret parut en 1613 : il ne se prononce pas sur la question de l'authenticité de cette bulle; il déclare seulement ce qu'il est permis aux carmes de prêcher d'après le contenu de la bulle. En même temps, il interdit de peindre des images représentant, d'après la bulle, Notre-Dame descendant pour délivrer les âmes du purgatoire. Dans le sommaire authentique des indulgences de l'ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel, sommaire approuvé par la Sacrée Congrégation des Indulgences le 31 juillet 1907, il n'est question ni de la bulle, ni même du *Privilegium sabbatinum* pour les carmes. Dans le sommaire des indulgences et privilèges, approuvé le 4 juillet 1908 pour la confrérie du scapulaire du Carmel et confirmé de nouveau, la bulle de Jean XXII n'est plus citée comme elle l'était encore dans le sommaire du 1er décembre 1866. » Beringer-Steinen, *op. cit.*, p. 190. Voir cet auteur pour les références au bullaire des carmes, aux Actes du Saint-Siège et au recueil des rescrits authentiques de la S. C. des Indulgences.

3° *Interprétation théologique.* — Il n'appartient pas à l'Église de se prononcer sur le contenu des révélations privées, ces révélations débordant l'objet du magistère. L'Église les considère cependant comme respectables et humainement recevables, quand elles se présentent à nous dans des conditions telles que leur authenticité ne semble pas pouvoir être contestée. Mais, même en ce dernier cas, nous ne saurions les recevoir qu'en les interprétant conformément aux exigences de la règle de la foi, c'est-à-dire en les confrontant avec les enseignements formels de l'Écriture et du magistère ecclésiastique.

1. *Interprétation théologique du privilège de la bonne mort.* — L'Écriture et le magistère nous livrent, au sujet du privilège de la mort en état de grâce attribué au port du scapulaire, trois principes incontestables.

Le premier principe est rappelé dans l'Évangile par le divin Maître, à l'occasion surtout de l'hypocrisie et du formalisme des pharisiens : le culte que nous devons rendre à Dieu, pour lui être agréable, doit exprimer extérieurement les sentiments *intérieurs* de notre âme. Les rites extérieurs ne valent que dans la mesure où ils témoignent de la sincérité de nos sentiments cachés. « Il faut adorer Dieu en esprit et en vérité », Joa., IV, 23. Si, en raison d'une assez longue tradition qui compense peut-être quelque peu l'absence d'une preuve rigoureusement historique et que des autorités graves (Benoît XIV, dans *De festis B. V.*, c. VI, *De festo B. V. de Monte Carmelo*, § 8 ; Léon XIII approuvant le récit de l'apparition dans les leçons de l'office de saint Simon Stock) ont accueillie favorablement, on peut reconnaître une certaine valeur à la promesse d'une bonne mort attachée au port du scapulaire, il faut poser en principe que cette promesse ne concerne qu'une dévotion sincère, intérieure, envers le saint scapulaire. C'est pourquoi dans l'office de saint Simon Stock, approuvé pour les catholiques anglais, Léon XIII a fait insérer un petit mot, absent du texte présenté comme l'original de la promesse : « Quiconque mourra *pieusement* portant cet habit ne souffrira pas les flammes de l'enfer. »

En second lieu, l'évangile et la foi catholique enseignent que ceux-là seuls entreront dans le ciel qui mourront dans la grâce de Dieu. « On calomnierait donc le scapulaire en prétendant que d'après (ses défenseurs), le fait seul de mourir sous la sainte livrée de Marie préserve de l'enfer, quel que soit d'ailleurs l'état dans lequel on paraît devant Dieu... Le scapulaire de la Vierge du Carmel, pas plus que les autres pratiques de dévotion envers elle, ne saurait suppléer ni aux mérites ni à la pénitence... » Mais « porter le scapulaire, c'est se créer comme une espèce de droit à la protection singulière de la Reine du ciel et se préparer à recevoir de ces grâces de conversion qui amollissent les cœurs les plus durs et les ramènent à Dieu ». J.-B. Terrien, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, t. IV, p. 304; cf. Th. Raynaud, *Scapulare Mariæ, illustratum et defensum*, q. VII, dans *Opera omnia*, t. VII, Lyon, 1665, p. 293 sq.

Enfin, le dogme, défini à Trente, de la persévérance finale et de l'incertitude de la prédestination domine ici toute la présente question. Sur ce dogme, voir Persévérance, t. XII, col. 1283, 1925. En réalité les auteurs les plus favorables à une interprétation stricte de la promesse ont des affirmations pleinement conformes à la doctrine catholique. Celle-ci, tout en maintenant l'incertitude du salut, admet cependant l'existence de certains *gages* de persévérance : la dévotion à Marie est un de ces gages et c'est uniquement en ce sens qu'ont parlé les anciens défenseurs du privilège de la bonne mort : « Certes, ils donnent bien (le scapulaire) comme un gage de prédestination, mais sans aller, je crois, jusqu'à dire qu'il n'y aurait plus de doutes fondés sur le salut d'un pécheur qui rejetterait, même au moment de la mort, les secours de la religion, eût-il conservé jusqu'à son dernier souffle le vêtement sacré de Marie. » J.-B. Terrien, *op. cit.*, p. 306. Mais il semble nécessaire d'interpréter plus largement encore la promesse. Le port *matériel* du scapulaire n'est pas suffisant pour que se justifient les conditions de la promesse. Il faut des dispositions d'ordre spirituel, selon le commentaire attribué à saint Simon Stock lui-même : « En conservant, mes frères, cette parole dans vos cœurs, efforcez-vous d'assurer votre élection par de bonnes œuvres et de ne jamais défaillir; veillez dans l'action de grâces pour un si grand bienfait; priez sans cesse, afin que la promesse à moi communiquée se vérifie pour la gloire de la sainte Trinité... et de la Vierge toujours bénie. » Cf. Benoît XIV, *De festis...*, § 7 et 8.

2. *Interprétation théologique du privilège sabbatin.* — Il est impossible, avons-nous dit, d'admettre l'authenticité de la bulle de Jean XXII. Les controverses ont été fort sagement dirimées, au point de vue pratique, par le décret du Saint-Office, 15 février 1615, sous Paul V, décret renouvelé et approuvé récemment par la S. C. des Indulgences, 1er décembre 1885. Voir le décret de Paul V dans le *Bullaire des carmes*, t. I, p. 62; t. III, p. 601. Le décret de Paul V fait abstraction de la bulle contestée. Mais quoi de plus raisonnable et de plus théologique que d'admettre avec lui que la vierge Marie couvrira de sa maternelle protection, *principalement* le samedi, jour consacré à son culte, les âmes de ceux qui, sur la terre, auront été ses fidèles serviteurs. Dans le sommaire des indulgences et privilèges approuvés par la S. C. des Indulgences, le 4 juillet 1908, pour la confrérie du scapulaire du Mont-Carmel, les privilèges sont énumérés à la suite des indulgences et ce qui y est dit du privilège sabbatin est le meilleur commentaire théologique qu'on puisse faire de cette question : « Le privilège, appelé ordinairement *sabbatin*, de Jean XXII, approuvé et confirmé par Clément VII, *Ex clementis*, du 12 août 1530, Pie V, *Superna dispositione*, du 18 février 1566, et Grégoire XIII, *Ut laudes*, du 18 septembre 1577, et par d'autres, de même que par le décret de la sainte Inquisition romaine sous Paul V, 20 janvier 1613, déclare : « Il est permis aux Pères carmes de prêcher que les

fidèles peuvent admettre la pieuse croyance du secours accordé, après leur mort, aux religieux et aux confrères de l'Association de Notre-Dame du Mont-Carmel. Il est permis, en effet, de croire que la très sainte Vierge aidera les âmes des religieux et des confrères morts en état de grâce, pourvu qu'ils aient porté pendant leur vie le scapulaire, gardé la chasteté de leur état et récité le petit office de la Vierge, ou s'ils ne savent pas lire, pourvu qu'ils aient observé les jeûnes de l'Église et se soient abstenus de manger de la viande le mercredi et le samedi, à moins que la fête de Noël ne tombe un de ces jours. Les prières continuelles de Marie, ses pieux suffrages, ses mérites et sa spéciale protection *leur sont assurés après leur mort, surtout le samedi, qui est le jour consacré par l'Église à la très sainte Vierge.* » (Sommaire de 1908.)

Avec cette explication du privilège — explication où il n'est pas dit un mot de l'apparition de Notre-Dame, ni d'une bulle de Jean XXII, ni des indulgences concédées dans cette bulle — ce décret ne soulève aucune difficulté : aussi Benoît XIV veut-il que les fidèles s'en tiennent à ce décret. Même abstraction faite de ladite bulle et de toute tradition relative à une apparition ou à une promesse de Notre-Dame, l'interprétation du privilège donnée par le décret ne peut être contestée.

Une bibliographie suffisante est fournie par Beringer-Steinen, *Les indulgences*, t. I, Paris, 1925, p. 485-523; p. 187-191. Voir pour la doctrine : J.-B. Terrien, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, t. IV, p. 300-309; 329-335. On pourra aussi consulter Théophile Raynaud, *Scapulare marianum*, dans la *Summa aurea*, t. V, p. 397, Pour les controverses, on pourra, sans se référer à Launoy, *Opera*, t. II (2), p. 379, se contenter des auteurs récents : L. Saltet, *Le prétendu Pierre Swanygton*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1911, p. 24, 85, 120; P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur, *Première réponse à M. l'abbé Saltet*, dans *Études historiques et critiques sur l'ordre de N.-D. du Mont-Carmel*, 1911, p. 1; id., *Quelques précisions sur la méthode critique de M. Saltet, ibid.*, p. 95; B. Zimmermann, *Monumenta historica carmelitana*, t. I, Lérins, 1907, p. 351; P. Beissel, *Wallfahrten zu unserer lieben Frau in Legende und Geschichte*, t. I, Fribourg-en-Br., 1913, p. 266 sq. Une *Étude historique* d'ensemble vient d'être publiée par le P. Élisée de la Nativité, O. C. D., dans *Le Carmel*, revue mensuelle, juillet-août 1938, Agen.

A. Michel.

SCARAMELLI Jean-Baptiste, jésuite italien, auteur spirituel (1687-1752).

I. Vie. — Jean-Baptiste Scaramelli naquit à Rome le 23 décembre 1687. Le 20 septembre 1706, ayant terminé ses études de philosophie, il entra au noviciat Saint-André à Rome, où son frère cadet Philippe vint le rejoindre en 1709. Après deux années de noviciat et une de rhétorique, exempté du cours de philosophie de la Compagnie à cause de ses études antérieures, il enseigna les humanités pendant trois ans à Raguse et deux ans à Lorette. Pendant sa théologie au Collège romain (1714-1718), il remplit le rôle de répétiteur de philosophie et de théologie au Collège germanique. Ordonné prêtre en 1717, il fit sa troisième année de probation (1718-1719) à Florence; il enseigna ensuite pendant trois ans la philosophie à Macerata, où, le 2 février 1721, il fit profession des quatre vœux de la Compagnie. En 1722, à Ascoli, il inaugura ce qui devait être l'œuvre de sa vie, la prédication de missions populaires et de retraites fermées. Pendant trente ans, avec un zèle infatigable et le plus grand succès, il parcourut en tous sens les États pontificaux pour prêcher des missions au peuple ou donner les exercices aux religieux, consacrant ses loisirs à l'étude de la spiritualité et à la composition de ses ouvrages. Il mourut subitement à Macerata le 11 janvier 1752. A l'exception d'un seul, ses ouvrages ne furent imprimés qu'après sa mort.

II. Œuvres. — Son premier ouvrage parut en 1750 : *Vita di Suor Maria Crocifissa Satellico, monaca francescana nel monastero di Monte Nuovo*, Venise, in-4°, 347 p. Ce récit d'une vie de grande mortification et d'épreuves extraordinaires, couronnée par les plus hautes grâces mystiques, fut, après quatre éditions, mis à l'Index (1769), vraisemblablement parce que l'auteur se prononçait trop fermement pour la sainteté de la religieuse avant toute décision de l'autorité ecclésiastique. Revu par le franciscain A. Bellisardi, l'ouvrage fut réédité en 1819. — *Il discernimento de spiriti, per il retto regolamento delle azioni proprie ed altrui*, Venise, in-8°, 244 p., parut après la mort de l'auteur, en 1753. Basé sur la doctrine de saint Ignace et d'Alvarez de Paz, mais enrichi de l'expérience personnelle de l'auteur, cet ouvrage a connu onze éditions en italien, trois en espagnol et en français et deux en allemand. Il est souvent publié avec *Il direttorio mistico* dont il devait former une partie intégrante dans le premier plan de l'auteur.

En 1754 parut également à Venise *Il direttorio ascetico, nel quale si insegna il modo di condurre le anime per le vie ordinarie della grazia alla perfezione cristiana*, 2 vol., 442 et VII-384 p., in-4°. Cet ouvrage, le plus long et le plus populaire de Scaramelli, est divisé en quatre parties qui traitent : 1. *Des moyens nécessaires pour atteindre à la perfection chrétienne.* Il en énumère dix : le désir de la perfection, le choix d'un bon directeur, la lecture, la méditation, la prière vocale et mentale, la présence de Dieu, la confession, l'examen de conscience, la communion fréquente, la dévotion à la sainte Vierge et aux saints. — 2. *Des obstacles à la perfection :* les sens, les passions, le monde et le démon. — 3. *Des vertus qu'il faut acquérir :* les vertus cardinales, la vertu de religion, la dévotion, l'obéissance, la patience, la chasteté, la douceur et l'humilité.— 4. Les vertus théologales de foi, d'espérance et surtout de charité, envers Dieu et le prochain, qui est l'essence même de la perfection. « L'ordre est très logique, plus logique même que celui de Rodriguez; les sujets sont traités avec science et profondeur, la solidité de la doctrine s'allie avec l'onction, la simplicité. » (A. Molien.) L'ouvrage a eu dix-neuf éditions en italien, vingt et une en français, huit en anglais, cinq en allemand, quatre en espagnol et trois en latin, sans compter les nombreux extraits et adaptations.

La même année parut *Il direttorio mistico, indirizzato a direttori di quelle anime che Iddio conduce per la via della contemplazione*, Venise, in-4°, XII-532 p., le plus original et le plus important de ses ouvrages. Divisé en cinq parties, il traite : 1. *Des notions préliminaires* de psychologie et de théologie utiles pour comprendre la théologie mystique expérimentale et doctrinale. — 2. *De la contemplation en général*, c'est-à-dire : sa nature, les principes qui la produisent, ses propriétés et ses effets, les dispositions nécessaires, ainsi que diverses autres questions, théoriques pour la plupart. — 3. *Des degrés de contemplation qui procèdent d'actes non distincts;* il en énumère douze : l'oraison de recueillement, le silence spirituel, l'oraison de quiétude, l'ivresse d'amour, le sommeil spirituel, l'angoisse et la soif d'amour, les touches mystiques, l'union mystique et fruitive d'amour, l'union simple d'amour, l'union extatique, le ravissement, l'union parfaite et stable ou le mariage spirituel. — 4. *Les degrés de contemplation qui découlent d'actes distincts*, tels que les visions, locutions, révélations et autres faveurs semblables. — 5. *La purification passive des sens et de l'esprit.* — Comme le but de l'auteur est avant tout pratique : aider les directeurs dans la conduite des âmes élevées à la contemplation, il ne se contente pas du simple exposé des principes et de la doctrine théologiques; mais presque à chaque chapitre de doctrine il ajoute des avis pratiques pour les directeurs ou des réponses aux objections et difficultés éventuelles. Cet

ouvrage, un des premiers traités de théologie mystique écrits en italien et, à bien des égards, le plus complet des ouvrages parus en quelque langue que ce soit, jouit d'un immense succès : il connut quinze éditions et trois abrégés pour l'Italie seule avant 1900. Il a été traduit en espagnol, allemand, français, latin et polonais; en 1913 parut un abrégé en anglais. Son influence est visible dans les manuels de théologie mystique de Séraphin, Verhaege, Devine et Jaegen.

Chose étrange, le *Directoire mystique* de Scaramelli ne reçut jamais, semble-t-il, l'approbation officielle de ses supérieurs religieux. Dans un article qui doit paraître dans l'*Archivum historicum Societatis Jesu*, je montrerai que le manuscrit original fut rejeté par les censeurs jésuites à cause de ses nombreuses affirmations inexactes et parce qu'on pensait que certaines de ses propositions doctrinales pourraient être mal interprétées par les ennemis de la Compagnie de Jésus. Le Père général, Francis Retz, se rallia à cette opinion. Après la mort de l'auteur, l'éditeur de ses autres ouvrages découvrit le *Directoire mystique*, en manuscrit, circulant de main en main parmi les amis de Scaramelli; il le publia sans se préoccuper d'obtenir la permission des supérieurs de la Compagnie. Cependant l'auteur avait antérieurement corrigé nombre de points dans son manuscrit.

La dottrina di San Giovanni della Croce, in-4°, VIII-122 p., fut imprimée, à Venise, pour la première fois en 1815, plus de cinquante ans après la mort de l'auteur, et a été rééditée deux fois. C'est un court résumé des œuvres du Docteur espagnol, souvent dans les propres termes de ce dernier; c'est sans aucun doute un des premiers essais de Scaramelli.

Récemment on a découvert un manuscrit intitulé : *Vita della serva di Dio, Angelica Cospari, fondatrice delle Sigg. Maestre Pie in Borgo S. Sepolcro*, 487 fol., récit de la vie d'une autre fille spirituelle de Scaramelli, qui parmi de grandes souffrances corporelles fut favorisée des plus hautes grâces mystiques. Voir O. Marchetti, S. J., dans *Archivum historicum Soc. Jesu*, t. II (1933), p. 230-257.

III. DOCTRINE. — Il sera utile de mentionner particulièrement les points de la doctrine mystique de Scaramelli qui ont récemment provoqué des critiques parfois injustes.

Deux voies mènent à la perfection dans la vie spirituelle : la voie ascétique, caractérisée par la pratique de la vertu et de la prière mentale ou vocale ordinaire; la voie mystique, ainsi appelée à cause du rôle prédominant de l'oraison mystique ou contemplation infuse. Cette dernière voie est un moyen très efficace pour atteindre la perfection; mais elle est une voie extraordinaire *de jure*, parce qu'elle ne peut pas être méritée, ni obtenue par nos propres efforts; d'ailleurs elle n'est pas nécessaire au salut ni à la perfection. Elle est aussi extraordinaire *de facto*, parce que peu y sont appelés ou du moins parce que peu répondent à cet appel. La contemplation mystique en général est *un elevazione di mente in Dio, o nelle cose divine, con uno sguardo semplice ammirativo, e soavamente amoroso delle cose divine* (*Dir. mist.*, tr. II, c. IV, n. 34). Elle se distingue de la méditation et de la spéculation philosophique ou théologique, en ceci qu'elle est une façon simple, intuitive, suprahumaine de connaître et d'aimer Dieu. Ce n'est point la vision immédiate, ni nécessairement une vision intellectuelle, mais un acte de foi merveilleusement éclairé par les dons du Saint-Esprit, tout particulièrement les dons de sagesse et d'intelligence. *Op. cit.*, II, IV, 38; III, XXXI, 278.

Il y a deux espèces de contemplation, l'une dite acquise, l'autre infuse. Pratiquement, elles se distinguent l'une de l'autre par ce fait que, dans la contemplation infuse, l'âme se rend compte que Dieu agit en elle, tandis que dans la contemplation acquise elle perçoit seulement sa propre action dans la production de ses idées et affections. Tr. II, c. VII, n. 75. Intrinsèquement, cependant, elles ne diffèrent pas dans l'acte même de la contemplation, parce que toutes les deux comportent un mode suprahumain de connaissance: elles ne diffèrent point non plus essentiellement par la grâce de la contemplation, parce que celle-ci ne comporte que des différences de degré d'intensité. La vraie différence est dans la préparation de l'esprit, ou, pour ainsi dire, dans les préambules à la contemplation. Dans la contemplation acquise, c'est l'homme qui évoque les espèces intelligibles; dans la contemplation infuse, c'est Dieu qui fait ce travail pour lui. Dans l'une, l'homme est actif, dans l'autre, plus passif. *Ibid.*, n. 76-78. Cette différence est-elle due ou non au mode d'opération des dons du Saint-Esprit, on ne le voit pas nettement; mais pour la contemplation acquise il suffit qu'il y ait le concours du don de sagesse ou d'intelligence. Tr. II, c. XIV, n. 156. La contemplation acquise est par conséquent extraordinaire de droit, et, semble-t-il, aussi de fait : au moins une fois, elle est appelée « un don extraordinaire », tr. II, c. VI, n. 67; cependant elle peut être méritée *de congruo*, tr. II, c. IX, n. 90. A un autre endroit, l'auteur affirme que la contemplation acquise fait partie de la providence ordinaire de Dieu, qu'elle n'est pas en général refusée à qui s'y prépare, et que toute âme peut l'obtenir si elle est aidée par une plus grande abondance de la grâce ordinaire, ce qui est en contradiction avec son enseignement précédent. Tr. III, c. XXXII, n. 283, 284, 296.

Quant à la légitimité du désir de la contemplation, on peut et on doit désirer la contemplation acquise, la demander et essayer de l'obtenir dans la mesure du possible. Pour la contemplation infuse, quoiqu'il soit permis de la désirer et de la demander, il est préférable et plus sûr, conformément à l'enseignement de sainte Thérèse (*Moradas*, IV, c. 2), de se considérer comme indigne d'une pareille faveur et de s'abandonner avec une entière indifférence entre les mains de Dieu. On doit toutefois s'efforcer d'écarter tous les obstacles qui pourraient s'opposer à la contemplation infuse, pour le cas où Dieu y appellerait l'âme. Tr. III, c. XXXII, n. 282-296. On ne doit pas désirer les visions, locutions, révélations et autres faveurs semblables, parce qu'elles sont facilement sources d'illusions. Tr. I, c. I, n. 10; tr. IV, c. IV, n. 41.

On doit reconnaître que l'explication de la contemplation acquise est incomplète et même incohérente; que Scaramelli insiste trop sur la nécessité de s'attacher à la méditation proprement dite; qu'il exagère peut-être les épreuves et les souffrances de la purification passive et qu'il y a dans le *Direttorio mistico* plusieurs autres déficits de détail. La classification des degrés de la contemplation pourrait aussi être simplifiée, au grand avantage de la clarté. Cependant c'est un des meilleurs traités pratiques qui aient jamais été écrits sur la théologie mystique. Destiné avant tout aux directeurs des âmes que Dieu mène à la perfection par des voies extraordinaires, il traite surtout de la contemplation infuse au sens strict du mot. Il évite les deux extrêmes fréquents chez les auteurs spirituels : essayer de faire de tous les hommes des mystiques, ou bien défendre la contemplation à ceux qui y sont vraiment appelés. Enfin, l'usage que les directeurs spirituels ont fait du *Directoire mystique*, pendant près de deux siècles et dans tant de pays, est une bonne garantie que sa doctrine n'entrave pas le réel progrès de l'âme vers les sommets de la perfection, que ce soit, selon les desseins de la Providence, au moyen de grâces ascétiques ou de faveurs mystiques. Le jugement du P. Poulain sur le *Directoire mystique* semble donner la

note juste : « C'est un des traités les plus complets et les plus clairs sur la mystique. Il a été souvent imité ou abrégé. Au point de vue descriptif, c'est, je crois, le meilleur ouvrage du XVIII[e] siècle. Mais comme théorie, j'ai plus d'une fois à me séparer de lui. » *Des grâces d'oraison*, 9[e] éd., p. 650.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VII, col. 689-694; A. Molien, *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. VI, col. 222-223; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, p. 439-441; A. Saudreau, *La vie d'union à Dieu*, 2[e] éd., p. 587-593; O. Marchetti, S. J., *Un opera inedita... attribuita al P. Scaramelli*, dans *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. II, 1933, p. 230-257.

L.-A. HOGUE.

SCHALLMAYER Justinien, frère mineur conventuel allemand (XVIII[e] siècle). — Il fut professeur de théologie morale à l'université de Bonn. Quand le mineur P. Gassmann publia, en 1782, à Cologne, contre les soi-disant paradoxes du conventuel Ph. Hedderich, son *Vetus Ecclesiæ circa jejunium disciplina a paradoxis Fr. Ph. Hedderich vindicata*, ce dernier réussit à arrêter et à défendre la divulgation de cet ouvrage. Toutefois, P. Gassmann, ne perdant pas courage, la fit imprimer une autre fois à Dusseldorf, en 1783. J. Schallmayer prit alors la défense de Ph. Hedderich, son confrère en religion et son collègue comme professeur à l'université de Bonn, et répondit au livre de P. Gassmann, par une dissertation, *De jejuniorum in Ecclesia christiana origine atque relaxatione*, Cologne, 1785.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. V, col. 782 et 922.

A. TEETAERT.

SCHAMBOGEN Sébastien, frère mineur de l'Observance (XVII[e]-XVIII[e] siècles). — Il appartint à la province monastique de Bohême, dans laquelle il excella par ses connaissances théologiques et la sainteté de sa vie. Il y exerça les charges de définiteur et de custode et, en 1686, fut délégué par le général de l'ordre pour faire la visite de la province de la Pologne majeure. Il fut aussi le confesseur de Ferdinand de Künburg, archevêque de Prague. Il mourut à Prague le 22 novembre 1718.

Il est l'auteur de nombreux écrits : *Spirituale viaticum*, en allemand, Prague, 1694; en latin, Wurtzbourg, 1694; *Robur spiritus seu Soliloquium contemplativum solitariæ animæ*, en allemand, Prague, 1695; en latin, Wurtzbourg, 1695; *Grundstein des katholischen Glaubens*, et la version latine : *Lapis fundamentalis fidei catholicæ*, Prague, 1695; *Glaubens-Schrifft-Wechslung*, Prague, 1704, dans lequel il répond à plusieurs doutes contre la foi; *Exercitia interiorum virtutum*, Prague, 1707; *Blumen und Früchten des seraphischen Gartens*, Prague, 1707; *Vulnus et medicina animæ*, Prague, 1708; *Meditationes de passione Christi*, Prague, 1709; *Meditationes de vita et doctrina Christi et explicationes de evangeliis totius anni*, Prague, 1710; *Leichtstern zu der geistlichen Uebung*, Prague, 1714; *Christliche Handleitung*, Prague, 1715; *Kurzer Begriff die Gott gefallenden Tugenden zu erlernen*, Prague, 1716. Tous les ouvrages précédents sont écrits en allemand; ceux qui suivent, au contraire, en latin : *Exercitia virtutum hominis suspirantis ad Deum*, Prague, 1712; *Exercitia spiritualia pro personis ecclesiasticis et animarum curam gerentibus, seu noverim te, noverim me*, Prague, 1713.

V. Greiderer, O. F. M., *Germania franciscana*, t. I, Inspruck, 1777, l. IV, n. 315, 312, 314 et 317, p. 753, 772, 773, 775.

A. TEETAERT.

SCHARDT Chrétien, jésuite tchèque. — Né en 1691 (Hurter se trompe en écrivant : 1671), entré au noviciat en 1707, professa la philosophie à Olmütz et douze ans la théologie à Prague; il mourut en 1751. Il reste de lui des *Disputationes de prædestinatione et reprobatione*, Olmütz, 1733; *De sacramento pænitentiæ juxta mentem concilii Tridentini*, Prague, 1733; *De matrimonio, ibid.*, 1734.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 712-714; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. IV, col. 1340.

A. RAYEZ.

SCHATZGEYER ou **SCHATZGER** Gaspar, frère mineur allemand de l'Observance (XV[e]-XVI[e] siècles), un des principaux défenseurs de l'Église catholique contre la réforme luthérienne, appelé encore *Schazger*, *Sazger*, *Sasger*, *Schazgeyr*, *Schazgayr*, *Schatzgayer*, *Schatzgeyr*, *Scangerus*. — Né à Landshut, dans la Bavière inférieure, vers la fin de 1463 ou pendant la première moitié de 1464 (P. Minges, O. F. M., *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 89; N. Paulus, *Kaspar Schatzgeyer, ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland*, dans *Strassburger theol. Studien*, t. III, Fribourg-en-Br., 1898, p. 2), il fit ses premières études chez les franciscains de Landshut. Envoyé ensuite à l'université d'Ingolstadt (1480), il y fut promu bachelier ès arts. Il doit être entré peu après dans l'ordre des frères mineurs de l'Observance au couvent de Landshut, dans lequel il fit son noviciat, puisqu'en 1487, il était déjà lecteur à Landshut et de 1489 à 1496 à Ingolstadt. Envoyé par le chapitre provincial, célébré à Wissembourg, en 1496, au couvent de Munich comme vicaire et lecteur, il fut élu, au chapitre de Lenzfried, près de Kempten, en 1498, définiteur de la province monastique de Strasbourg, à laquelle il appartint, et retourna à Munich, comme vicaire, lecteur et prédicateur, jusqu'à ce qu'en 1499 il devînt gardien du couvent de Munich. N. Glassberger, O. F. M., *Chronica*, dans *Analecta franc.*, t. II, 1887, p. 518. En 1504 et 1507, il paraît encore dans les chapitres de Bamberg et de Rouffach comme gardien de Munich parmi les définiteurs (*ibid.*, p. 533 et 545). D'après P. Minges, *op. cit.*, p. 89, il aurait assisté en qualité de *custos custodum* (mieux de *discretus discretorum*, dans N. Glassberger, *op. cit.*, p. 538), au chapitre général, qui se célébra, en 1506, à Rome, dans le but de refaire l'union dans l'ordre.

Cependant, peu de temps après le chapitre provincial de 1507, probablement l'année suivante selon Fl. Landmann, *Das Predigtwesen der Strassburger Franziskanerprovinz in der letzten Zeit des Mittelalters*, dans *Franzisk. Studien*, t. XV, 1928, p. 342, Gaspar Schatzgeyer fut transféré comme lecteur et prédicateur au couvent d'Ingolstadt et il paraît avec ces titres parmi les définiteurs élus en 1511 au chapitre de Bâle. N. Glassberger, *op. cit.*, p. 552. Il y exerça même la charge de gardien depuis 1513, Fl. Landmann, *loc. cit.*, p. 342 et fut très goûté comme prédicateur.

En 1514, au chapitre célébré à Heidelberg, Gaspar Schatzgeyer fut appelé pour la première fois à régir la province de la Haute-Allemagne ou de Strasbourg comme vicaire provincial. N. Glassberger, *op. cit.*, p. 554. En sa qualité de vicaire provincial d'une florissante province allemande de l'Observance, il se vit obligé d'intervenir dans les tristes luttes entre observants et conventuels, qui, après le déplorable échec des *Statuts généraux et pontificaux* ou *Statuts de Jules II*, publiés en 1508, s'étaient rallumées plus vives que jamais. En France ce fut le conventuel réformé Boniface de Céva qui dirigea la lutte contre les observants. Les controverses furent portées par celui-ci devant le Parlement, qui s'efforça, mais en vain, d'unir de force les congrégations des observants. Devant le peu de succès de cette manœuvre, il proposa de déférer la cause au concile du Latran, auquel chaque parti communiquerait sa pensée et son sentiment. Dans ce but, Boniface écrivit lui-même son fougueux *Defenso-*

rium elucidativum observantiæ regularis fr. minorum (sans lieu ni date, mais vers 1415). Il y soutient que ni le pape ni un concile œcuménique ne peut dispenser un frère mineur de l'obéissance due, de par la règle, au ministre et que par conséquent la *provisio* du concile de Constance, d'après laquelle les observants devaient obéir à leur vicaire général et à leurs vicaires provinciaux était pleine de périls, puisque ces supérieurs ne sont pas de véritables ministres. Ensuite, il accuse les observants d'enlever leurs couvents aux conventuels, même par l'intervention du pouvoir civil. Enfin le concile devait faire l'union, mais seulement sous les ministres, parce que le contraire serait contre la règle.

Ce *Defensorium* de Boniface de Céva tomba entre les mains de Gaspar Schatzgeyer à Pontoise, où il s'était arrêté lors de son retour du concile de Rouen (1516). Comme le libelle de Boniface était livré au public, Gaspar Schatzgeyer crut de son devoir d'intervenir dans le débat; il composa son *Apologia status fratrum ord. minorum de observantia nuncupatorum adversus P. Bonifacium, provinciæ Franciæ ministrum* (s. l. n. d., mais à Bâle, en 1516). Faisant remarquer la stérilité de luttes qui duraient depuis un siècle, il réfutait point par point les accusations de Boniface de Céva contre l'Observance. Pour la matière traitée dans cette *Apologia*, nous renvoyons à C. Schmitz, O. F. M., *Der Anteil der süddeutschen Observantenvikarie an der Durchführung der Reform*, dans *Franzisk. Studien*, t. II, 1915, p. 367-368; t. III, 1916, p. 360-363. L'avenir donna raison à Gaspar Schatzgeyer et les idées développées dans son *Apologia* constituèrent le fondement de l'union entre toutes les branches réformées de l'ordre franciscain, opérée au *capitulum generalissimum*, célébré à Rome à la Pentecôte de 1517, auquel le P. Gaspar assista en sa qualité de vicaire provincial de la Haute-Allemagne. Dans ce chapitre fut accomplie la séparation définitive des observants et des conventuels, qui auraient désormais des supérieurs généraux et provinciaux distincts, avec cette différence toutefois que, dans la suite, ce furent les observants, auxquels devaient adhérer toutes les autres réformes, qui eurent un *ministre* général et des ministres provinciaux, tandis que les conventuels n'avaient qu'un *maître* général. Léon X déposa le général Bernardin Prati, élu par les conventuels en 1513, en lui ordonnant de remettre le sceau de l'ordre à son successeur, l'observant Christophe Numaï de Frioul; les conventuels élurent comme *maître* général Antoine-Marcel de Cherso. Voir H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-Br., 1909, p. 147-157; Fr. de Sessevalle, *Histoire générale de l'ordre de Saint-François*, Ire part., *Le Moyen Age*, t. I, Paris, 1935, p. 231-242.

Gaspar Schatzgeyer retourna dans sa province, investi par le chapitre généralissime de 1517 de la dignité de ministre provincial; mais, cette même année, le P. Jean Macheysen fut élu à cette dignité par le chapitre de Munich et G. Schatzgeyer devint custode de Bavière et gardien de Nuremberg. Élu définiteur au chapitre provincial d'Oppenheim, en 1519, il fut désigné de nouveau, en 1520, au chapitre d'Amberg, pour régir la province pendant trois ans. Il assista en 1521 au chapitre général de Carpi et, en 1522, il fut confirmé dans sa charge de provincial. Au chapitre de Landshut, en 1523, le P. Henri Castner fut désigné comme le successeur de Gaspar Schatzgeyer dans le gouvernement de la province de la Haute-Allemagne, tandis que ce dernier redevenait custode de Bavière et gardien de Munich, où il paraît s'être de nouveau illustré par de nombreuses prédications. Voir N. Glassberger, *op. cit.*, *Appendix I*, p. 561 et 562. Au chapitre général de Burgos, en 1523, il fut nommé inquisiteur pour les pays allemands et régions limitrophes. Il mourut à Munich le 18 septembre 1527.

Malgré son aversion innée pour toute polémique, Gaspar Schatzgeyer se décida à intervenir dans les controverses ou dans les luttes doctrinales entre les protestants et les catholiques. Comme provincial il était tenu de sortir de la réserve gardée jusque-là vis-à-vis de la Réforme. Il s'y sentait d'autant plus obligé qu'au chapitre général de Carpi, en 1521, auquel il assista, on avait ordonné à tous les membres de l'ordre, surtout aux provinciaux, d'engager la lutte contre l'hérésie luthérienne par la parole et par la plume. Ainsi il se vit obligé de sévir contre Eberlin de Günzburg, prédicateur du couvent d'Ulm, et de lui défendre de parler en public, pour l'empêcher de répandre les théories de la Réforme, auxquelles il avait adhéré. Il se vit aussi contraint de traiter la question du protestantisme au chapitre provincial de Leonberg, en 1522, à l'occasion de l'accusation portée contre son ami et compagnon, Conrad Pelikan, gardien de Bâle. Voir P. Minges, *op. cit.*, p. 75-76; M. Demuth, O. F. M., *Johannes Winzler, ein Franziskaner aus der Reformationszeit*, dans *Franzisk. Studien*, t. IV, 1917, p. 261-262.

Se sentant lié en conscience par le décret du chapitre général de Carpi, en 1521, Gaspar Schatzgeyer se lança pendant son second provincialat (1520-1523), dans la lutte contre la Réforme. C'est grâce à lui que le gouvernement bavarois prit la défense de l'Église catholique et empêcha par tous les moyens la diffusion du protestantisme dans ses États. Voir P. Minges, *op. cit.*, p. 72-73; D. Stöckerl, O. F. M., *Die bayerische Franziskanerprovinz. Ein Gang durch die Jahrhunderte*, dans *Franzisk. Studien*, t. XII, 1925, p. 2; *Die deutschen Franziskaner auf süddeutschen Universitäten*, *ibid.*, t. XIII, 1926, p. 312-313.

Mais, dès la première période de ses prédications, à Munich (1496-1508), il avait eu à cœur d'expliquer au peuple le véritable sens des Livres saints, principalement de ceux de l'Ancien Testament. Ainsi il commenta dans ses sermons les deux premiers livres des Rois, les livres de Ruth, des Juges, de la Genèse, de Judith. Un second recueil de sermons date de son séjour au couvent d'Ingolstadt (1508-1514). Il y expose la doctrine catholique sur la création de l'homme, le péché de nos premiers parents et la rédemption par le Christ (sermons de l'avent de 1511), ainsi que sur les dix commandements de Dieu et le combat spirituel contre les vices, surtout contre les sept péchés capitaux (carêmes de 1511 et 1512). Dans un troisième recueil de prédications, faites lors de son dernier séjour à Munich (1524-1527), il traite à peu près les mêmes sujets que ceux de la série précédente : la création, la chute et la rédemption, en y ajoutant toutefois quelques sermons sur la justification et la foi, et avec cette différence qu'il y donne une part plus large à la polémique avec les protestants, et pour cause! Ces prédications, qui en général ne constituent que des esquisses des sujets traités, sont conservées dans les mss *lat. 61* et *62*, *7803* et *9056* de la bibliothèque d'État à Munich. Voir Fl. Landmann, art. cité.

Gaspar Schatzgeyer mena surtout la lutte contre la Réforme par ses écrits, dans lesquels d'ailleurs il combattit la nouvelle doctrine moins par la polémique que par l'explication de la saine doctrine. Un de ses principaux ouvrages contre le protestantisme est sans conteste *Scrutinium divinæ Scripturæ pro conciliatione dissidentium dogmatum*, composé en 1522, et édité à Bâle, 1522, in-4°, 108 p.; Cologne, 1522, in-4°, 96 p.; Augsbourg, 1522, in-4°, 108 p.; Tubingue, 1527, in-8°, 172 p.; dans *Opera omnia*, édités par Jean Bachmann, Ingolstadt, 1542, fol. 1-49. Cet ouvrage a été récemment réédité par U. Schmidt, O. F. M., dans

Corpus catholicorum, t. v, Munster-en-W., 1922. Les matières traitées sont : *de gratia et libero arbitrio; de fide et operibus; de peccato in bono opere; de exordio veræ pœnitentiæ; de meritorio actu liberi arbitrii; de sacrificio Novi Testamenti; de sacerdotio Novæ Legis; de communione sub utraque specie; de baptismo et liberlate christiana; de volis et statu monachorum.* Pour chacun de ces points, est donné un exposé concis, mais complet, de la doctrine protestante, ainsi que des fondements allégués par ses tenants pour établir leurs théories ; ces dernières sont ensuite examinées, complétées, enfin, à l'aide de la sainte Écriture, critiquées et réfutées. Comme le but poursuivi par l'auteur est avant tout de ramener les protestants à l'Église romaine, il a évité toute polémique, qui, au lieu d'opérer l'union, eût éloigné encore davantage du catholicisme les fauteurs de la Réforme.

Gaspar Schatzgeyer est l'auteur de nombreux autres ouvrages, dirigés contre les théories luthériennes, dont vingt-neuf ont été imprimés et seize sont restés inédits et dont plusieurs attaquent directement des doctrines soutenues soit par Luther lui-même, soit par ses disciples Osiander, Jean Briesmann, Eberlin de Günsburg, Jean de Schwarzenberg, etc. Ainsi : *Replica contra periculosa scripta post factum Scrutinium edita* (s. l. n. d.), dans laquelle il combat les théories développées par Luther dans le *De votis monasticis* et le *De captivitate babylonica Ecclesiæ præludium*, ainsi que la réponse que Jean Briesmann publia, en 1523, à Wittenberg, contre le dernier traité : *De votis et statu monachorum*, du *Scrutinium divinæ Scripturæ*, sous le titre : *Ad Gasparis Sghatgeyri minoritæ plicas responsio pro lutherano libello de votis monasticis: De cultu et veneratione sanctorum*, Munich, 1523, en allemand; 1524, en latin et augmenté; *Tractatus laudem b. virginis Mariæ et aliorum sanctorum defendens*, Strasbourg, 1523; *Tractatus de vita christiana seu potius christiano-monastica*, Munich, 1524, aussi en allemand; *Von christlichen Satzungen und Lehren, ibid.*, 1521, où il défend la doctrine catholique des bonnes œuvres; *Tractatus de vera libertate evangelica*, en allemand, *ibid.*, 1524; en latin et amplifié, Tubingue, 1525; *Tractatus de indissolubilitate matrimonii*, en allemand, Munich, 1524; en latin, Tubingue, 1525; *Tractatus de ss. missæ sacrificio ejusque partibus, intermixta materia de satisfactione et de purgatorio*, en latin, Tubingue, 1525; *Tractatus de ss. eucharistia contra libellum erroneum*, en allemand, Munich, 1525; *Fürhaltung 30 Artikeln, so in gegenwärtiger Verwirrung auf die Bahn gebracht und durch einen neuen Beschwörer der alten Schlange gerechtfertigt werden, ibid.*, 1525, qui constitue une réponse très tranchante à l'écrit anonyme de Jean de Schwarzenberg : *Beschwörung der alten teuflichen Schlange mit dem göttl. Wort; Abwaschung des Unstats, so Andreas Osiander dem Gaspar Schatzger in sein Antlitz gespichen hat, ibid.*, 1525; *Vom Fegfeuer, ibid.*, s. d.; *Traductio Satanæ* ou *Satanas se transformans in angelum lucis, in evangelio, christiana Ecclesia, primatu Petri et generalibus conciliis delectus, ibid.*, 1526, dans lequel Schatzgeyer s'efforce de défendre les doctrines catholiques qui à cette époque étaient le plus vivement attaquées; *Quinque tituli, nempe : de justitia fidei, de justitia nostrorum operum, de spe et fiducia in Deum, de caritate, de bonis operibus, ibid.*, 1526; *Responsum amicabile ad civem Norimbergensem, varios errores et varios articulos veræ fidei exponens, ibid.*, 1526; *Tractatus de articulo erroneo, quod anima Christi post mortem ad inferos descendens ibi pœnas infernales sustinuit, ibid.*, 1526; *Tractatus contra dom. Joannem de Schwarzenberg, ministros ecclesiasticos religiosasque personas infestantem, ibid.*, 1527; *Examen novarum doctrinarum pro elucidatione veritatis evangelicæ et catholicæ efformatum*, en latin, Tubingue, 1527, dans lequel il traite : *de fide, spe et caritate, de justitia christiana, de præceptis et legibus, de operibus meritoriis, de vero Dei cultu et veneratione sanctorum, de libertate christiana, de monasticis institutis et votis perpetuis, de sacramentis novæ legis, de sacrificio missæ, de confessione sacramentali et auriculari, de sacramento pœnitentiæ et ejus exordio, de absolutione sacramentali, de potestate ecclesiastica, de libero arbitrio, de doctrina christiana; De Ecclesia, de evangelio et de conciliis*, en latin, *ibid.*, 1530; *Tractatus de sacramentis*, en latin, *ibid.*, 1530; les ouvrages signalés sans aucune indication sont en allemand. Ces notices ont été prises dans V. Greiderer, O. F. M., *Germania franciscana*, t. II, Inspruck, 1781, l. II, p. 418-419, qui déclare avoir vu la plupart des livres recensés; Marcellin de Civezza, *Storia universale delle missioni francescane*, t. VII, 1re part., Prato, 1883, p. 111-113.

Le catalogue des ouvrages de Gaspar Schatzgeyer, donné ci-dessus, n'est toutefois pas complet, bien qu'il donne les principaux travaux du fameux adversaire de Luther. Il faut le compléter par la table fournie par N. Paulus, *op. cit.*, p. 144-149, qui, outre vingt-neuf imprimés, cite encore seize manuscrits. Aux traités mentionnés, il faut ajouter une *Formula vitæ christianæ*, que Schatzgeyer rédigea, en 1501, pour l'abbé de Tegernsee, Henri Kunzer, et qui fut imprimée à Anvers, en 1534. Elle contient trente-trois instructions destinées aux fidèles qui veulent tendre sérieusement à une vie plus parfaite. Schatzgeyer y enseigne que la perfection chrétienne consiste dans l'amour de Dieu et du prochain et que toutes les pratiques extérieures, comme œuvres de pénitence, prières vocales, etc., ne sont que des moyens pour tendre à la perfection. A. von Druffel, *Der bayerische Minorit der Observanz Kaspar Schatzger und seine Schriften*, dans *Sitzungsberichte d. kgl. bayer. Akad. der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse*, t. II, Munich, 1890, p. 397-433, cite encore un *Remediarius tentationum* et une *Directio salubris pro monasticis personis* (voir *Histor. Jahrbuch*, t. XII, 1891, p. 844), tandis que la bibliothèque municipale de Sélestat conserve de Schatzgeyer *Ecclesiasticorum sacramentorum pia, justa atque crudita assertio et diabolicæ fraudis, qua ea oppugnat, delectio confutatioque*, imprimé en 1530, s. l.

La plupart des ouvrages de Gaspar Schatzgeyer, au nombre de dix-huit, furent publiés par les soins de son confrère Jean Bachmann, sous le titre de *Opera omnia rev. ac perdevoti p. fr. Gasparis Schatzgeri*, Ingolstadt, 1543, in-fol., 354 fol. Cette édition, qui fut saluée avec grande joie, fut vivement recommandée au clergé par les ducs de Bavière, dans un rescrit autographe de 1543. Voir N. Glassberger, *op. cit.*, p. 570. Jean Eck a écrit pour cette édition une préface, dans laquelle il abonde en éloges pour le travail accompli par Gaspar Schatzgeyer dans la lutte contre le protestantisme et exalte les grandes qualités de ce défenseur du catholicisme.

Gaspar Schatzgeyer fut un des rares écrivains catholiques adversaires de la réforme, qui aient adapté leur méthode de discussion au principe protestant de la suffisance de l'Écriture, recourant à la seule Écriture pour fonder leurs thèses et négligeant la Tradition, que les réformés considéraient comme inutile et sans aucune valeur. Le *Scrutinium divinæ Scripturæ* n'est qu'un répertoire de citations bibliques concernant la foi, la grâce, les bonnes œuvres, la pénitence, le sacrifice de la messe, etc.

On ne peut toutefois lui reprocher, comme quelques-uns l'ont fait, d'avoir par sa méthode compromis la cause de l'Église. Il n'entendait nullement nier l'existence de la Tradition, l'autorité dogmatique des organes de celles-ci, papes, Pères, conciles. De fait Schatzgeyer affirme explicitement l'insuffi-

sance de la Bible dans son *Scrutinium divinæ Scripturæ*, éd. U. Schmidt, p. 4, et défend la primauté et l'autorité du pape dans sa *Replica* et sa *Traductio Satanæ*. L'orthodoxie de Gaspar Schatzgeyer ne peut donc être mise en doute; s'il consent à descendre sur le terrain de l'adversaire, ce n'est qu'une simple manœuvre, inspirée par le désir de l'attirer plus facilement et pour entrer plus facilement en contact avec lui. Voir P. Polman, O. F. M., *La méthode polémique des premiers adversaires de la Réforme*, dans *Rev. d'hist. ecclés.*, t. XXV, 1929, p. 471-506.

Dans ses thèses théologiques, Gaspar Schatzgeyer se révèle un fidèle disciple de Duns Scot. Pour lui, comme pour le Docteur subtil, la volonté absolue de Dieu constitue le principe de tous les êtres, la première norme et la fin de toutes les lois. *Scrutinium divinæ scripturæ*, éd. citée, p. 59. Il suit de ce principe fondamental qu'aucun acte humain ne peut être péché, s'il n'est pas contraire à la volonté de Dieu et ne lui déplaît pas, *ibid.;* que la volonté divine peut faire en sorte que tout acte humain soit méritoire, *op. cit.*, p. 80; que la différence entre le péché véniel et le péché mortel n'est point à chercher dans leur essence, mais dans la volonté divine, qui juge tel acte humain digne de récompense, tel autre au contraire digne de la peine éternelle, *op. cit.*, p. 63, de telle sorte que la bonté de l'acte dépend de la volonté de Dieu, qui est la première norme de toute l'activité humaine soit intérieure soit extérieure, *op. cit.*, p. 153; que les actes ne sont pas bons d'une bonté intrinsèque, mais seulement par la volonté divine, qui les accepte comme tels. *Op. cit.*, p. 148, 150. Comme Duns Scot, il insiste sur la nécessité de l'amour à tel point qu'il affirme que, par un acte de pur amour pour Dieu, l'homme mérite plus que par dix mille bonnes œuvres accomplies dans le but de la récompense, parce que Dieu mesure tout d'après la pureté de l'amour. *Op. cit.*, p. 62. Il partage encore les idées de Duns Scot sur l'essence du péché, *op. cit.*, p. 67, et sur la liberté absolue et complète de la volonté; celle-ci, pour être droite, doit se conformer à la volonté divine et se régler d'après elle, parce que celle-ci est la première norme de toute probité, de toute justice, de toute moralité. *Op. cit.*, p. 124. Voir G. Schatzgeyer, *Scrutinium divinæ Scripturæ*, éd. cit., p. XII-XIV. La doctrine de Gaspar Schatzgeyer sur la primauté absolue du Christ et sa médiation universelle à l'endroit des anges et des hommes a été exposée par M. Longpré, O. F. M., *La primauté de Jésus-Christ selon Gaspar Schatzgeyer, O. F. M.*, dans *La France franc.*, t. XIII, 1930, p. 490-492.

N. Glassberger, *Chronica*, dans *Analecta franc.*, t. II, Quaracchi, 1887, p. 518, 533, 545, 552, 554, 555, 556, 557, 560, 561, 562, où Gaspar Schatzgeyer, commissaire de la Saxe, qui fut élu définiteur général au chapitre de 1535, ne peut être identifié avec le Gaspar Schatzgeyer de la province de la Haute-Allemagne, qui mourut en 1527, comme semblent le suggérer les éditeurs; L. Wadding, *Annales minorum*, t. XVI, an. 1525, n. XV, Quaracchi, 1933, p. 238; an. 1527, n. XV, p. 286; le même, *Scriptores, O. M.*, 3ᵉ éd., Rome, 1906, p. 98-99; V. Greiderer, *Germania franciscana*, t. II, Inspruck, 1781, l. II, p. 369-370, 418-420, 435; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2ᵉ éd., t. I, Rome, 1908, p. 317-318; H. Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. II, col. 1254-1255; A. von Druffel, *Der bayerische Minorit der Observanz Kaspar Schatzger und seine Schriften*, dans *Sitzungsberichte d. kgl. bayer. Akad. d. Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse*, t. II, Munich, 1890, p. 397-433; N. Paulus, *Kaspar Schazgeyer, ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland*, dans *Strassburger Studien*, t. III, fasc. 1, Strasbourg, 1898; P. Minges, O. F. M., *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 43, 54, 57, 64, 66, 72-75, 77, 85, 88-91, 94, 291; Marcellin de Civezza, O. F. M., *Storia universale delle missioni francescane*, t. VII, 1ʳᵉ part., Prato, 1883, p. 110-113; Fl. Landmann, *Zum Predigtwesen der Strassburger Franziskanerprovinz in der letzten Zeit des Mittelalters*, dans *Franzisk. Studien*, t. XV, 1928, p. 340-344; H. Grisar, *Luther*, Fribourg-en-Br., 1911, t. I, p. 398, n. 4, 432; t. II, p. 195-196, 480-481, 670, n. 1, 696; Gaudentius Guggenbichler, *Der Protestantismus und die Franziskaner*, Bolsano, 1882, p. 11-12; C. Othmer, O. F. M., *I frati minori nel « Corpus catholicorum »*, dans *Studi franc.*, IIIᵉ sér., t. I, 1929, p. 392-395; Ignace-Marie, O. F. M., *Liste des provinciaux franciscains d'Alsace de 1239 à 1929*, dans *Revue hist. franc.*, t. VII, 1930, p. 295; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-Br., 1909, p. 151-152, 285, 475; M. Straganz, O. F. M., *Ansprachen des Fr. Oliverius Maillard an die Klarissen zu Nürnberg*, dans *Franzisk. Studien*, t. IV, 1917, p. 72; F. Doelle, O. F. M., *Die Tafel des ersten Provinzkapitels der Strassburger Observanten zu München im Jahre 1517*, *ibid.*, t. VII, 1920, p. 227; M. Demuth, O. F. M., *Johannes Winzler, ein Franziskaner aus der Reformationszeit*, *ibid.*, t. IV, 1917, p. 261-262; D. Stöckerl, *Die deutschen Franziskaner auf süddeutschen Universitäten*, *ibid.*, t. XIII, 1926, p. 312-313; W. Dersch, *Die Bücherverzeichnisse der Franziskanerklöster Grunberg und Corbach*, dans *ibid.*, t. I, 1914, p. 476; autres travaux cités dans la notice.

A. TEETAERT.

SCHAEZLER (Constantin von), théologien, naquit en 1827 à Ratisbonne, de parents protestants. — Après avoir étudié le droit, il s'engagea dans l'armée bavaroise en qualité d'officier. En 1850, il abandonna la carrière militaire et, séjournant à Bruxelles, se convertit au catholicisme. A Louvain, où il avait commencé les études de théologie, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1851. En 1857, un an après son ordination sacerdotale, il quitta la Compagnie, passa à Munich le doctorat en théologie et enseigna l'histoire des dogmes à Fribourg-en-Brisgau (1862-1873). En 1869, Mgr Fessler, évêque de Saint-Pölten, se l'adjoignit comme théologien pour le concile du Vatican. A partir de 1873, il se fixa à Rome; pourvu du titre de prélat, il collabora, en qualité de consulteur, à plusieurs Congrégations. Il mourut à Interlaken, en 1880, après avoir été de nouveau admis dans la Compagnie de Jésus.

Adhérent fervent et intransigeant du thomisme, Schäzler fut l'un des principaux représentants du renouveau néoscolastique. La plupart de ses ouvrages, dont nous ne mentionnons que les principaux, eurent pour but d'exposer la doctrine de saint Thomas : *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato*, Munich, 1860; *Das Dogma von der Menschwerdung Gottes, im Geiste des hl. Thomas dargestellt*, Fribourg, 1870; *Divus Thomas contra liberalismum invictus veritatis catholicæ assertor*, Rome, 1874. A partir de 1863 il intervint dans la controverse qui opposait l'école néoscolastique et l'école catholique de Tubingue représentée surtout par le professeur J. Kuhn. Contre ce dernier, il publia d'abord plusieurs articles anonymes dans les *Historisch-politische Blätter*, puis plusieurs ouvrages, en particulier : *Natur und Uebernatur*, Mayence, 1865; *Gnade und Glaube*, Mayence, 1867. Deux de ses ouvrages furent publiés seulement après sa mort : *Introductio in sac. am theologiam dogmaticam ad mentem D. Thomæ*, Ratisbonne, 1882; *Die Bedeutung der Dogmengeschichte*, *ibid.*, 1884.

Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. V, col. 1505-1506; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXX, p. 649-651; Brück, *Geschichte der katholischen Theologie in Deutschland im XIX. Jahrhundert*, t. III, p. 329-331; G.-M. Häfele, dans *Divus Thomas*, 1927, p. 411-448; Koch, *Jesuitenlexikon*, col. 1600.

J.-P. GRAUSEM.

SCHEEBEN Mathias-Joseph (1835-1888). — I. Vie et écrits. II. Appréciation.

I. VIE ET ÉCRITS. — Mathias-Joseph Scheeben naquit à Meckenheim, près de Bonn, dans la Prusse rhénane, le 1ᵉʳ mars 1835. Après ses études secondaires dans un lycée public de Cologne, il se rendit à Rome en 1852, pour y suivre les cours de philosophie et de

théologie à l'Université grégorienne, comme élève du Collège germanique. Pendant les sept années qu'il passa dans la Ville éternelle, il fut le disciple des protagonistes du mouvement néoscolastique, tels que Perrone, Franzelin, Patrizzi, Passaglia, Liberatore, Schrader et Kleutgen, et conquit le grade de docteur en philosophie et en théologie. Ordonné prêtre le 18 décembre 1858, il retourna au printemps suivant à son diocèse d'origine. Après avoir été durant quelques mois aumônier du pensionnat des ursulines à Munstereifel, il fut nommé professeur de dogme au grand séminaire de Cologne. Il exerça cette fonction depuis l'automne de l'année 1860 jusqu'à sa mort qui survint le 21 juillet 1888.

L'activité littéraire de Scheeben est très considérable. En 1860, il publia une collection de méditations et de poésies en l'honneur de la sainte Vierge, sous le titre de *Fleurs mariales des jardins des saints Pères de l'Église et des poètes chrétiens (Marienblüten aus den Gärten der heiligen Väter und der christlichen Dichter)*. L'étude intitulée *Nature et grâce, essai d'un exposé systématique et scientifique de l'ordre naturel et surnaturel de la vie de l'homme (Natur und Gnade, Versuch einer systematischen und wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung des Menschen)*, qu'il publia en 1861, le classa d'emblée parmi les coryphées de la théologie spéculative. Scheeben y expose que la grâce amenant une participation de l'homme à la manière d'être divine, implique un état d'être, de vie et de connaissance semblable à celui de Dieu. Dans le but de donner une base positive à sa doctrine de la grâce, Scheeben fit paraître l'année suivante (1862), une nouvelle édition de l'opuscule de saint Pierre Canisius, intitulé *Quid est homo, sive controversiæ de statu naturæ puræ*. Afin de mettre sa doctrine de la grâce à la portée d'un plus grand public, Scheeben publia en 1863 sous le titre de *Magnificences de la grâce divine (Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade)*, une adaptation d'un ouvrage vieux de deux siècles, l'*Appreeio cd estima de la divina gracia* que le jésuite Eusèbe Nierenberg avait écrit au XVIIe siècle. Cette publication eut de nombreuses éditions et fut traduite en plusieurs langues. L'année 1865 vit paraître l'ouvrage le plus original de Scheeben, *Les mystères du christianisme (Die Mysterien des Christentums)*. Les mystères de la religion chrétienne y sont exposés comme formant « un tout organique, un système de vérités, un cosmos mystique, reposant sur la sainte Trinité ». *Scheeben*, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IX, col. 226. Dans cette étude, l'auteur s'inspire de saint Thomas, des victorins, de saint Anselme et aussi des Pères grecs, particulièrement de saint Cyrille d'Alexandrie et de l'Aréopagite. Quand la convocation du concile du Vatican eut suscité de vives polémiques d'ordre théologique en Allemagne, Scheeben y prit une part très importante. Il combattit vigoureusement Döllinger ainsi que le savant canoniste von Schulte, dans le périodique intitulé *Le concile œcuménique de l'année 1869 (Das œcumenische Konzil von Jahre 1869)*, lequel fut plus tard continué sous le nom de *Feuilles périodiques pour l'examen scientifique des grands problèmes théologiques du temps présent (Periodische Blätter zur wissenschaftlichen Besprechung der grossen theologischen Fragen der Gegenwart)* et parut sous la direction de Scheeben jusqu'en 1882. En outre, par de nombreux articles, insérés dans le *Bulletin pastoral de Cologne (Kölner Pastoral-Blatt)* et dans l'*Ami du foyer chrétien de Cologne (Kölner katholischer Hausfreund)*, Scheeben s'efforça de gagner le clergé paroissial ainsi que la masse du peuple chrétien à la doctrine de l'infaillibilité pontificale. Ces polémiques n'empêchèrent pas Scheeben de continuer ses recherches de théologie spéculative. En 1873 parut le premier volume de sa *Théologie dogmatique*. Le second suivit en 1877 et le troisième en 1882. La mort l'empêcha de terminer son œuvre, laquelle fut plus tard complétée par Atzberger, qui donna la doctrine sacramentaire ainsi que l'eschatologie comme quatrième volume.

Enfin nombreux sont les articles dogmatiques et polémiques que Scheeben fit paraître dans le *Katholik* de Mayence. Il fournit aussi une notable contribution au *Kirchenlexikon* de Fribourg-en-Brisgau, notamment les articles *Foi, Apostolat et épiscopat* et *Cyrille d'Alexandrie*.

II. Appréciation. — Scheeben n'a pas fait école de son vivant. Cela provient, avant tout, de ce que son enseignement au grand séminaire n'était, en somme, que celui d'un répétiteur. Car, à Cologne, comme dans la plupart des diocèses d'Allemagne, les candidats au sacerdoce n'entrent au grand séminaire qu'après avoir parcouru tout le cycle des traités philosophiques et théologiques dans une faculté, et l'unique année qu'ils y passent est consacrée avant tout à la préparation des ordinations. Scheeben ne pouvait donc exercer son influence que par ses écrits. Or, ceux-ci sont rédigés d'une manière passablement diffuse et dans une langue assez obscure. Aussi un critique a-t-il écrit en rendant compte de la première édition des *Mystères du christianisme*, que « c'est un travail d'Hercule que de lire ce livre... qui ne sera vraisemblablement lu en entier que par celui qui est chargé d'en faire le compte rendu ». Mattes, cité par Schmaus, dans *Mathias Scheeben, der Erneuerer der katholischen Glaubenswissenschaft*, Mayence, 1935, p. 39. Cette prédiction ne s'est pas réalisée : malgré l'obscurité de leur style, malgré la manière assez lâche de leur composition, les œuvres de Scheeben ont forcé l'estime du public théologique. Toutes ont été rééditées et quelques-unes plusieurs fois. Des théologiens de marque, en Allemagne, se sont inspirés des idées et des principes qui y sont exposés pour promouvoir la science théologique et un bon juge, Martin Grabmann, a proclamé que Scheeben était le plus grand théologien spéculatif du XIXe siècle, et que sa théologie spéculative était vraiment géniale. *Mathias Scheeben, der Erneuerer...*, p. 10.

Quand Scheeben inaugura son activité théologique, la lutte contre le rationalisme et le semirationalisme était en somme terminée et la néoscolastique était parvenue à son plein épanouissement. Aussi Scheeben se rangea-t-il résolument parmi ceux qui voient en saint Thomas le maître qu'on doit suivre; mais il ne se contenta pas d'une simple réédition de la doctrine de l'Aquinate d'après la présentation de Suarez et de De Lugo, comme Kleutgen l'avait fait; Scheeben veut connaître saint Thomas par saint Thomas; il veut pénétrer sa pensée, en dégager les principes et les idées maîtresses, afin de les utiliser pour résoudre les problèmes de la pensée moderne tout en faisant progresser la connaissance spéculative des vérités révélées. Fortement impressionné par l'essor des recherches exégétiques et historiques au cours du XIXe siècle, Scheeben a voulu donner à son exposé spéculatif des dogmes une solide base exégétique et patristique et, malgré un certain manque de méthode critique, le côté positif de son œuvre n'en est pas moins remarquable pour son temps. En essayant de comprendre et de compléter saint Thomas par ses contemporains, comme saint Bonaventure, par ses précurseurs comme saint Anselme et les victorins, Scheeben a été en quelque sorte le précurseur de ceux qui, comme Mandonnet, von Hertling et Clément Baümker, ont jeté une si vive lumière sur les luttes théologiques et philosophiques du Moyen Age. Toutefois, c'est dans la théologie spéculative que réside l'originalité de Scheeben, particulièrement dans ses conceptions de la foi et de la grâce.

Suarez et De Lugo, et après eux la majorité des théologiens posttridentins paraissaient présenter la certitude de la foi comme la conclusion d'un syllogisme dont la majeure est constituée par la véracité de Dieu, la mineure par le fait que telle ou telle vérité a été révélée. Pour Scheeben, la foi ne saurait être la conclusion d'un raisonnement, Dieu étant saisi par la foi, avant tout non comme la vérité ou la véracité éternelle, mais comme la majesté absolue à laquelle l'homme se donne entièrement par le *pius credulitatis affectus*, lequel constitue la véritable racine de la foi en tant que phénomène psychologique. Mais la foi, bien que reposant sur la volonté, « présuppose dans le sujet qui croit une connaissance rationnelle et doit être accompagnée de celle-ci en toutes phases de son développement ». Ainsi il est nécessaire que celui qui croit ait une certitude rationnelle de l'existence de Dieu, sans que celle-ci soit nécessairement d'ordre philosophique. De même, il est nécessaire que celui qui croit ait acquis la certitude du fait de la révélation, laquelle certitude repose sur les miracles. Mais, pour Scheeben, le jugement de crédibilité qui établit la certitude du fait de la révélation, ne saurait motiver, même partiellement, l'assentiment de foi. Le jugement de crédibilité ne peut motiver que le jugement pratique de crédendité; et, pour que celui-ci devienne assentiment de foi, il est nécessaire qu'intervienne la soumission totale et libre de l'esprit humain à l'autorité divine. C'est ainsi que, pour Scheeben, l'assentiment de foi est basé uniquement sur la vérité incréée. Scheeben, *Dogmatik*, t. I, p. 269-419; art. *Glauben* dans *Kirchenlexicon*, t. V, col. 616-674. Le P. Kleutgen combattit vivement la conception de Scheeben, dans un appendice de la *Theologie der Vorzeit*, t. V, 2e part., p. 49 sq. Scheeben répliqua dans le *Katholik*. De nos jours le P. Garrigou-Lagrange voit le principal mérite de Scheeben dans le fait d'avoir fait ressortir le caractère substantiellement surnaturel de la foi en refusant de considérer le jugement rationnel de crédibilité comme un élément de sa certitude. *De revelatione*, t. I, Paris, 1918, p. 480, note 1.

Contre Kuhn, professeur à Tubingue, qui considérait la grâce comme un adjuvant surnaturel de la volonté humaine, Scheeben précise que la grâce constitue un état d'être, qu'en faisant de nous des enfants de Dieu, elle nous fait participer à la vie divine et établit entre l'homme et Dieu des rapports analogues à ceux des trois personnes divines entre elles. Cette divinisation *(Vergöttlichung)* de l'homme est établie par la *gratia creata inhærens*, mais atteint sa perfection par l'inhabitation substantielle du Saint-Esprit en nous. Pour ce dernier point de doctrine, Scheeben se réclame des Pères grecs, en particulier de saint Cyrille d'Alexandrie. Selon lui, les Pères grecs avaient de la grâce une conception physique et organique tandis que celle des Pères latins était dynamique et morale. *Dogmatik*, t. III, n. 832-884, surtout 833, 857. La doctrine de Scheeben concernant la divinisation de l'homme par la grâce n'a jamais été acceptée qu'avec réserve. Voir les remarques des éditeurs de la deuxième et la troisième édition des *Mystères du christianisme*, publiées à Fribourg-en-Brisgau en 1912 et en 1927. Quant à celle de l'inhabitation substantielle du Saint-Esprit, elle fut combattue par Granderath, dans la *Zeitschrift für kath. Theologie* d'Inspruck, 1881, p. 283-319. Scheeben répliqua dans le *Katholik*. La polémique ne fut pas poursuivie.

Ces quelques remarques suffisent pour montrer que Scheeben tient une place très honorable dans l'histoire de la théologie et que ses œuvres aujourd'hui encore méritent de retenir l'attention des théologiens.

Eschweiler, *Die beiden Wege der Theologie, Hermes und Scheeben*, Augsbourg, 1926; *Matthias Scheeben, der Erneuerer der katholischen Glaubenswissenschaft*, Mayence, 1935 (contient les conférences données par Schmaus, Grabmann et Feckes à l'occasion des fêtes du centenaire de Scheeben, à Cologne, en 1935); Grabmann, dans l'introduction de la nouvelle édition de *Natur und Gnade*, publiée par lui en 1935. On trouve des détails sur la formation théologique de Scheeben dans la *Festschrift* du Collège germanique, publiée à l'occasion du centenaire de Scheeben; Eröss, *Die Lehre über die Einwohnung des heiligen Geistes bei Scheeben*, dans *Scholastik*, 1936, p. 370-396; *Lexikon für Theol. und Kirche*, t. IX, col. 225.

G. FRITZ.

1. SCHEFFER Guy, jésuite autrichien. — Né à Wolkersdorf en 1648, admis au noviciat de la province de Bohême en 1667, il enseigna la philosophie et fut pendant vingt ans prédicateur; il mourut en 1717. Il a laissé des sermons et de petits ouvrages de spiritualité, mais surtout une *Biblia immaculata*, Prague, 1711-1722, 12 vol. in-fol., où il tire argument de tous les textes des deux Testaments pour prouver l'immaculée conception de Marie. Scheffer fonda aussi à Breslau, en 1690, l'*Académie de l'amour divin*, qui avait pour but de propager la bonne doctrine par de petites brochures, très maniables. Ces feuilles mensuelles, d'allure polémique et toutes d'actualité, éclairèrent clergé et laïcs et suscitèrent bien des controverses.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 723-726; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 806-807; H. Hoffmann, *P. Vitus Scheffer und seine « Academia amoris »*, dans *Archivum hist. S. J.*, 1936, p. 177 sq.

A. RAYEZ.

2. SCHEFFER Rupert, frère mineur allemand de l'Observance (XVIIIe siècle). — Natif de Hammelburg, il entra, en 1730, dans l'ordre des mineurs observants, où il exerça les charges de lecteur au couvent de Miltenberg, de gardien en celui de Hammelburg et deux fois celle de définiteur provincial. Il publia une *Dialectica orthodoxa seu parva logica*, Fulda, 1751, in-8°, 876 p.

P. Minges, O. F. M., *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 258; A. Götzelmann, O. F. M., *Das Studium der Philosophie und Theologie im Franziskanerkloster Miltenberg a. M. (1743-1807)*, dans *Franzisk. Studien*, t. XVI, 1929, p. 269.

A. TEETAERT.

SCHEFFMACHER Joan-Jacques, jésuite alsacien et controversiste célèbre, naquit à Kientzheim, le 27 avril 1668. Admis dans la Compagnie en 1684, il enseigna pendant six ans les humanités et la philosophie, puis exerça, pendant plus de vingt ans, le ministère de la prédication. Chargé en 1715 de la chaire de controverse fondée par Louis XIV dans la cathédrale de Strasbourg, il acquit, auprès des catholiques et des protestants, une grande réputation comme controversiste et réussit à ramener à l'Église un grand nombre de protestants. Après avoir exercé les fonctions de recteur du Collège royal et, de 1728 à 1731, de l'université catholique, il mourut le 18 août 1733.

Ses ouvrages, tous destinés à la polémique contre les réformateurs, connurent un succès durable, comme en témoignent les nombreuses éditions. Ils font preuve d'une information théologique très solide et d'une modération assez rare dans la controverse de l'époque. Voici les principaux :

Licht in den Finsternissen, Cologne, 1723 (sans nom d'auteur), réfutation courte et populaire du protestantisme, sous forme de catéchisme. L'opuscule a été souvent réédité et traduit en plusieurs langues. Une traduction française parut à Strasbourg en 1751, sous le titre *Catéchisme de controverse;* elle fut rééditée plusieurs fois dans le courant du XIXe siècle et a été insérée par Migne dans sa collection *Catéchismes philosophiques, polémiques...*, t. I, col. 499-574. (Sommervogel mentionne à tort le *Catéchisme de controverse* comme un écrit distinct de l'opuscule allemand.) —

Lettres d'un docteur allemand de l'université catholique de Strasbourg à un gentilhomme protestant, sur les six obstacles au salut, qui se rencontrent dans la religion luthérienne. Ces lettres, au nombre de six, parurent d'abord séparément, puis réunies en volume à Strasbourg en 1726. Elles ont été souvent rééditées, soit seules, soit avec la série suivante. Le nom de l'auteur ne figure pas en tête du volume, mais il se trouve dans l'approbation du provincial et à la fin de la dernière lettre. Les lettres développent les six raisons pour lesquelles « en restant dans le luthéranisme, il n'y a pas de salut à espérer » : le luthérien est séparé de la véritable Église; il n'a qu'une foi humaine et chancelante, fondée sur de pures opinions ou sur des interprétations incertaines et arbitraires de l'Écriture; il est en révolte contre l'autorité ecclésiastique établie par Dieu; il est privé de l'absolution sacramentelle, moyen nécessaire pour la rémission des péchés; il ne reçoit pas le corps et le sang du Christ; il adhère à des doctrines hérétiques. Ces lettres, dont on trouvera une analyse détaillée dans les *Mémoires de Trévoux*, juin 1728, p. 1089-1122, provoquèrent plusieurs réponses protestantes, cf. Sommervogel. — *Lettres d'un théologien de l'université catholique de Strasbourg à un des principaux magistrats de la même ville faisant profession de suivre la Confession d'Augsbourg, sur les six principaux obstacles à la conversion des protestants*, Strasbourg, 1732, nombreuses rééditions. Cette série comprend également six lettres; le nom de l'auteur est indiqué de la même façon que dans la série précédente. Elles exposent les sujets suivants : le sacrifice de la messe, la présence permanente du Christ dans l'eucharistie, la communion sous une seule espèce, l'invocation des saints, le purgatoire, la justification. Voir *Mémoires de Trévoux*, février 1733, p. 193-222 et mars 1733, p. 475-495. Les deux séries ont été souvent éditées ensemble. Une édition en 3 volumes parue à Rouen en 1769 contient une treizième lettre, sur la présence réelle du Christ dans l'eucharistie. Elle n'est pas de Scheffmacher, mais de l'éditeur, Terrisse, doyen de Sorbonne et du chapitre de Rouen (cf. Sommervogel, t. VII, col. 730); elle a cependant été éditée séparément, sous le nom du jésuite alsacien, à Grenoble, en 1821. Une édition des douze lettres en quatre volumes parut à Lyon, en 1739, par les soins du chanoine A.-B. Caillau; l'éditeur ajouta aux lettres de Scheffmacher quelques autres traités et dissertations et s'efforça « d'alléger un peu la pesanteur du style ». Elle sont reproduites dans la collection de Migne, *La perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'eucharistie*, t. IV, col. 915-1348. Une traduction allemande parut à Rothenburg en 1752. — *Deffense de l'invocation des saints, contre un écrit anonyme daté de Schafhouse, se disant imprimé à Bâle, par l'autheur des douze Lettres...*, Strasbourg, 1733. Cet opuscule a été reproduit à la suite des *Lettres* dans l'édition de Caillau et dans la publication de Migne.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 727-733; E. Rivière, *Corrections et additions à la Bibl. de la Comp. de Jésus*, col. 794 et 1217; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1045-1047; L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, col. 1601.

J.-P. Grausem.

SCHELL Hermann, professeur de théologie à Wurtzbourg (1850-1906). — Hermann Schell naquit à Fribourg-en-Brisgau le 28 février 1850. Entré au grand séminaire de cette ville en 1868, il s'y distingua par son goût pour les recherches spéculatives et avant son ordination sacerdotale il se rendit à Wurtzbourg dans le but d'y étudier la philosophie sous la direction de Franz Brentano. Peu de temps après son ordination sacerdotale, il publia en 1873 sa thèse de doctorat en philosophie sur *L'unité de la vie de l'âme selon Aristote (Die Einheit des Seelenlebens nach Aristoteles)*. Schell y prend la défense du Stagirite contre E. Zeller, qui lui avait reproché de ne pas avoir su établir l'unité de l'âme et aussi contre E. de Hartmann qui, dans sa *Philosophie de l'inconscient*, n'avait vu dans la vie consciente de l'âme qu'un phénomène issu de l'activité de l'inconscient. Tout en défendant Aristote contre ses détracteurs modernes, Schell marquait suffisamment que la métaphysique dynamique de Platon lui semblait mieux convenir à la défense des conceptions chrétiennes de Dieu et de l'esprit contre le scepticisme moderne que celle, à son avis trop statique, du vieux maître du Lycée. Cette préférence de Schell pour Platon dans la présentation de saint Augustin a caractérisé toute son activité théologique. En 1883, il présenta à la faculté de théologie de Tubingue comme thèse pour le doctorat en théologie une volumineuse étude sur *L'activité de Dieu un et trine (Das Wirken des Dreieinigen Gottes)*. Cette thèse qui est fondée sur une étude approfondie de la patristique tant grecque que latine, tend à démontrer que dans la Trinité se manifeste la plénitude de la vie et de la perfection divine, ainsi que la possession de la sagesse et de l'amour et que le dogme trinitaire unissant la simplicité de l'être à la plénitude de l'action, permet de donner une explication de l'essence et de l'existence divine ainsi que de la création. Voir art. *Schell*, dans *Lexicon für Theol. und Kirche*, t. IX, col. 232 sq. Avant de paraître en librairie en 1885, cette thèse avait valu à son auteur la chaire d'apologétique de la faculté de théologie de Wurtzbourg, dans laquelle il remplaça Hettinger. Dans sa *Théologie dogmatique*, qu'il publia en trois volumes, de 1889 à 1893, Schell a repris et amplifié les idées maîtresses de sa thèse. Dieu y est défini *actus purus ad extra et ad intra, ratio et causa sui et mundi*, nécessaire en soi et libre quant à la création, unité absolue et trinité relative. La révélation y est présentée comme une libre manifestation de la vie divine, laquelle est seule capable de donner à l'homme la plénitude de sagesse et de force qui lui est accessible. En eschatologie, Schell semble minimiser le dogme de l'éternité des peines de l'enfer, sans doute parce que, pour lui, le péché mortel n'est constitué que par une révolte directe et ouverte contre Dieu *(Sünde mit der erhobenen Hand)*. Cf. art. *Schell*, dans *Lexicon für Theol. und Kirche*, t. IX, col. 232; Kiefl, *Hermann Schell*, Mayence, 1907, p. 33 sq.

Sous le titre, *Dieu et l'Esprit (Gott und Geist)*, Schell fit paraître, en 1895 et 1896, les deux premiers volumes d'une apologétique de grande envergure. Son but était de prouver l'existence d'un Dieu personnel par la stricte et conséquente application du principe de causalité qu'il faisait pénétrer jusque dans l'essence divine. L'année 1896-1897 vit Schell à l'apogée de sa renommée. Comme recteur de l'Université, il présida à l'inauguration du nouveau palais universitaire et prononça deux discours qui eurent un grand retentissement. L'un avait comme sujet *L'Université et la théologie;* l'autre était consacré au problème de l'esprit considéré particulièrement dans ses rapports avec la notion du Dieu un et trine. Dans deux brochures parues l'année suivante, il réclamait une plus grande liberté d'allure dans la vie de l'Église, une plus large activité pour les laïques et il combattait la mécanisation de la vie ecclésiastique. Voir *Le catholicisme comme principe du progrès (Der Katholicismus als Prinzip des Fortschrittes); Les temps nouveaux et la foi ancienne (Die neue Zeit und der alte Glaube)*. Ces deux brochures furent mises à l'Index le 15 décembre 1895; de même la *Dogmatique*, ainsi que les deux volumes d'apologétique, intitulés *Dieu et Esprit*. Les raisons de cette prohibition furent communiquées à Schell le 12 mai 1899 et le 10 janvier 1900. Il lui était reproché d'avoir considéré Dieu comme *causa sui;* d'avoir exagéré la puissance du

raisonnement pour la pénétration du mystère de la sainte Trinité; d'avoir minimisé le dogme de l'éternité des peines de l'enfer; d'avoir propagé une conception erronée de la liberté et de la personnalité et de s'être laissé trop influencer par l'esprit moderne. Voir les raisons de la mise à l'Index dans la *Corrispondenza romana*, n. 53 (16 juillet 1907) et dans Hennemann, *Widerruf Hermann Schells*, 1908, p. 82 sq.

Le 1er mars 1899, Schell se soumit en déclarant : « Je constate que je veux et peux accomplir cet acte de sentiment et de soumission ecclésiastique, après avoir acquis la certitude qu'il ne me met d'aucune manière en contradiction avec le devoir divin de la vérité reconnue, comme la faculté de théologie l'a déclaré et démontré. » Kiefl, *Schell*, p. 131 sq. Dans plusieurs entrevues avec l'évêque de Wurtzbourg, le 21 janvier 1904 et le 6 décembre 1905, Schell promit de s'en tenir pour son enseignement à la doctrine de l'Église. Voir les relations de ces entrevues dans la *Corrispondenza romana*, du 16 juillet 1907. Plus tard, Schell publia encore deux volumes d'apologétique, *Religion et révélation*, en 1901, *Jahvé et le Christ*, en 1905. En 1903, il fit paraître chez Kirchheim, à Mayence, une étude intitulée *Le Christ*, dans laquelle il combattait les conceptions du protestantisme libéral. Schell mourut subitement le 31 mai 1906.

L'année 1907 vit une recrudescence de la polémique autour de Schell, lorsque ses amis voulurent lui ériger un monument funéraire. Cette initiative ayant été présentée par quelques-uns comme une protestation publique contre la mise à l'Index des écrits du défunt professeur, le Saint-Siège intervint. *Lettre du pape Pie X*, 14 juin 1907. Mais, quand l'archevêque de Bamberg, Abert, président du comité du monument, eut expliqué qu'il ne s'agissait que d'un acte de piété émanant d'amis personnels et d'anciens élèves, le cardinal Merry del Val, secrétaire d'État, déclara le 23 juillet, que rien ne s'opposait à l'érection du monument. Au cours de ces polémiques, Schell fut rangé quelquefois parmi les modernistes. A tort, sans aucun doute. Schell avait suivi avec intérêt l'évolution de l'apologétique française, inaugurée par Blondel, Brunetière et Laberthonnière. Mais jamais il n'avait donné son adhésion aux idées de ce dernier. Dans sa *Dogmatique* comme dans ses écrits apologétiques, il demeura toujours fidèle à la métaphysique spéculative dans la ligne de Platon et de saint Augustin. Au début du mouvement qu'on appela en Allemagne *Reformkatholicismus*, Schell lui montra quelque sympathie; mais il s'en éloigna dans la même mesure que celui-ci s'éloignait de l'Église. Malgré quelques remarques un peu vives contre les autorités romaines, émises dans des conversations ou dans des lettres privées, Schell demeura toute sa vie très attaché à l'Église. Il était doué d'un grand talent oratoire, chose assez rare en Allemagne. Aussi son influence sur ses disciples et ses auditeurs fut-elle très grande. Par contre, ses écrits laissent à désirer sous le rapport de la clarté des idées et du style. Schell manquait aussi de méthode critique et n'avait pas suffisamment pénétré la pensée médiévale. Son mérite réside dans ses essais métaphysiques, lesquels exercent encore maintenant une certaine influence en Allemagne.

Lexicon für Theol. und Kirche, art. *Schell*, t. IX, col. 232 sq.; Kiefl, *Hermann Schell*, Mayence, 1907; E. Commer, *H. Schell und der fortschrittliche Katholizismus*, Vienne; 1907; le même, *Die jüngste Phase des Schellstreites*, 1907; Hennemann, *Hermann Schell*, 1909; Schmied Müller, *Un théologien moderne*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, 1906, p. 608-619; 1907, p. 517-535; *Ami du clergé*, 1908, p. 65-76; P. Godet, *Un apologiste contemporain*, dans *Revue du clergé français*, t. LIV, 1908, p. 5-30; J. Rivière, *Le modernisme dans l'Église*, Paris, 1929, p. 287-290 et *passim*.

G. Fritz.

SCHELSTRATE ou **SCHEELSTRATE** (l'orthographe Schelestrate est fautive) **(Emmanuel de)**, préfet de la bibliothèque Vaticane (1648 ou 1649-1692). — Né en 1648 ou 1649 à Anvers, Emmanuel de Schelstrate reçut une excellente formation dans sa ville natale et la compléta par des voyages en France et en Italie. De bonne heure il se livra à l'étude de l'histoire ecclésiastique, spécialement des origines chrétiennes. Dès l'âge de trente ans, il commença à publier le résultat de ses recherches. Ses travaux attirèrent sur lui l'attention du monde savant et particulièrement celle du Saint-Siège qui trouvait en lui un ardent défenseur des prérogatives pontificales. Innocent XI appela Schelstrate à Rome et le nomma vice-préfet, puis préfet de la Vaticane; c'est en cette qualité qu'il facilita les recherches de Mabillon dans la célèbre bibliothèque. Cf. *Revue bénédictine*, t. XVI, 1899, p. 517. Les occupations de sa charge n'empêchèrent point Schelstrate de continuer ses travaux historiques et de les livrer au public; outre une connaissance profonde de l'antiquité ecclésiastique, il y montrait une orthodoxie sévère et une pureté de doctrine qui lui valurent d'être attaqué à la fois par les protestants et par les gallicans; Schelstrate répondit avec vigueur. Le pape lui témoigna sa reconnaissance en le nommant chanoine du Latran et de Saint-Pierre. Schelstrate jouit peu de temps de ces dignités; il mourut le 5 avril 1692, à l'âge de 43 ans, sans avoir pu terminer son ouvrage *Antiquitas Ecclesiæ* auquel il travaillait depuis de longues années.

Œuvres. — 1. *Antiquitas illustrata circa concilia generalia et provincialia, decreta et gesta pontificum, et præcipua totius historiæ ecclesiasticæ capita*, Anvers, 1678, in-4°; cet ouvrage veut prouver, contre Launoi, la haute antiquité de la primauté pontificale. — 2. *Ecclesia africana sub primate Carthaginensi*, Anvers, 1679, in-4°. Schelstrate démontre que l'autorité du primat de Carthage a toujours été subordonnée à celle du pontife romain; on trouve dans ce travail une excellente étude sur le différend qui opposa saint Cyprien au pape saint Étienne à propos du baptême des hérétiques. — 3. *Sacrum Antiochenum concilium pro Arianorum conciliabulo passim habitum nunc vero primum ex omni antiquitate auctoritati suæ restitutum*, Anvers, 1681, in-4°. — 4. *Acta Constantiensis concilii ad expositionem decretorum ejus sessionum IV et V facientia nunc primum ex codicibus manuscriptis in lucem eruta et dissertatione illustrata*, Rome, 1683, in-4°. L'occasion de ce travail fut la fameuse déclaration du clergé de France de 1682. Schelstrate entreprit de démontrer la supériorité du pape sur le concile. Il s'attira une vigoureuse attaque de Maimbourg : *Traité historique de l'établissement et des prérogatives de l'Église de Rome*, Paris, 1685, in-4° (cette publication fut censurée par Innocent XI, *Index*, 4 juin 1685, et valut à Maimbourg d'être exclu de la Compagnie de Jésus). Bossuet crut devoir répondre à Schelstrate, *Defensio declarationis conventus cleri gallicani anni MDCLXXXII, de ecclesiastica potestate*, IIe part., l. V, c. IV-V et XXXIII-XXXIX, ainsi qu'Arnauld, *Éclaircissemens sur l'autorité des conciles généraux et des papes, ou explications du vrai sens des trois décrets des sessions IV et V du concile de Constance, contre la dissertation de M. de Schelstrate*, Amsterdam (?), 1711. Sur cette controverse, voir Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, p. 584 et 575; dom M. Petitdidier, O. S. B., *Dissertation historique et critique sur le sentiment du concile de Constance touchant l'autorité et l'infaillibilité des papes*, Luxembourg, 1727, in-12, qui prit parti pour Schelstrate contre Maimbourg; Jacques Lenfant (protestant), *Histoire du concile de Constance*, Amsterdam, 1727, in-4°, *passim;* Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, éd. Roncaglia-Mansi, Venise,

1781, t. xviii; p. 144-169. — 5. *Tractatus de sensu et auctoritate decretorum concilii Constantiensis... circa potestatem ecclesiasticam*, Rome, 1686, in-4°, réponse à Maimbourg. Ce petit traité se termine par un index précieux : *Compendium chronologicum rerum ad decreta Constantiensia spectantium*. — 6. *De lugendis actis cleri gallicani congregati a. 1682 dissertatio*, 1re édit., aujourd'hui introuvable à Anvers, 1682 (30 exemplaires); 2e éd., Rome, 1684, in-4°; 3e édition en 1740, plus complète que les précédentes, sous le titre : *De lugendis actis cleri gallicani Parisiis, de mandato regio congregati, anno 1682, 19 martii et seq., auctore eximio D. Schelstrate*, rééditée par L.-X. Veith dans *De primatu et infallibilitate romani pontificis*, Malines, 1824, in-12. — 7. *De disciplina arcani, contra disputationem Ernesti Tentzelii dissertatio apologetica per D. Emanuelem a Schelstrate S. T. D., bibliothecæ Vaticanæ præfectum, Ecclesiæ Antverpiensis canonicum*, Rome, 1685, in-4°. Dans la pensée de l'auteur, cette courte dissertation n'était qu'une réponse à l'attaque de Tentzel, *Dissertatio de disciplina arcani Wittenbergæ habita die 3 jan. 1683*, Wittemberg, 1683, in-4°, contre certaines idées émises dans l'*Antiquitas illustrata* et dans la *Commentatio* du concile d'Antioche; elle eut une fortune considérable. Schelstrate estime que la discipline du secret fut instituée par Jésus-Christ et pratiquée par les apôtres, que son objet propre était le dogme trinitaire, les sacrements et la liturgie eucharistique; il explique par là la pauvreté de la littérature patristique sur le nombre des sacrements, la transsubstantiation, le culte des saints, etc. L'opinion de Schelstrate fut adoptée alors par l'ensemble des théologiens catholiques, mais elle est actuellement très contestée, sinon abandonnée. Cf. Batiffol, art. Arcane, ici même, t. i, col. 1738 sq., et *Études d'histoire et de théologie positive*, t. i, p. 5-10; Vacandard, art. *Arcane*, dans *Dictionn. d'h st. et de géogr. ecclés.*, t. iii, col. 1498-1499. Tentzel répondit à Schelstrate par des *Animadversiones*, réunies dans *Exercitationes selectæ*, Francfort, 1692; une polémique générale s'engagea alors; on en trouvera le détail dans Huyskens, *Zur Frage über die sog. Arkandisziplin*, Munster, 1891, p. 16 sq. — 8. *Dissertatio de auctoritate patriarchali et metropolitica adversus ea quæ scripsit Eduardus Stillingfleet, decanus Londinensis, in libro de originibus Britannicis*, Rome, 1687, in-4°. Stillingfleet, doyen de Saint-Paul de Londres, mort en 1699 évêque de Worcester, avait repris dans ses *Antiquities of the British Church*, Londres, 1685, les opinions des Centuriateurs de Magdebourg touchant l'indépendance des patriarches de la primitive Église. Cette dissertation a été reproduite par Rocabertiau, t. xi de sa *Bibliotheca maxima pontificia*. — 9. *Acta Ecclesiæ Orientalis contra Calvini et Lutheri hæreses*, Rome, 1692, 4 vol. in-fol.; 2e éd., Rome, 1739. On y trouve des documents curieux sur les relations entre les chefs de la Réforme et Constantinople. — 10. *Antiquitas Ecclesiæ dissertationibus, monumentis ac notis illustrata*, Rome, t. i, 1692; t. ii (posthume), 1697; in-fol. Cet ouvrage, qui devait comprendre six tomes, est de valeur inégale; on y rencontre cependant d'excellentes études, particulièrement au t. ii, telles les dissertations ii et iii (reproduites par Rocaberti, *op. cit.*, t. xi), respectivement intitulées : *De auctoritate apostolorum, et quod Petrus collegii apostolici princeps et caput Ecclesiæ a Christo constitutus sit*, et *Quod primatus Petri ad ejus in cathedra Romana successores transmissus sit*. La pièce principale du t. i est une *Dissertatio de antiquis romanorum pontificum catalogis ex quibus Liber pontificalis concinnatus fuit, et de Libri pontificalis auctore et præstantia*, précédant l'édition en trois colonnes parallèles du catalogue libérien, de l'abrégé félicien (texte du *Vat. Reg. 1127*, avec des variantes empruntées au *Paris. 1451*) et du texte complet (jusqu'à Félix IV) du *Liber pontificalis* (d'après l'édition de Mayence). Cf. dom Leclercq, art. *Liber pontificalis*, dans *Dictionn. d'archéol.*, t. ix, col. 451. Cette dissertation a été rééditée par Migne en tête de son édition du *Liber pontificalis*, *P. L.*, t. cxxvii, col. 157-220. L'auteur de la notice *Schelstrate*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* indique, à tort croyons-nous, une édition à part de cette dissertation, Rome, 1692. — 11. *Oratio in funere SS. D. N. Innocentii XI pontificis maximi*, Rome, 1689, in-4°. — La bibliothèque royale de La Haye conserve la correspondance et divers papiers et notes de Schelstrate, ms. *1165*.

Schelstrate tient une place distinguée parmi les écrivains ecclésiastiques du xviie siècle. Ses connaissances sont profondes et son érudition est en général très sûre; sa doctrine, affranchie des préjugés du temps, est ferme et rigoureuse; malheureusement sa méthode n'est pas toujours très précise, principalement dans les études où la théologie a plus de part que l'histoire. Néanmoins l'œuvre de Schelstrate est un beau monument élevé à la gloire de l'Église et de la papauté; monument qui eût pu être encore plus grand si son auteur n'était mort prématurément.

Biogr. nationale de Belgique, t. xxi, 1911-1913, col. 673-679; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. v, 1931, au mot *Schelstrate*; *The catholic encyclopedia*, t. xiii, 1912, p. 526-527; Jöcher, *Gelehrten Lexikon*, t. iv, p. 245; Michaud, *Biographie universelle*, nouv. éd., t. xxviii, p. 280-281; Hoefer, *Nouv. biogr. générale*, t. xliii, Paris, 1853, col. 495-496; *Dictionnaire des auteurs ecclésiastiques*, t. iv, Lyon, 1767, p. 534 (gallican); Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. xxi, p. 264 sq.; Ellies Dupin, *Biblioth. des auteurs ecclés. du XVIIe siècle*, t. iv, p. 226-241; Moréri, *Grand dictionn. hist.*, édit. de 1759, t. ix, p. 246-247; Richard, *Dictionn. universel des sciences ecclés.*, t. v, Paris, 1762, p. 17; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iv, col. 550-554; Roskovany, *Romanus pontifex Primas*, Nitra, t. ii, 1867, p. 922, 924, 926; t. iii, 1867, p. 850; le même, *Cœlibatus et Breviarium*, t. iv, Budapest, 1861, p. 184-185, 213.

J. Mercier.

SCHERER **Georges**, jésuite autrichien, naquit à Schwatz près d'Insbruck en 1540, entra au noviciat de Vienne en 1559, enseigna la grammaire, l'hébreu et la philosophie, fut pendant quarante ans prédicateur, recteur du collège de Vienne, supérieur à Linz et vice-provincial. Il mourut à Linz en 1605. Il publia en langue allemande de nombreux écrits polémiques contre les protestants ainsi que plusieurs ouvrages de piété et recueils de sermons : en tout une quarantaine d'ouvrages ou opuscules dont on trouvera les titres dans Sommervogel. En 1599 et 1600, il réunit ses œuvres en deux volumes in-fol. imprimés au monastère des prémontrés de Bruck en Moravie, recueil réédité à Munich en 1613 et 1614 : *R. P. Scherers... Opera oder alle Bücher, Tractätlein, Schrifften und Predigten...* Si l'auteur n'apporte pas de contribution notable à la théologie technique, il mérite d'être mentionné en bonne place dans l'histoire de la controverse et de l'apologétique populaire. Pour ne citer qu'un exemple : sa série de vingt-neuf sermons sur les notes de la véritable Église (1589), *Opera*, t. ii, p. 82-170, constitue un excellent traité d'apologétique.

Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 746-767; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iii, col. 428-429; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. i, p. 806-820; E. de Guilhermy, *Ménologe de la Comp. de Jésus, Germanie*, 1re sér., t. ii, p. 420-421.

J.-P. Grausem.

SCHERIO **(Grégoire Lo)**, frère mineur réformé italien (xvie-xviie siècle), dénommé encore, mais à tort paraît-il, *Schiero*, par N. Toppi, *Biblioteca napolitana et apparato agli huomini illustri di Napoli e del regno*, Naples, 1678, p. 52. Quant à son nom de religion, les

auteurs ne concordent pas. Tandis que les uns l'appellent Grégoire (J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 331; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 943), d'autres le dénomment Bonaventure, comme N. Toppi, *op. cit.*, p. 52. La plupart, ne sachant quel nom lui donner, le désignent du nom de Bonaventure et de celui de Grégoire et en traitent en deux endroits différents. Il nous apparaît toutefois plus probable qu'il s'appelait Grégoire, puisqu'il porte ce nom dans le titre de son ouvrage : *De Deo uno et trino*, comme cela résulte d'un catalogue du libraire de Lyon, Laurent Armisson, édité en 1669, p. 104.

D'après J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, t. I, p. 331 et t. III, p. 205, Lo Scherio serait originaire de Lecce. Il entra chez les mineurs réformés à Lecce le 12 juillet 1602, fit son noviciat au couvent de Copertino, étudia la philosophie et la théologie, d'abord au couvent de Lecce et ensuite à l'université d'Alcala, en Espagne, où il eut pour professeur de théologie le fameux cistercien Pierre de Lorca, qui y occupa la chaire de Duns Scot. Retourné dans sa province de Pouille, il enseigna la philosophie au couvent de Lecce où il s'acquit une telle renommée que l'évêque de cette ville, Louis Pappacoda, choisit Lo Scherio pour son théologien et pour examinateur de son clergé et censeur des livres. Comme toutes ces dignités et tous ces honneurs excitaient l'envie autour de lui, il quitta à l'insu de tous sa province et se rendit à Rome où il fut nommé lecteur de théologie. Quand les ennuis et les embarras suscités contre lui dans sa province se furent calmés, il y retourna et y fut élu custode. En cette qualité il assista au chapitre général qui fut célébré en 1639, à Rome, où il fut nommé probablement commissaire général pour les mineurs ultramontains. En 1641, il devint définiteur de sa province, mais ne le resta pas longtemps, puisqu'il mourut au mois de mai de 1642.

Bien que Lo Scherio se soit illustré surtout en histoire, il ne négligea cependant pas la théologie et composa dans ce domaine des *Disputationes et quæstiones de Deo uno et trino, ad mentem Subtilis doctoris*, publiées à Lecce, en 1644, d'après L. Armison, *op. cit.*, p. 104; en 1646, selon Jean de Saint-Antoine, *Biblioth. francisc.*, t. II, p. 33; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. I, p. 331; avant 1669, d'après N. Toppi, *loc. cit.*; J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, t. III, p. 205 et 238. D. Scaramuzzi, O. F. M., *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, p. 216, note, cite une édition de Naples, 1645, in-4o, faite par les soins du mineur réformé Séraphin de Sceli, dans laquelle se trouve aussi le portrait du P. Lo Scherio. Celui-ci est encore l'auteur d'ouvrages théologiques inédits : *De incarnatione; De gratia; De divinis auxiliis; De visione beatifica.*

Jean de Saint-Antoine, *Biblioth. univ. francisc.*, Madrid, 1732-1733, t. I, p. 239; t. II, p. 27 et 33; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 193 et 331; t. III, Rome, 1936, p. 205 et 239; N. Toppi, *Biblioteca napolitana*, Naples, 1678, p. 52; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 943; L. Ferraris, O. F. M., *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica*, t. VIII, Paris, 1865, col. 638.

A. Teetaert.

SCHEVICHAVIUS Gisbert, jésuite hollandais, né à Arnhem en 1558, entra dans la Compagnie en 1575; il mourut le 20 mai 1622 à Mayence, où il avait été recteur et directeur de conscience. Il composa *De augustissima et sanctissima Trinitate cognoscenda, amanda et laudanda*, Mayence, 1619, in-8o. L'auteur avertit de n'avoir à redouter de sa part aucune nouveauté, car il a suivi « le chemin royal et très sûr de la Tradition ». L'ouvrage est divisé en douze livres dont cinq seulement constituent nos traités actuels *De Trinitate* (l. II-VI); le premier est consacré à l'unité de Dieu; à partir du septième, il s'agit des apparitions de la Trinité, de son culte, de ses martyrs, de ses défenseurs, des louanges que les créatures inanimées lui rendent, et du culte public. Les définitions sont classiques, les positions des adversaires qualifiés de *scelerati* sont à peine discutées; la raison théologique n'apparaît guère; cependant, Schevichavius, en un style très clair, donne un magnifique florilège patristique sur la Trinité. Bellarmin écrivait à l'auteur, le 12 juin 1620 : « Très souvent je lis votre ouvrage et je le lis comme un vrai livre spirituel, tout à fait capable d'enflammer, d'élever et de nourrir l'âme. » Éloge mérité. Chaque chapitre se termine par une prière ou une élévation qui fait de ce traité non seulement un exposé propre à éclairer l'esprit, mais aussi à satisfaire l'âme.

On retrouve les mêmes caractéristiques dans le *De ecclesiasticorum vita, moribus, officiis*, Mayence, 1621, in-8o. Fruit des instructions que Schevichavius faisait tous les dimanches aux prêtres de la congrégation du Saint-Sacrement et de la Sainte-Vierge, établie à Mayence, cet ouvrage relève plutôt de la spiritualité. A signaler le règlement de cette congrégation, p. 816-822. L'auteur promettait de traiter en trois livres « l'humilité du Christ » (p. 782); il ne semble pas qu'il ait eu le temps de mettre son projet à exécution.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 776; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 631-632; E. de Guilhermy, *Ménologe de Germanie*, IIe sér., t. I, p. 455; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. I, p. 102-103, 417; t. II *a*, p. 337; t. II *b*, p. 114, 466-467.

A. Rayez.

SCHIFFINI Santo, jésuite italien, philosophe et théologien du XIXe siècle. — Il naquit à Santa Domenica (province de Cosenza), le 20 juillet 1841. A l'âge de quatorze ans, il fut admis au noviciat de Naples. Pendant ses études il dut s'exiler à Léon en Espagne, puis à Laval, où il termina sa théologie en 1871. Immédiatement après ses études il fut nommé professeur de philosophie et de théologie et le resta jusqu'à sa mort. Il enseigna à Laval (1872-1880), puis à l'Université grégorienne (1881-1885). Une grave maladie l'ayant obligé à quitter Rome, il passa les vingt dernières années de sa vie comme professeur au séminaire de Chieri en Piémont, où il mourut le 10 décembre 1906.

Profondeur et solidité de la doctrine, enchaînement logique des problèmes, clarté dans l'exposé et rigueur dans l'argumentation, souci d'écarter les questions et développements inutiles et de tout ramener aux grands principes de solution : telles sont les qualités qui classent le P. Schiffini parmi les meilleurs philosophes et théologiens du XIXe siècle.

Il professait un véritable culte pour le Docteur angélique. Il aimait à dire que, plus il étudiait saint Thomas, plus il était convaincu que sa science était en quelque manière inspirée; il ajoutait que souvent il trouvait dans les œuvres de saint Thomas la solution de difficultés qui lui avaient longtemps paru insolubles.

Œuvres. — Elles datent toutes du séjour à Chieri. 1o *Philosophie.* — Schiffini publia un cours de philosophie en 5 volumes : *Principia philosophica ad mentem Aquinatis*, Turin, 1886, 2e éd., 1892. — *Disputationes metaphysicæ specialis*, t. I : *De natura corporea et anima rationali*, Turin, 1888; 2e éd., 1894; t. II : *Theologia naturalis, ibid.*, 1894. — *Disputationes philosophiæ moralis*, t. I : *Ethica generalis, ibid.*, 1891; t. II : *Ethica specialis, ibid.*, 1891. Cette œuvre obtint très rapidement une large diffusion, surtout dans les séminaires d'Italie. On s'accorde d'ailleurs à en reconnaître les mérites. Qu'il suffise de mentionner deux points : sur la question capitale de la certitude et de l'évidence, ainsi qu'en éthique sur le problème du fondement de l'obligation, on trouvera difficilement ailleurs un exposé plus approfondi et plus clair. En 1893, l'auteur publia un résumé en deux volumes : *Institutiones phi-*

losophicæ ad mentem Aquinatis in compendium redactæ, t. I : *Logica et Metaphysica*; t. II : *Ethica sive moralis*.

2° *Théologie*. — Sous le titre général de *Adversaria theologica*, Schiffini publia d'abord pour l'usage scolaire et sous une forme succincte les traités *De vera religione, De verbo Dei scripto et tradito, De gratia, De virtutibus infusis*. Il avait l'intention de reprendre ces mêmes traités sous une forme plus développée et définitive. C'est ainsi qu'il publia *Tractatus de gratia*, Fribourg, 1901; *Tractatus de virtutibus*, Fribourg, 1904. Parallèlement à ses *Principia philosophica* il désirait réunir sous le titre de *Principia theologica* les traités *De vera religione* et *De regulis fidei*. Les controverses très vives au sujet de l'inspiration et de l'inerrance de l'Écriture le décidèrent à publier d'abord séparément *Divinitas Scripturarum adversus hodiernas novitates asserta et vindicata*, Turin, 1905. La mort l'empêcha de faire imprimer les autres parties des *Principia*. L'ouvrage, dont le manuscrit était presque achevé, fut édité après la mort de l'auteur sous le titre : *De vera religione seu de Christi Ecclesia ejusque munere doctrinali*, Sienne, 1908. Bien que l'auteur n'ait pas pu y mettre la dernière main, l'ouvrage reste précieux surtout par la solidité de l'argumentation et la réfutation de l'évolutionnisme dogmatique.

Lettere della provincia Torinese della Compagnia di Gesù, 1907, p. 201 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. v, col. 1910.

A. Taverna.

SCHILDERE ou **SCILDERE** (Louis de), jésuite flamand, né à Bruges le 5 octobre 1606. Il entra dans la Compagnie le 30 septembre 1624. Après avoir professé les humanités et la philosophie, il enseigna la théologie à Louvain, au collège de la Compagnie. Ce dernier enseignement eut grand succès et dura vingt-deux ans. Le P. de Schildere était du reste non moins remarquable par ses vertus que par sa doctrine (Hurter). Il mourut à Bruges le 17 juin 1667.

Au nombre de ses ouvrages, il faut d'abord mettre toute une série de thèses publiées et soutenues sous sa présidence par ses élèves. Sommervogel cite 23 de ces opuscules, datés de 1642 à 1653. Le plus considérable est une *Synopsis theologica de sacramentis Ecclesiæ*, Louvain, 1648, in-fol., où les thèses sont présentées sous une forme étendue et raisonnée; elles furent exposées et défendues par Humbert de Precipiano, qui devint évêque de Bruges, puis archevêque de Malines.

Le P. de Schildere fit en outre paraître sous son nom un ouvrage sur la formation de la conscience : *De principiis conscientiæ formandæ tractatus sex, tum in jure naturæ ac divino, tum in humano, canonico ac civili fundati*, Anvers, 1664, in-8°, 776 p. Deux passages de cet ouvrage méritent d'être relevés pour l'histoire de la théologie morale. Le premier concerne le probabilisme. Thyrse Gonzalez, dans le *Fundamentum theol. moralis*, Rome, 1691, cite à deux reprises (*Introd.*, n. 16 et *Dissert.*, 1, § 5, n. 26), le P. de Schildere comme ayant professé dans le *De principiis conscientiæ formandæ*, une doctrine conforme à la sienne. En preuve, il apporte, avec un texte peu significatif de la Préface, la définition donnée tract. II, cap. II, n. 12, de la probabilité : *Esse assensum cum formidine innixum rationibus gravibus, ex quibus vir consideratus, post argumenta contraria considerata et soluta, in negotiis magni momenti concludere solet...*; d'où il suit : *quod quando pro utraque parte rationes occurrunt neque rationes unius partis longe superant alias, opinio formata non est probabilis*. Gonzalez conclut à la nécessité, pour aller contre la loi, d'une vraisemblance sensiblement plus grande, et il ajoute : *hanc sententiam Patris Scildere, saltem quatenus spectat definitionem sententiæ probabilis, communiter secuti sunt Professores Societatis Lovanienses et Antverpienses in thesibus impressis*. La conclusion de Gonzalez ne manquait pas de logique. Sans doute sous l'influence de l'université lovanienne, où l'on réagissait contre le laxisme, le P. de Schildere tendait à s'éloigner du probabilisme; notons cependant que, dans son ouvrage, il ne l'attaque pas ouvertement. Aussi, dans les discussions qui suivirent sur ce sujet, n'a-t-il été guère invoqué, ni cité. Les seules mentions que nous ayons rencontrées de son nom avec allusion au texte apporté par Gonzalez sont celles faites à trois reprises dans le mémoire écrit en faveur de la publication du livre de ce dernier, et publié par Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten...*, t. II, p. 74-80, 85; ils l'attribuent au secrétaire de la Compagnie, le P. Ægidius Estrix. Dans les travaux de ces dernières années sur le probabilisme, il n'est pas davantage, à notre connaissance, question du P. de Schildere.

Le second texte intéressant de cet auteur se rapporte au baptême des enfants dans le sein de la mère. Dans le *De principiis conscientiæ formandæ*, tract. VI, cap. II, il soutenait la validité probable du baptême intra-utérin, si du moins l'eau baptismale atteignait l'enfant ou même les enveloppes entourant ce dernier, la licéité de cette pratique en cas d'urgence et sa facilité pour l'accoucheuse ou le chirugien grâce surtout à un instrument médical. Cette question, on le sait, allait être vivement discutée au XVIIIe siècle, jusqu'à ce qu'elle fût tranchée en un sens favorable au P. de Schildere par Benoît XIV, *De synodo*, l. VII, c. V, n. 3 sq., et saint Alphonse, *Theol. mor.*, l. VI, n. 107. Mais si, bien avant cette discussion, le professeur de Louvain se prononçait aussi nettement, jusqu'à quel point Sommervogel est-il fondé à dire : « peut-être, est-il le premier à avoir soutenu la légitimité de cette pratique? » En faveur de cette appréciation, on pourrait citer un de ceux qui allaient défendre avec le plus d'âpreté l'opinion contraire, le P. J. H. Serry, O. P. Dans ses *Prælectiones theologiæ*, t. IV, præl. XIX, Venise, 1742, p. 260, cet auteur donne en effet précisément Schildere et Gobat comme les premiers modernes à admettre la licéité du baptême intra-utérin, contre saint Augustin, saint Thomas, le décret de Gratien et le Rituel (cf. *Experientiæ theolog.* de Gobat, tract. II, sect. II, 1659). Mais, en réalité, la documentation de Serry est, sur ce point, bien restreinte. Ni Schildere, ni Gobat ne se donnaient comme apportant une doctrine nouvelle; ils prétendaient bien au contraire s'appuyer sur toute une série d'auteurs, qui, avant eux, avaient professé qu'on peut renaître à la vie de la grâce avant d'être né d'une naissance naturelle et normale, ainsi Gabriel, Victoria, Valentia, Tanner, Lessius, Tolet, etc. Ce qu'il y avait de vraiment nouveau chez le P. de Schildere — et ce en quoi il précède Gobat lui-même, qui l'utilise, — c'est, dans le n. 9 du chapitre indiqué plus haut, l'affirmation donnée, d'après des témoignages de praticiens, que ce baptême était possible et qu'il était aisé, même avant tout début d'accouchement. Le professeur de Louvain avait eu le mérite de s'informer auprès de ceux qui étaient compétents. Au milieu du XVIIIe siècle, en défendant les mêmes vues contre Serry, un auteur de médecine pastorale qui eut alors une grande influence en ces matières, F.-E. Cangiamila (cf. *Sacra embryologia*, Rome, 1754, l. III, c. VIII), reconnaîtra la bonne information de Schildere et de Gobat et fera triompher leur opinion. Sur un point de détail, Schildere ne peut cependant être suivi aujourd'hui : comme Benoît XIV du reste, il admettait que le baptême sur l'extérieur des membranes enveloppant le fœtus avait une grande probabilité de validité; actuellement le développement embryonnaire mieux connu tend plutôt à diminuer, sinon à faire évanouir cette probabilité. Mais pour le reste, ses vues et même ses recommandations pratiques se trouvent en cette matière d'accord avec les enseignements des moralistes modernes.

Au sujet des ouvrages du P. de Schildere il faut, pour être complet, ajouter qu'il a laissé un certain nombre d'ouvrages inédits, dont Sommervogel nous donne les titres : *De charitate proximi, de jure et justitia, De sacramentis in genere et in specie.*

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 782-783; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. VI, col. 291; *Bibliogr. nationale (Académie royale de Belgique)*, t. V, 1876, col. 719, *De Schildere Louis* (Émile Varenbergh); Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten...*, 1886, t. I, p. 51 et t. II, p. 74, 80, 83.

R. Brouillard.

SCHILDIZ (Hermann de), † 1357, défenseur de la cause pontificale sous Jean XXII. — Originaire de Schildesche ou Schildiz en Westphalie, il entra dans l'ordre des augustins et vint achever ses études à Paris vers 1320. Il y professa le cours de Bible en 1326-1327, puis la théologie, enseignement coupé de quelques séjours au couvent d'Herford. En 1337, il devint provincial pour la Saxe et la Thuringe, puis vicaire général et pénitencier de l'évêque Otton de Wurzbourg. Il mourut dans l'exercice de ces fonctions, le 8 juillet 1357.

Hermann est l'auteur de plusieurs ouvrages de droit canonique et de théologie pastorale, notamment d'un *Speculum sacerdotum*, souvent imprimé, et d'un *Introductorium juris*, qui lui assure une place importante dans l'histoire du droit. Il avait aussi commenté Aristote et le premier livre des Sentences. Parmi ses œuvres théologiques, les plus saillantes sont un *De conceptione Mariæ* et un traité de circonstance, *Contra flagellatores*. Mais il prit surtout une part considérable au conflit politico-religieux qui de son temps mettait aux prises le Saint-Siège et l'empereur Louis de Bavière.

Vers 1327-1328, il avait composé et dédié au pape Jean XXII un petit traité contre les erreurs de Marsile de Padoue, aujourd'hui perdu. Il y ajouta plus tard, vers 1330-1331, un traité en deux livres, *Contra hæreticos negantes immunitatem et jurisdictionem sanctæ Ecclesiæ*, dédié également à Jean XXII, auquel il joignit le précédent comme troisième partie. Les deux premières seules se sont conservées; mais elles suffisent pour mériter à leur auteur d'être inscrit en bon rang parmi les fondateurs de l'ecclésiologie.

Car, bien qu'il soit inspiré par les événements de l'époque, l'ouvrage se développe en un véritable traité, *De Ecclesia*. A la base, Hermann pose le double dogme de l'unité de l'Église, qui fait d'elle le principe de toute juridiction, et de son infaillibilité. I, 1-5. Ces principes généraux sont ensuite longuement appliqués à l'Église romaine, dont il établit la primauté et la souveraine autorité doctrinale, la pleine juridiction spirituelle et temporelle qui lui vaut d'être la source et la règle de tout pouvoir ici-bas. I, 6-14. Non seulement les pouvoirs ecclésiastiques, mais encore *temporalia omnium principum etiam laycorum de jure dependent ab Ecclesia*. I, 14, édition Scholz, p. 136-139. En conséquence, la donation de Constantin et celles des autres princes ne peuvent être qu'une reconnaissance des droits antérieurs de l'Église. I, 15-16. D'où résulte pour tous un grave devoir d'obéissance, que l'Église peut, au besoin, requérir par l'intermédiaire du bras séculier. I, 17-20.

Les pouvoirs et privilèges de l'Église romaine s'incarnent évidemment, d'une manière éminente, dans le pape son chef. Hermann consacre toute sa deuxième partie à en faire l'analyse et la preuve. Pour lui, le pape est *solus immediatus vicarius Christi*, les autres prélats tenant leur juridiction spirituelle *mediante auctoritate Romani Pontificis*. II, 1-3. Il est le juge de tous et n'est jugé par personne, 4-6; il reçoit le Saint-Esprit comme Pierre et possède la suprême autorité dans l'ordre de la doctrine, 7-9, non moins que de la juridiction pénitentielle, 10-11. De lui dérive tout pouvoir juste, même au temporel, 12; aussi toutes ses lois, à la différence des lois civiles, sont-elles obligatoires *sub necessitate salutis*, 13-15.

En ce qui concerne la position de l'Église par rapport à l'État, Hermann est donc un nouveau témoin du pouvoir direct; mais l'intérêt spécial de son œuvre vient de ce que cette doctrine est incorporée chez lui, comme chez Jacques de Viterbe, voir t. VIII, col. 307, dans une systématisation complète du pouvoir pontifical. Sur ses contemporains, voir déjà Lambert Guerric, Opicino de Canistris, Pérouse (*André de*), et, plus bas, Spiritalis, Toti.

Em. Seckel, *Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter*, t. I, Tubingue, 1898, p. 129-221 et 503-507, où sont réunis les derniers renseignements sur la biographie et la bibliographie de l'auteur. Le traité *Contra hereticos* est analysé dans R. Scholz, *Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, t. I, Rome, 1911, p. 50-60; publié par le même auteur, avec beaucoup de coupures, au t. II du même ouvrage, Rome, 1914, p. 130-153, d'après un ms. de la Bibliothèque nationale de Paris, *lat. 4232*, fol. 152-175.

J. Rivière.

SCHISME. — Le schisme est une séparation voulue de l'unité ou de la communion ecclésiastique; c'est aussi l'état de séparation ou le groupement chrétien constitué en un tel état : le schisme grec. Le schismatique est celui qui fait schisme, qu'il soit le fauteur ou le responsable du schisme, ou qu'il y adhère seulement par conviction ou simplement de fait. Il n'y a pas de mot spécial, comme *hérésiarque* vis-à-vis d'hérésie, pour désigner le fauteur de schisme : les mots *schismatarcha* employé par saint Bernard, *Epist.*, CXXVI, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 273, et *schismatiarcha* employé par les *Gesta Innocentii III*, *P. L.*, t. CCXIV, col. CLXXIX, sont exceptionnels et n'ont pas de correspondant français. — I. Le mot. Son emploi scripturaire. II. La notion de schisme. Aperçu historique (col. 1288). III. La notion de schisme, partie spéculative (col. 1299). IV. Le schisme comme délit (col. 1311).

I. Le mot. Emploi scripturaire. — Le mot est passé du grec, par l'emploi qu'en a fait le Nouveau Testament (pas d'emploi dans les LXX, qui ne connaissent que σχισμή), dans le latin ecclésiastique, puis dans les langues modernes; il n'est pas du vocabulaire latin classique. Malgré différentes équivalences qu'on trouve chez les écrivains latins du IIIe et du IVe siècle, telles que *scissura, discidium, divortium, discretio, discordia, dissensio, separatio, præcisio*, c'est la simple transcription du mot grec qui a prévalu dans le latin ecclésiastique, où elle a pris, comme elle le fera ensuite dans les langues modernes, un sens particulier, relatif à l'unité de l'Église chrétienne : cf. H. Pétré, *Hæresis, schisma et leurs synonymes latins*, dans *Revue des études latines*, 1937, p. 316-325.

Σχίσμα (de σχίζειν, fendre), signifie au sens propre fente ou déchirure : ainsi Aristote parle-t-il du pied fendu du chameau, *Hist. anim.*, II, I, 26, et le *Pasteur* d'Hermas de pierres fendues, *Sim.*, IX, VIII, 4. Le mot est employé au sens propre de déchirure dans l'Évangile, Matth., IX, 16; Marc., II, 21; cf. Luc., V, 36. Au sens figuré, σχίσμα signifie dissentiment, divergence d'opinion : rare, semble-t-il, en ce sens, dans le grec classique (cf. cependant Xénophon, ἐσχίσθησαν, *Conv.*, IV, 59, pour désigner une divergence d'avis amicale), il est employé dans l'évangile de saint Jean pour désigner la division des opinions au sujet du Christ chez les juifs, leur désaccord né d'une discussion à son sujet. VII, 43; IX, 16; X, 19. Mais c'est de l'emploi du mot par saint Paul que dérive très certainement son usage ecclésiastique. Il apparaît trois fois dans la Ire aux Corinthiens, où il se réfère aux troubles survenus dans l'Église de Corinthe : « Moi, je vous mande, frères, par le nom de Notre-Seigneur Jésus-

Christ, de tenir le même langage tous, et de n'avoir pas entre vous de *scissions*, mais de rester bien en harmonie dans la même intelligence et dans la même façon de sentir. » i, 10. « Quand vous vous réunissez en assemblée, j'entends dire que des *scissions* se font parmi vous, et j'en crois bien quelque chose, car il faut qu'il y ait parmi vous des sectes. » xi, 18, «... afin qu'il n'y ait point de *dissentiment* dans le corps, mais que les membres s'inquiètent de la même chose les uns pour les autres ». xii, 25 (trad. Allo). On le voit, il ne s'agit pas à proprement parler de schismes au sens actuel du mot : les σχίσματα dont parle l'Apôtre ne sont pas des sectes ou des groupements sortis de la communion ecclésiastique, mais des partis à l'intérieur de la communauté, des « cliques », (J. Weiss; Allo). Ce sont des particularismes fondés soit sur des interprétations différentes du christianisme se recommandant de patronages divers, i, 10, soit sur des différences de classes et de condition, xi, 18, soit sur l'égoïsme naturel lui-même lié à tout cela, xii, 25. Le mot est repris dans un sens semblable, mais plus fort, d'ailleurs avec référence à saint Paul et aux Corinthiens, par Clément Romain, *I Cor.*, ii, 6; xlvi, 5, 9; xlix, 5; liv, 2. Cf. Estienne, *Thesaurus*, à ce mot; H. Lesêtre, art. *Schisme*, dans le *Dictionn. de la Bible*, t. v, col. 1529-1531; J. Weiss, dans le commentaire de Meyer; E.-B. Allo, Commentaire dans la collection des *Études bibliques;* Whotherspoon, art. *Unity*, dans Hastings, *Dict. of Christ and the Gospel*, t. ii, col. 781; H.-W. Fulford, art. *Schism*, dans *Encyclopaedia of religion and ethics*, t. xi, p. 232.

Les commentateurs anciens n'apportent rien d'original : saint Jean Chrysostome, ayant dans l'esprit le sens ecclésiastique du terme, note que si Paul use d'un mot aussi grave, alors qu'il n'était pas question de divergences proprement doctrinales, c'est pour frapper les Corinthiens et leur faire sentir toute la gravité du mal, *In I^am Cor.*, hom. iii, *P. G.*, t. lxi, col. 23; hom. xxvii, col. 225-226. Théodoret de Cyr insiste sur l'idée de contestation au sujet des présidents et des chefs de file. *Interpret. epist. I ad Cor., P. G.*, t. lxxxii, col. 232, 313.

Saint Paul fait-il une différence entre σχίσμα et αἵρεσις, rapprochés I Cor., xi, 18-19, et laquelle? Plusieurs pensent que les sens en sont indiscernables et que les deux mots seraient, en somme, interchangeables : Cremer-Kögel, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der N.-T. Gräzität*, 10e éd., Gotha, 1915, p. 85; E. Buonaiuti, *Scisma ed eresia nella primitiva letteratura cristiana*, dans *Saggi sul cristianesimo primitivo*, 1923, p. 274-285; Hennecke, art. *Häretiker des Urchristentums*, dans *Die Religion in Gesch. u. d. Gegenwart*, 2e éd., t. ii, 1928, col. 1567-1568; enfin, sans se prononcer catégoriquement, et avec beaucoup de nuance, J.-V. Bartlet, art. *Heresy* dans le *Dict. of the Bible* de Hastings, t. ii, p. 351. En fait, ni l'un ni l'autre des deux mots n'a chez saint Paul le sens précis que ces termes prendront plus tard. Tout ce que l'on peut dire, c'est que l'αἵρεσις englobe plus de choses que le σχίσμα et, du moins à I Cor., xi, 18-19, en marque peut-être une aggravation. Par quoi l'on ne nie d'ailleurs pas que le mot αἵρεσις se charge parfois d'un sens déjà plus défini, II Petr., ii, 1, et peut-être Tit., iii, 10; cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. i, 16e éd., p. 144, n. 1 et 402-403; J. Brosch, *Das Wesen der Häresie*, Bonn, 1936, p. 17-24. De plus, chacun des deux mots a sa nuance propre, de qui les ultérieures précisions peuvent se réclamer légitimement. Comme le remarque J. Weiss, *op. cit.*, 10e éd., p. 13, σχίσμα suggère l'idée d'une unité violemment troublée; αἵρεσις implique que chacun adhère à son gré à une doctrine ou à une forme de doctrine, au sens où les écoles philosophiques de l'antiquité et le christianisme lui-même à son début furent appelés des « hérésies » ou des « sectes ».

II. La notion de schisme. Aperçu historique. — La notion de schisme, qui semble de prime abord très simple, est cependant assez complexe et difficile à définir : elle n'a pas trouvé tout d'un coup la précision que nous lui connaissons. Son développement ou ses variations sont liés à deux facteurs principaux : d'une part, comme il est normal, à la manière dont est conçue l'unité de l'Église, à quoi le schisme se soustrait; d'autre part, aux faits de schismes existant dans l'Église à un moment donné ou dans un lieu déterminé.

1° *L'Église ancienne, jusqu'au donatisme.* — Les Pères apostoliques sont remplis du zèle de l'unité et ils ont certes une idée très riche de l'Église une; mais la notion de schisme n'a pas chez eux une valeur ecclésiologique technique. L'unité est faite de la concorde des chrétiens, de leur accord en une même croyance dans la soumission aux autorités légitimes de chaque communauté; elle est violée quand des discussions surviennent entre chrétiens : d'où les adjurations ou la mise en garde contre les σχίσματα, scissions, Clément, *I Cor.*, ii, 6; xlvi, 5 et 9; xlix, 5; liv, 2, dissensions, *Didachè*, iv, 3; *Ép. de Barnabé*, xix, 12, discordes, Hermas, *Sim.*, VIII, ix, 4. Ignace, qui est rempli par la passion de l'unité, n'emploie pas le mot σχίσμα; mais, en une phrase toute paulinienne, il avertit que « qui suit un fauteur de schisme, σχίζοντι, n'héritera pas le royaume de Dieu », *Phil.*, iii, 3, et il exhorte les Philadelphiens, c. iii-iv, et les Smyrniotes, *Smyrn.*, vii-viii; *Polyc.*, vi, à garder la paix en obéissant aux conditions de l'unité ecclésiastique. La condition décisive est, pour Ignace, l'obéissance à l'évêque, la fidélité à la doctrine qu'il tient, à l'eucharistie qu'il préside. Ignace donne ainsi la première formule, et combien forte, d'un critère de l'unité et du schisme : est schismatique celui qui se sépare de l'autorité légitime, à savoir de l'évêque, et dresse un autel en dehors de cette autorité.

Telle est l'idée la plus simple du schisme : elle envisage la rupture de l'unité dans le cadre de l'Église locale et définit le fait de schisme par rapport à l'autorité locale légitime. C'est celle que nous retrouverons dans le canon 5 du concile d'Antioche de 341, le plus ancien document officiel qui, sans d'ailleurs employer le mot, propose une notion du schisme : *Si quis presbyter vel diaconus proprio contempto episcopo, ab ecclesia seipsum segregaverit, et privatim congregationem effecerit, et altare erexerit et episcopo accersente non obedierit, nec velit ei parere...* Mansi, *Concil.*, t. ii, col. 1309-1310.

Du cadre de l'Église locale, il y a d'ailleurs un passage à celui de l'Église universelle : la communion avec celle-ci est rompue par la rupture de la communion avec un évêque particulier : car, entre les Églises locales, il y a une solidarité fondée sur une unité profonde qui trouve son expression dans un rigoureux conformisme de foi. L'autorité épiscopale d'une Église particulière engage l'Église universelle, et qui rompt avec elle rompt avec l'Église totale. Ceci se marque au plan institutionnel par la valeur universelle de l'excommunication qui frappe le schismatique : le canon 6 du concile d'Antioche précédemment cité porte : *Si quis a proprio episcopo fuit excommunicatus, ne prius ab aliis suscipiatur, quam fuerit a proprio episcopo susceptus, vel...*, col. 1311-1312. Or, ce canon ne fait que répéter ce qui a déjà été décidé aux conciles d'Elvire (306), can. 53, Mansi, *Concil.*, t. ii, col. 14; d'Arles (314), can. 16, *ibid.*, col. 473; de Nicée (325), can. 5, col. 669-670; ce qui sera bientôt repris au concile de Sardique (343), can. 13, Mansi, t. iii, col. 16-17.

Au plan idéologique, nul n'a formulé plus fortement que saint Cyprien cette valeur universelle du schisme.

Cyprien est l'homme de l'unité, il est aussi l'homme de la fonction épiscopale. Il construit son ecclésiologie dans le cadre de l'Église locale et autour de la fonction épiscopale, gardienne de l'unité : *Illi* (sc. *Petro*) *sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhærens. Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse... Epist.*, LXVI (Hartel), n. VIII, 3. Dès lors, le schisme est conçu, dans le cadre de l'Église particulière, comme la rupture d'avec l'évêque légitime et l'érection d'un autel profane contre l'autel catholique : *Qui schisma faciunt et relicto episcopo, alium sibi foris pseudoepiscopum constituunt... Epist.*, LXIX, n. VI, 1; n. VIII, 3; cf. *Epist.*, LIX, n. V, 1; LXVI, n. V, 1; LXVIII, n. II, 1, etc. Dans ces différents textes, Cyprien dénonce comme causes des schismes le mépris orgueilleux de l'autorité divine des évêques : *Inde enim schismata et hæreses obortæ sunt et oriuntur, dum episcopus... superba quorumdam præsumptione contemnitur. Epist.*, LXVI, n. V, 1; LIX, n. V, 1. Il exprime aussi une idée que nous retrouverons souvent ensuite, celle de la stérilité des schismes, « qui tombent tout d'un coup avec leur cabale perverse ». *Epist.*, LV, n. XXIV, 3.

Mais, si le schisme est conçu par Cyprien comme rompant l'unité de l'Église dont l'évêque est le principe, le critère et le sceau visible, l'épiscopat possédé par les chefs des Églises locales est conçu par lui comme une réalité une, créant entre ses parties prenantes plus même qu'une solidarité, une véritable unité : dès lors, se séparer d'un évêque légitime, élever contre le sien un autel rival, c'est se séparer de la communion de l'Église universelle et unique : le texte de *Epist.*, LXVI, n. VIII, 3, que nous avons cité plus haut se poursuit ainsi : *frustra sibi blandiri eos qui pacem cum sacerdotibus Dei non habentes, obrepunt et latenter apud quosdam communicare se credunt, quando Ecclesia, quæ catholica una est scissa non sit neque divisa, sed sit utique connexa et cohærentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata.* La solidarité, la cohésion des évêques, mieux, l'indivision de l'épiscopat assurent l'unité totale de l'Église comme l'unité d'évêque assure celle de chaque Église locale. Qui est en communion avec son évêque légitime est en communion avec les autres et reconnaître l'évêque légitime, c'est pour autant reconnaître « l'unité de l'Église catholique ». *Epist.*, XLVIII, n. III, 2; qui entre en communion avec un schismatique est excommunié comme lui, *Epist.*, LXVIII; qui s'est révolté contre son évêque légitime est considéré par les autres comme schismatique. Aussi bien les textes où Cyprien exprime sa pensée sur tout cela sont-ils relatifs au schisme de Novatien, c'est-à-dire à un schisme survenu au sein de l'Église romaine, mais que Cyprien considère comme intéressant et atteignant aussi bien l'Église d'Afrique dont il est le primat, *Epist.*, XLVIII, n. III, tout comme il en jugera des scissions survenues dans l'Église d'Arles ou ailleurs. Dans ces ruptures cependant, Cyprien ne s'attache pas à distinguer le pur fait de schisme d'avec une hérésie proprement dite : sans qu'on puisse dire en toute rigueur qu'il ne mette entre les deux aucune distinction (l'hérésie est pour lui manifestement plus grave que le schisme : *immo hæretico furore, Epist.*, LI, n. I, 1, et semble bien importer une relation à un enseignement : *Epist.*, LV, n. XXIV, 1), il emploie le plus souvent les deux mots ensemble, et parfois l'un pour l'autre : ensemble, exemples innombrables, *Epist.*, XLIX, n. II, 4; LII, n. IV, 2; LIX, n. V, 1 et n. IX, 2; LXVI, n. V, 1; LXIX, n. I, 1, n. X, 2 et n. XI, 2 et 3; LXX, n. I, 1 et III, 1; LXXI, n. I; LXXIV, n. VII, 3 et VIII, 4; *De unitate Eccl.*, XIX, etc.; l'un pour l'autre : le schisme de Novatien est appelé *hæretica factio, Epist.*, XLIII, n. VII, 2, et *pervicax factio et hæretica temptatio, Epist.*, XLV, n. III, 2.

2° *Le donatisme. Saint Augustin.* — C'est en Afrique encore, à propos du donatisme, qu'on devait le plus écrire sur le schisme. Plusieurs fois même des définitions précises en furent données sans qu'on soit arrivé à une notion parfaitement cohérente et distincte; aussi bien, ces textes proviennent-ils d'écrits polémiques où la discussion détermine parfois le sens et l'usage des mots. Tantôt nous voyons les donatistes refuser la distinction du schisme et de l'hérésie et les catholiques la soutenir : ainsi Optat de Milève contre Parmenianus; tantôt ce sont les donatistes qui la revendiquent : ainsi Cresconius le grammairien. Mais, d'un bout à l'autre, hérésie et schisme restent des entités très voisines.

L'usage africain, avant qu'Augustin n'eût introduit et justifié la théologie romaine en cette question, était de nier la validité du baptême des hérétiques : aussi bien entendait-on par hérétiques des gens qui pervertissaient la foi trinitaire et christologique, à la manière des anciens hérésiarques. P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, t. I, p. 92. D'où l'effort de saint Optat pour marquer, entre hérésie et schisme, la *magna distantia* qu'il reproche à son « frère » Parmenianus de n'avoir pas aperçue : la différence entre les deux tient à ceci que les hérétiques ayant adultéré la vraie foi (trinitaire et christologique) sont complètement en dehors de l'Église et ne se rattachent à elle en aucune façon; aussi leurs sacrements sont-ils inexistants, tandis que les schismatiques, venant vraiment de l'Église et l'ayant vraiment pour mère, s'écartent d'elle, rompent la paix, mais emportent avec eux la foi et les sacrements de l'Église, la foi qu'ils ont apprise et les sacrements qu'ils ont reçus d'elle. Optat, *De schismate donatistarum ad Parmenianum*, l. I, c. X et XI, *P. L.*, t. XI, col. 906-907. C'est là une distinction que Cyprien n'avait pas faite quand il rejetait tous les sacrements donnés en dehors de l'Église. Elle n'avait pas laissé de s'imposer après le concile d'Arles. Mais, en Afrique du moins, elle demeurait imprécise et, tout orientée qu'elle était vers la question de la validité des sacrements, elle ne définissait guère les notions pour elles-mêmes.

Nous trouverons chez saint Augustin des données plus précises. Quel que soit, par ailleurs, le caractère un peu flottant de sa notion d'hérésie, J. de Guibert, *La notion d'hérésie chez saint Augustin*, dans *Bull. de littér. ecclésiast.*, 1920, p. 368-382, Augustin semble bien en distinguer le schisme : comme « les hérétiques violent la foi par une fausse conception de Dieu, les schismatiques s'écartent de la charité fraternelle par des divisions impies, tout en croyant ce que nous-mêmes croyons. Ainsi ni les hérétiques n'appartiennent à l'Église catholique, car elle aime Dieu, ni les schismatiques, car elle aime le prochain ». *De fide et symbolo* (octobre 393), c. X, n. 2, *P. L.*, t. XL, col. 193. Même distinction, sensiblement, dans le *Contra Faustum Manichæum* (400), l. XX, c. III, t. XLII, col. 369 : *Schisma, nisi fallor, est eadem opinantem atque eodem ritu colentem, quo cæteri, solo congregationis delectari dissidio. Secta vero est longe alia opinantem quam cæteri, alio etiam sibi ac longe dissimili ritu divinitatis instituisse culturam.* Comparer, plus tard en 420 : *Cum schismaticus sis sacrilega discessione, et hæreticus sacrilego dogmate. Contra Gaudent.*, II, 9, t. XLIII, col. 747. Les rôles semblent bien distribués ainsi : l'hérésie est une opposition dans la foi, le schisme une rupture dans la communion fraternelle. C'est ce qu'on trouve encore dans les *Quæst. XVII in Matth.*, q. XI, n. 2, t. XXXV, col. 1367, d'une authenticité douteuse, mais dont le Moyen Age reproduira si souvent le texte : *Schismatici quid ab hæreticis distent... Schismaticus non fides diversa faciat, sed communionis disrupta societas.*

Cependant, dans le *Contra Cresconium* (fin 405 d'après Monceaux; 406-407 d'après P. de Labriolle), Augustin rencontre l'affirmation du grammairien dona-

tiste Cresconius : « Il n'y a hérésie que là où il y a divergence de doctrine. L'hérétique est l'adepte d'une religion contraire ou autrement interprétée : par exemple les manichéens, les ariens, les marcionites, les novatiens et tous ceux dont les doctrines contradictoires sont en opposition avec la foi chrétienne. Mais entre nous, qui croyons au même Christ né, mort et ressuscité; entre nous qui avons une même religion, les mêmes sacrements, il n'y a aucune divergence dans la pratique du christianisme : il y a eu schisme, mais on n'appelle pas cela une hérésie. En effet, l'hérésie est une secte composée de gens dont la doctrine est différente; le schisme est une rupture entre gens qui ont la même doctrine, *hæresis est diversa sequentium secta : schisma vero eadem sequentium separatio.* » Cité par Augustin, *Contra Cresc.*, c. III, n. 4, t. XLIII, col. 469, trad. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afrique chrét.*, t. VI, p. 97. Or, Augustin récuse une distinction qui semble si conforme à ce qu'il a dit lui-même ailleurs; il fait effort pour ramener le schisme à l'hérésie par cette considération que la rupture repose nécessairement sur un dissentiment et que ce qui commence en discorde, si la division dure, nécessairement tourne en hérésie : *Dicitur schisma esse recens congregationis ex aliqua sententiarum diversitate dissensio (neque enim et schisma fieri potest nisi diversum aliquid sequentur, qui faciunt), hæresis autem schisma inveteratum.* C. VII, n. 9, *P. L.*, *ibid.*, col. 471.

Que veut Augustin? Après une longue période d'efforts iréniques, marquée par l'offre de conférences et mille ménagements, Augustin et ses collègues d'Afrique se sont rendu compte de la mauvaise volonté obstinée des donatistes, dont les évêques se sont dérobés à toute avance. En cette année 405, Augustin change d'attitude et ce changement se marque en particulier dans la question du recours à l'appui de la force publique. Or, à la multitude d'édits plus ou moins gênants pour eux, plus ou moins inopérants aussi, dont les donatistes ont déjà fait l'objet, un nouveau document s'est ajouté depuis peu, un « édit d'union » vient d'être promulgué par l'empereur Honorius (février 405) et plusieurs lois viennent d'être portées contre les donatistes, que nous a conservées le *Code Théodosien*, et dont l'une a précisément pour objet, expressément à l'usage des donatistes, d'assimiler le schisme à l'hérésie : *Intercidendam specialiter eam sectam nova constitutione censuimus, quæ* HÆRESIS *vocaretur, appellationes schismatis præferebat. In tantum enim sceleris progressi dicuntur ii, quos donastistas vocant, ut...; ita contigit, ut hæresis ex schismate nasceretur... Cod. Theod.*, l. XVI, tit. VI, 4; cf. Monceaux, *op. cit.*, t. IV, p. 259. S'il n'y a pas lieu de penser, comme l'insinue Buonaiuti, *op. cit.*, p. 275, que Cresconius, en marquant une distinction entre le schisme et l'hérésie, visait à éviter les conséquences de la loi (la lettre de Cresconius à laquelle répond Augustin est en effet de 401), il est bien permis de supposer qu'Augustin, conformément à sa nouvelle attitude et en considération de l'édit récent, atténue la distinction et tente de ramener le schisme donatiste à une hérésie : le donatisme, sans doute, n'était au début qu'un schisme : la pertinacité dans le dissentiment en a fait une hérésie. Cf. : *Neque enim vobis objicimus, nisi schismatis crimen, quam etiam hæresim male perseverando fecistis. Epist.*, LXXXVII *(Emerito donatistæ)*, n. 4, t. XXXIII, col. 298 (entre 405 et 411 : Monceaux, *op. cit.*, t. IV, p. 501).

Ainsi la distinction n'est pas radicale entre le schisme et l'hérésie : l'un comme l'autre, ils sont la rupture de la communion. Comment naît cette rupture? Augustin attribue le schisme à l'*odium fraternum, De bapt. contra don.*, l. I, c. XI, n. 16, t. XLIII, col. 118; à l'*animalis sensus, ibid.*, c. XIV, n. 23, col. 122; il a de fort beaux passages où il montre que le schisme vient de ce que nous nous attribuons ce qui n'appartient qu'au Christ et de ce que, oubliant que nous sommes une partie faible et défaillante, ayant besoin des autres chrétiens et du Christ, nous nous donnons une valeur de tout, d'être autonome et autarcique : cf. le texte magnifique de l'*In Epist. Joan. ad Parthos* (de 416), tr. I, n. 8, t. XXXV, col. 1984, etc.

Un dernier trait est à noter dans la théologie augustinienne du schisme, car il constitue un chaînon du développement de cette notion : c'est l'appel, au cours de la controverse avec les donatistes, à un critère d'unité et de communion au sein de la *Catholica :* le critère des « Églises apostoliques » et singulièrement de l'Église romaine où se trouve la *cathedra Petri :* cf. P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, t. I, p. 177 et 192-209; S. Augustin, *Epist.*, XLIII, n. 7, t. XXXIII, col. 163; *Epist.*, LII, n. 3, col. 194-195; cf. *Contra litt. Petil.*, l. II, c. LI, n. 118, t. XLIII, col. 300.

Cet appel aux « Églises apostoliques » (par quoi Augustin entendait non seulement les sièges directement fondés par des apôtres, mais les Églises auxquelles les apôtres avaient pu envoyer des lettres) est à noter : il sera en effet repris, avec une référence toute spéciale au Siège apostolique par excellence, celui de Rome, comme cela est normal, comme Augustin le pratique déjà et comme, avant lui, l'avaient fait saint Irénée et saint Optat. *In urbe Roma*, dit ce dernier, *Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus..., in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne cæteri Apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut jam schismaticus et peccator esset qui singularem cathedram alteram collocaret. De schism. don.*, l. II, c. II, *P. L.* t. XI, col. 947. C'est déjà l'affirmation d'un critère unique et central d'unité pour l'Église universelle. Plus tard, dans un Occident menant une vie ecclésiastique pratiquement coupée de l'Orient, la référence au Siège romain se fera exclusive et nous verrons le schisme, primitivement conçu dans le cadre de l'Église particulière et en référence à l'épiscopat local, se définir principalement, puis exclusivement, dans le cadre de l'Église universelle et en référence au Siège romain. En tout cas, le pape Pélage Ier, vers 558-560, au moment où se prépare le schisme des Trois-Chapitres, reprendra comme critère du schisme l'interruption de la communion avec les Églises apostoliques et citera expressément saint Augustin : cf. *Epist.*, V, *ad episcopos Tusciæ*, *P. L.*, t. LXIX, col. 398, que reprendra Agobard de Lyon, *De compar. regim. ecclesiast. et polit.*, 2, *P. L.*, t. CIV, col. 293 sq., et à quoi se réfère le *Décret* de Gratien, caus. XXIV, q. I, c. 34, § 1, éd. Friedberg, t. I, p. 980; voir aussi Pélage, *Epist.*, IV, *ad Narsetem*, *P. L.*, t. LXIX, col. 397 et *Epist.*, II, au même, col. 395 : *Quisquis ab apostolicis divisus est sedibus, in schismate eum esse non dubium est, et contra universalem Ecclesiam altare conatur erigere*, reproduit aussi dans le *Décret* de Gratien, caus. XXIII, q. V, c. 42, éd. Friedberg, t. I, p. 943.

3° *Après Augustin, en Occident.* — On peut distinguer plusieurs étapes dans le développement de la notion de schisme après Augustin.

1. *Transmission des textes augustiniens.* — Une définition du schisme devient classique, formée de textes d'Augustin. Saint Isidore, dans ses *Étymologies*, met simplement bout à bout les deux textes du *Contra Faustum*, l. XX, c. III, *P. L.*, t. XLII, col. 369, et du commentaire *In Epist. Joan. ad Parthos*, tr. I, n. 8, *P. L.*, t. XXXV, col. 1984, que nous avons déjà rencontrés, et il forme la définition suivante : *Schisma a scissura animorum vocatum. Eodem enim cultu, codemque ritu credit, ut cæteri, solo congregationis delectatur dissidio. Fit autem schisma, cum dicunt homines : « Nos*

justi sumus, nos sanctificamus immundos, et cœtera similia. » *Etym.*, l. VIII, c. III, n. 5, *P. L.*, t. LXXXII, col. 297. Ce texte composite est reproduit avec une glose par l'*Ad Elipandum Toletanum Epistola*, d'Éthérius et Béatus, l. II, c. XXX, *P. L.*, t. XCVI, col. 995, écrit d'un mouvement intérieur tout augustinien, et, tel quel, par Raban Maur, *De universo*, l. IV, c. VIII, *P. L.*, t. CXI, col. 94-95; sans doute encore par d'autres.

Une autre source traverse aussi le haut Moyen Age et alimente les discussions théologiques, c'est le texte bien connu où saint Jérôme marque, entre le schisme et l'hérésie, une distinction parfaitement nette et en même temps un rapport de continuité : *Inter hæresim et schisma hoc esse arbitrantur, quod hæresis perversum dogma habet, schisma propter episcopalem dissensionem ab Ecclesia separetur : quod quidem in principio aliqua ex parte intelligi potest. Cæterum nullum schisma non sibi aliquam configit hæresim, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur. In epist. ad Titum*, c. III, ℣. 10-11, *P. L.*, t. XXVI, col. 598. Avant d'être cité dans toutes les *quæstiones* scolastiques où il sera parlé du schisme, ce texte est repris par les commentateurs anciens : par exemple Alcuin, *Expos. in epist. ad Titum*, c. III, *P. L.*, t. C, col. 1025. Augustin ne distinguait pas si nettement l'hérésie du schisme : il disait qu'un schisme devient hérésie par la durée même du dissentiment primitif; Jérôme est plus exact : il n'est pas de schisme, dit-il, qui, pour justifier sa sécession, ne fabrique une hérésie.

2. *La réforme grégorienne. Les recueils canoniques.* — Du point de vue qui nous occupe, la réforme grégorienne a eu deux effets principaux. D'un côté, elle a ramené l'intérêt sur la question de la validité des sacrements conférés par les simoniaques, les excommuniés, les hérétiques et les schismatiques; mais l'utilisation faite alors des textes de saint Cyprien (cardinal Deusdedit), de saint Augustin, de Pélage I[er], n'a pas toujours été judicieuse et exacte; cf. L. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 79 sq. et 388. D'un autre côté, la centralisation ecclésiastique nécessitée par la réforme et les considérations idéologiques sur quoi l'une et l'autre s'appuyèrent accentuèrent, dans l'Église d'Occident coupée en même temps de l'Orient, l'autorité administrative du Saint-Siège et son importance prépondérante, exclusive presque, comme organe et critère de l'unité ecclésiastique : *Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanæ Ecclesiæ*, dit le c. 26 des *Dictatus papæ*, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 408; C. Mirbt, *Quellen z. Gesch. d. Papstums*, 5[e] éd., n. 278.

Ces préoccupations se retrouvent chez les canonistes, qui sont en même temps des théologiens : Yves de Chartres, *Decr.*, l. I, c. XXXVIII et XXXIX, *P. L.*, t. CLXI, col. 76 : les schismatiques sont *extra Ecclesiam* et destinés à l'enfer; l. X, c. XCII, col. 720 : Augustin a reconnu qu'il fallait à leur égard user de coercition. — Alger de Liége, *Liber de misericordia et justitia*, c. I, *P. L.*, t. CLXXX, col. 931 : les sacrements des schismatiques sont illégitimes; c. II, col. 931-932 : distinction entre le schisme et l'hérésie, avec citation de Jérôme et d'Augustin; leurs sacrements sont valides, mais sans fruit de salut; c. III-V, col. 932 sq. : application spéciale aux schismatiques, en dépendance très étroite d'Augustin. — *Décret* de Gratien, caus. XXIV, q. I, c. 34, éd. Friedberg, t. I, p. 979-980 : pas de communion avec les schismatiques, ils ne sont plus de l'Église, laquelle est une, et n'ont plus l'eucharistie : avec citation de Pélage I[er], d'ailleurs mal interprétée, cf. Saltet, *op. cit.*, p. 79 sq., 290 sq. — Plus tard, dans les *Décrétales*, même utilisation outrancière de textes relevant d'une tradition augustinienne : les ordinations et collations de bénéfices faites par les schismatiques sont nulles, *Décrétales*, l. V, tit. VIII, éd. Friedberg, t. II, p. 790. Sur l'ensemble, Saltet, *op. cit.*; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XII[e] siècle*, Paris, 1914, p. 289 et 296.

Aux controverses de cette époque se rattachent aussi différents traités *De schismate* qui concernent en réalité les faits d'antipapes : par exemple Arnulphe de Lisieux, *Tract. de schismate* (1130), dans *P. L.*, t. CCI, col. 173-194; Gerhoch de Reichensperg, dans *P. L.*, t. CXCIII et CXCIV, etc. Voir d'autres textes de même inspiration dans *Mon. Germ. hist.*, *Libelli de Lite*. Les faits d'antipapes ont été relativement fréquents dans l'histoire de l'Église et y ont souvent déterminé de véritables schismes : qu'on se rappelle Novatien. Cf. un bref aperçu historique dans les art. *Schisma* du *Kirchenlexikon*, t. X, col. 1794 sq. et de la *Realencyclopädie*, t. XVII, p. 577 sq. Mais ces traités théologico-polémiques des XI[e] et XII[e] siècles n'apportent rien à la théologie du schisme : tout au plus une certaine accentuation de l'importance du Siège romain. Il faut en dire de même au sujet du schisme oriental qui n'a suscité aucun progrès dans l'élaboration de la notion de schisme, sinon par la voie d'une mise en valeur plus grande de la primauté romaine, comme cela semble assez clair chez saint Thomas.

3. *La synthèse scolastique.* — Les *Sentences* de Pierre Lombard se taisent entièrement sur le schisme de même que sur les autres questions relatives à l'Église, qui sont considérées comme du domaine des canonistes; ceux qui s'en tiendront à les commenter seront réduits sur ce point à introduire quelques mots à propos de l'hérésie, de laquelle il est d'ailleurs parlé non au traité de la foi (l. III, dist. XXIII sq), mais à celui de l'eucharistie (l. IV, dist. XIII) : ainsi feront saint Bonaventure, avec quelques mots bien peu techniques *In IV[um] Sent.*, dist. XIII. a. 2, q. II, dub. IV, éd. Quaracchi, t. IV, p. 314; saint Thomas, *In IV[um]*, dist. XIII, q. II, a. 1, ad 2[um]; plus tard, Pierre de La Palud, *In IV[um]*, dist. XIII, q. III, éd. Paris, 1514, fol. 57 r°. Mais les œuvres systématiques bâties sur un plan nouveau feront une place convenable à un bref traité *De schismate* : ainsi fera saint Thomas, *Sum. theol.*, II[a]-II[æ], q. XXXIX (1271), voir *infra*, et avant lui Alexandre de Halès (si toutefois cette partie de la fameuse *Summa* est son œuvre : *Sum. theol.*, inquis. III, tract. VIII, sect. I, q. I, tit. III, éd. Quaracchi, t. III, p. 753 sq.). L'auteur de la *Summa* fait du schisme un péché contre Dieu, qui s'attaque plus spécialement non à la sagesse ou à l'amour, mais à la toute-puissance divine, q. I de la sect. I, de même que l'idolâtrie, l'infidélité des juifs et des païens, l'hérésie et l'apostasie. Il examine, à propos du schisme, d'abord ce qu'il est : *illicita ab unitate Ecclesiæ discessio*, c. I, p. 753; puis le rapport du schisme à l'hérésie quant à sa notion et quant à sa gravité, c. II, p. 753-754; le pouvoir des schismatiques, c. III, p. 754-755; leurs sacrements, c. IV, p. 755-756; leurs ordinations, c. V, p. 756-757; toutes questions où s'affrontent la tradition rigoriste qui se réclame de saint Cyprien et la théologie augustinienne. C'est cette dernière qui l'emporte chez Alexandre, avec l'affirmation très nette, définitivement acquise à la théologie catholique : *sacramenta vera sunt quæ in forma Ecclesiæ data sunt ab iis qui potestatem habent sibi debito modo collatam.* Les c. VI et VII, p. 757, concernent la communion avec les schismatiques, où se trouvent exprimées la solution très déliée qui est restée celle de l'Église, et les peines dont sont passibles les schismatiques.

Comme nous l'avons déjà indiqué, le schisme oriental n'a guère été une occasion d'approfondir la théologie du schisme. Notons cependant quelques questions qui le concernent directement. Godefroid de Fontaines se demande *utrum Græcorum error de Spiritu Sancto sit pejor quam inobedientia eorum, vel e converso?*

Quodlibetum IX, q. XVIII (de 1292), éd. Hoffmans, 1924, p. 269, forme nouvelle et actuelle de la question concernant la gravité comparée du schisme et de l'hérésie. Neuf ans plus tôt, et dix ans après le concile d'union de Lyon, Roger Marston se demandait : *Utrum filii schismaticorum sint in statu salutis, maxime illi qui schismati non consentiunt?* Inédit; ms. Florence, bibl. Laurentienne, *123*, fol. 138v-139r. Il faut distinguer, dit-il : ceux qui n'ont pas l'usage de la raison sont sauvés par l'effet du véritable baptême dont ils reçoivent et le signe et la *res;* ceux qui ont l'usage de la raison, *non credo quod salvari possint;* mais des braves gens, *populares*, qui, tout en ayant l'usage de la raison, ne savent pas qu'ils sont séparés de l'Église, on peut croire, *pie credi potest*, qu'ils se sauveront par une foi implicite quant à son objet, mais droite en son intention : mais cette catégorie, pense notre auteur, ne doit pas être considérable.

Désormais, les théologiens scolastiques, sauf ceux qui continuent à suivre les *Sentences*, ainsi Capréolus, traiteront plus ou moins longuement du schisme. Signalons comme plus remarquable le traité intéressant et détaillé, mais, comme tout l'ouvrage, assez peu spéculativement construit et proche de la compilation, qui forme la *Ia pars* (les quinze premiers chapitres) du l. IV de la *Summa de Ecclesia* de Turrecremata; puis, parmi les commentateurs de saint Thomas, Cajétan, *In Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XXXIX et *Summula*, à ce mot; François de Vitoria, *Comment. in IIam-IIæ*, q. XXXIX, éd. Beltran de Heredia, *Bibl. de théol. espan.*, t. III, 1932, p. 270 sq.; Grégoire de Valence, *Comm. theol., IIa-IIæ*, disp. III, q. XV, éd. Venise, t. III, 1608, col. 749-762, qui suit Cajétan, et Suarez, *De caritate*, disp. XII, dans *Opera*, éd. Vivès, t. XII, p. 733 sq. Le plus original, et de beaucoup, est Cajétan, que Vitoria ne fait que résumer et dont nous retrouverons les considérations dans la partie systématique de cet article. Cf. aussi la *Summa silvestrina* de Silvestre de Prierias, pars IIa, à ce mot, éd. Venise, 1598, p. 303 v°, 305 r° et beaucoup d'autres.

Le traité de Turrecremata reflète les préoccupations d'un théologien aux prises avec les questions posées par le Grand Schisme d'Occident; aussi son intérêt porte-t-il principalement sur les schismes personnels créés par l'élection d'antipapes; il en fait l'historique, c. IX, il étudie de très près et en apportant des exemples, les différentes manières d'éteindre ces schismes, c. X, il consacre au cas du pape schismatique dont il admet, comme on le fait communément au Moyen Age, la possibilité, une étude attentive qu'il pousse jusqu'aux conséquences pratiques, c. XI-XIII, examine enfin la question de savoir si les partisans d'un antipape sont en bloc et indistinctement à qualifier de schismatiques, c. XIV. En dehors de ce traité de Turrecremata, d'une valeur réelle et durable, beaucoup d'écrits de circonstance doivent leur composition au Schisme d'Occident et relèvent du publiciste ou du controversiste autant que du théologien : voir, pour l'ensemble, Hurter, *Nomenclator lit.*, t. II, p. 705, 708 sq. et, plus spécialement pour les écrits de théologiens dominicains, A. Bačic, O. P., *Opera ecclesiologica FF. Ord. Prædic.*, dans *Angelicum*, t. VI, 1929, p. 279-324 : cf. p. 287 sq., 291. Quant au « Grand Schisme » lui-même, comme on l'a déjà remarqué, il mérite à peine le nom de « schisme », ou du moins présenterait-il le cas d'un schisme sans schismatiques : car la dispute ne portait pas sur l'autorité du souverain pontife, laquelle n'était nullement mise en question, mais sur la personne du pape; comme le dit Bouix, *Tract. de papa*, t. I, p. 461 : « On ne se retirait pas du vrai pontife romain considéré comme tel, mais on obéissait à celui que l'on tenait pour un véritable pape. On lui était soumis, non pas d'une façon absolue, mais à condition qu'il fût légitime. Quoiqu'il existât plusieurs obédiences, cependant, il n'y eut jamais schisme proprement dit. » Cf. aussi Mazzella, *De religione et Ecclesia*, n. 671-672; L. Salembier, *Le Grand Schisme d'Occident au point de vue apologétique*, dans *Revue prat. d'apolog.* t. IV, 1907, p. 467-472 et surtout p. 579-594; H. Ed. Hall, *The unity of the Church and the forty years of the rival popes*, dans *The Irish theological quarterly*, t. XVII, 1921, p. 331-341; voir également G. J. Jordan (anglican), *The inner history of the Great Schism of the West. A Problem in Church unity*, Londres, 1930.

4. *Recueils d'inquisiteurs et écrits de controverse.* — Les manuels d'inquisiteurs se devaient évidemment de définir le schisme. Nicolas Eymeric le fait avec une grande brièveté, qui contraste avec l'abondance des pages consacrées à l'hérésie, *Directorium inquisitorum*, pars IIa, *de hæretica pravitate*, q. XLVIII, Rome, 1678, p. 253-254. Le schisme y est moins considéré en lui-même que dans son rapport à l'hérésie, compétence propre de l'Inquisition; il y a pur schisme, et non hérésie, quand le dissident *non habet errorem in mente, nec pertinaciam in voluntate;* mais selon une tradition déjà ancienne qui peut se réclamer de saint Jérôme et de saint Augustin, et que l'on retrouve aussi chez Raymond de Peñafort, *Summa*, l. I, tit. VI, § 1, Lyon, 1718, p. 44, un tel schisme est marqué comme constituant une disposition à l'hérésie, c'est-à-dire à la désobéissance *in credendis.* Comparer François de Pegna, *In IIam partem Directorii Nicolai Eymerici scholia*, schol. 54 in q. XLVIII *de schismaticis*, Rome, 1578, p. 97.

D'autres auteurs de recueils développent davantage l'aspect théologique de leur définition du schisme, en dépendance de S. Thomas et plus tard de Cajétan : ainsi font, par exemple, Antoine de Sousa, O. P., *Aphorismi inquisitorum*, l. I, c. XII, Tournon, 1633, p. 90 sq., et Thomas del Bene, *De officio S. Inquisitionis circa hæresim*, pars posterior, pars IIa, dubit. CCXXXV, Lyon, 1666, p. 375 sq. Mais ce qu'il y a de plus notable chez ces deux auteurs, et qui nous paraît avoir un réel intérêt au point de vue de l'histoire des idées, c'est qu'ils éliminent la notion du schisme local en faveur d'une considération exclusive de l'Église universelle et du pape : de Sousa, p. 92, n. 8 et 9; del Bene, sect. VI, coroll. 5, p. 379-380 : *Schismaticus vere et proprie non est qui non se separat a romano pontifice, nec ab universis Ecclesiæ membris; sed tantum ab aliquo episcopo, renuens subesse auctoritati illius, vel solum se separat a fidelibus membris diœcesis ejusdem episcopi, quia verum schisma dicit divisionem formaliter ab Ecclesia universali...* Les deux auteurs citent des autorités; il serait bien intéressant de pousser l'enquête plus loin et de voir à quelle époque, sous l'influence de quels faits, de quelles idées, s'est opéré cet étrange renversement des positions anciennes, du schisme jadis considéré surtout dans le cadre de l'Église locale au schisme considéré exclusivement dans le cadre de l'Église universelle et par référence au pape. Nos auteurs connaissent bien les textes de Cyprien, mais ils s'en débarrassent, comme les canonistes et les théologiens eux-mêmes sont exercés à le faire, par une distinction pratique, en disant que Cyprien n'a parlé que des schismatiques au sens large, *large et improprie;* par ailleurs, il semble que les autorités alléguées par nos inquisiteurs en faveur de leur thèse soient uniquement des canonistes, non des théologiens, en tout cas des auteurs assez récents.

Manifestement, un déplacement des valeurs s'est opéré petit à petit dans la conception de l'unité de l'Église et par conséquent dans celle du schisme. On a pris, dans l'Église d'Occident, une conscience aiguë de l'unité sociologique de l'Église universelle, de ses exigences, de l'importance du Siège romain comme garantie et critère de cette unité. Ce fut surtout une consé-

quence de la réforme grégorienne, cf. *supra*, art. Pape, t. xi, col. 1877 sq., et M.-J. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, Paris, 1937, p. 31 sq. Déjà chez les théologiens du xiiie siècle se marque un développement de la théologie relative au pape : la chose a été plusieurs fois notée en ce qui concerne saint Thomas : Harnack, *Dogmengeschichte*, 3e éd., t. iii, p. 422; F.-X. Leitner, *Das unfehlbare Lehramt des Papstes*, p. 101, etc. Dans la question même du schisme, saint Thomas donne au pape un rôle non certes exclusif, comme pourrait le faire supposer l'article *Schism* de l'*Encyclopaedia* de Hastings, p. 234, mais un rôle important, comme il est d'ailleurs normal. Alexandre de Halès est beaucoup plus exclusif dans cette accentuation : *illa discessio dicitur schisma, cum aliqui vim et potestatem Romanæ Ecclesiæ adnullant, præcepta ejus et instituta pertinaciter contemnendo nec caput eam reputando, op. cit.*, c. i, p. 753, cf. c. ii, a. 1, p. 754, où intervient la distinction du schisme au sens large et du schisme proprement dit, lequel se vérifie *quando pertinaciter receditur ab obedientia ipsius capitis Ecclesiæ*. L'idée semble s'établir dès lors qu'il n'y a de schisme proprement dit que par une désobéissance soutenue et consommée à l'égard du Siège romain : *Scismaticus proprie est qui ab unitate totius Ecclesiæ se dividit, vel qui ab obedientia romanæ Ecclesiæ se subtrahit totaliter*, dit Pierre de La Palud, *loc. cit.* Saint Thomas est beaucoup moins unilatéral.

Les controverses des xvie et xviie siècles n'ajoutent plus rien à cette théologie; elles confirment cette insistance exclusive sur le rôle du pape. Mentionnons, suscités par les grandes sécessions de la Réforme, outre le bref chapitre *de schismaticis* de Bellarmin dans ses *Controv.*, l. III, c. v, *Opera omnia*, éd. Naples, 1857, t. ii, p. 78-79, un *De schismate* de Jean Jovinien, que Suarez présente comme un écrit récent, et un *De schismate in genere* de l'Anglais Henri Holden († 1665) qu'on trouve dans le *Theologiæ cursus completus* de Migne, t. vi, 1841, col. 1159-1178. Tout cela ne contient rien de bien neuf. Au xviiie siècle, la crise déterminée dans l'Église par le refus d'obéir à la bulle *Unigenitus* suscitera à son tour bien des traités où l'application des catégories anciennes de schisme et de schismatique sera faite, dans un sens ou dans l'autre, aux événements du jour. Échantillon de cette littérature : *Traité du schisme : Christianus mihi nomen, Catholicus cognomen*, Bruxelles, 1718 (du jésuite J. Longueval); *Réfutation abrégée du livre qui a pour titre : Traité du schisme où l'on justifie, par le seul fait de dispute de S. Cyprien avec le pape S. Étienne, les évêques et les théologiens qui refusent d'accepter la constitution Unigenitus, du crime de schisme que leur impute l'auteur de ce traité*, par le P. François-Dominique Meganck, 1718.

L'époque contemporaine a vu encore des schismes : celui des vieux-catholiques en 1871, celui de Tchécoslovaquie en 1920, pour ne rappeler que les plus connus; mais aucun travail nouveau n'est venu enrichir la théologie du schisme et même la plupart des théologiens ou auteurs de *De Ecclesia* sont sur ce sujet d'une discrétion très grande. Quelques pages dans L. Billot, *De Ecclesia*, th. xii, 2e éd., p. 313 sq., d'après Cajétan.

4° *Pères et auteurs grecs*. — Il ne semble pas qu'il y ait lieu de faire pour l'Orient une enquête historique aussi détaillée que celle à laquelle nous nous sommes livrés pour l'Occident. Il ne faut pourtant pas négliger de noter quelques expressions très fortes de la notion de schisme. On connaît le mot terriblement injuste de Firmilien de Césarée, dans sa lettre à Cyprien, au sujet du pape Étienne : *Scidisti enim te ipsum, noli te fallere, si quidem ille est vere schismaticus qui se a communione ecclesiastica unitatis apostatam fecerit*, dans la correspondance de S. Cyprien, *Epist.*, lxxv, n. xxiv. Cela ne constitue pas vraiment une définition du schisme. Nous trouvons par contre des précisions dans deux textes du ive siècle sensiblement contemporains : le canon 6 du synode de Constantinople de 382 et la lettre clxxxviii, can. 1, de saint Basile. Le canon du concile ne parle pas expressément des schismatiques, mais il réduit implicitement leur cas à celui des hérétiques : « Nous appelons hérétiques, dit-il, tant ceux qui ont été précédemment rejetés de l'Église que ceux qui ont été ensuite anathématisés par nous : et de plus, ceux qui prétendent professer la vraie foi, mais qui ont dévié et qui forment des groupes, ἀντισυνάγοντας, en face de nos évêques canoniques. » Mansi, *Concil.*, t. iii, col. 561 C. Saint Basile, au contraire, dans l'épître citée, l'une des trois lettres « canoniques » adressées vers 373-374 à Amphiloque d'Iconium et qui ont contribué à créer la jurisprudence ecclésiastique en Orient, distingue très nettement l'hérésie, le schisme et les groupements dissidents, παρασυναγωγή : « L'hérésie est le fait de ceux qui sont tout à fait perdus et sont devenus étrangers quant à la foi elle-même; le schisme est le fait de ceux qui, pour des causes ou des questions ecclésiastiques, divergent les uns par rapport aux autres d'une manière non-irréductible (littér.: guérissable); les groupements dissidents surviennent du fait de prêtres ou d'évêques indisciplinés et du fait de gens mal formés. » *P. G.*, t. xxxii, col. 665. Et, comme exemple de schisme, il donne celui-ci : avoir, au sein de l'Église, des sentiments différents touchant la pénitence. Basile admet la validité du baptême des schismatiques, mais non celle du baptême des hérétiques. On sait que c'est lui qui a, en cette question, introduit la considération de la reconnaissance « par économie » dont les Églises orientales dissidentes font aujourd'hui un usage vraiment un peu large.

Ultérieurement, nous retrouverons en Orient une idée du schisme à la foi nette et peu élaborée : cf. par exemple, le canoniste Zonaras, xiie siècle, *Ad can. 33 concil. Laod.* : « Les schismatiques sont ceux qui, corrects par rapport à la foi et aux dogmes, se séparent et font un groupe opposé pour quelque raison. » *P. G.*, t. cxxxvii, col. 1381; cf. H. Estienne, *Thesaurus*, t. vii, col. 1674.

5° *La notion de schisme chez les dissidents*. — Les protestants proprement dits n'ont guère approfondi la notion de schisme : cette notion suppose en effet qu'on donne au corps visible de l'Église un statut et une valeur que leur théologie, orientée dans un sens tout différent, ne leur permettait même pas de comprendre. Les quelques mots de Calvin sur ce sujet, *Instit. chrét.*, l. IV, c. ii, n. 5 et 6, n'ont aucune originalité théologique. Par contre, les orthodoxes et les anglicans ayant une notion de l'unité visible et de la communion ecclésiastique qui, pour diverger de la nôtre, n'en est pas moins positive, ont été amenés à concevoir le schisme d'une manière un peu différente de nous. Le rejet du primat romain et donc d'un organe et d'un critère d'unité pour l'Église universelle les amenait à concevoir l'unité de celle-ci comme la fédération d'Églises particulières semblables, ayant même foi fondamentale, mêmes sacrements essentiels, mais autonomes en leur vie ecclésiastique et ne réalisant pas un système sociologique unique : cf. Congar, *op. cit.*, surtout le c. v. Dès lors le schisme, qui est la rupture de l'unité, ne pouvait être défini directement dans le cadre de l'Église universelle et par référence à une autorité qui fût, pour elle, organe ou critère d'unité et de communion.

Les orthodoxes, dont plusieurs, encore de nos jours, se réfèrent au texte de saint Basile cité plus haut, ne peuvent concevoir de schisme qu'à l'intérieur de l'Église locale ou nationale, dans laquelle seule ils reconnaissent une autorité ordinaire légitime. Pour ce qui est de la séparation entre l'Église romaine et eux, ils portent volontiers le débat du plan schisme au plan

hérésie et parlent non du schisme, mais des erreurs des latins. Cf. Fr. Grivec, *Doctrina byzantina de primatu et unitate Ecclesiæ*, Ljubliana, 1921, p. 62; le même, *De unitate Ecclesiæ*, dans *Bogoslovni Vèstnik*, 1926, p. 29-42 : cf. p. 30; Th. Spačil, S. J., *Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta theologiam Orientis separati*, sect. III, *Theol. recent.*, Rome, 1924, p. 87, n. 105.

La logique de leur position porte normalement les anglicans à concevoir le schisme dans le seul cadre de l'Église locale, comme l'érection d'un autel contre l'autel légitime : c'était la position de Newman anglican, voir ici art. NEWMAN, t. XI, col. 332; l'évêque Gore a consacré le c. VIII de ses *Roman Catholic claims* à « la nature du schisme », mais les notations historiques et psychologiques de ces pages n'aboutissent pas à une théologie précise du schisme; voir la réponse de dom J. Chapman, *Bishop Gore and the Catholic claims*, c. VIII, Londres, 1905, p. 97 sq. Le Rev. T. A. Lacey, *Unity and schism*, Londres, 1917, a des considérations extrêmement intéressantes et instructives sur l'unité de l'Église, mais il n'élabore pas une notion précise du schisme. Le petit catéchisme anglican à deux pence porte : « On commet le péché de schisme quand on refuse de reconnaître l'évêque du diocèse et quand on célèbre le culte à un autel qui défie son autorité. » *A catechism for catholics in England*, § 54. Certains anglicans, à vrai dire, parlent comme d'une chose possible du schisme d'une Église particulière à l'égard de l'Église universelle : W. Palmer, *Treatise on the Church*, 1838, t. I, p. 51; C. Wordsworth, *Theophilus anglicanus*, part. I, c. V; mais ces auteurs n'expliquent pas la nature de ce schisme à l'égard de l'Église universelle; ils s'appliquent évidemment à montrer que le cas ne s'applique pas à l'Église anglicane par rapport à l'Église catholique, Palmer, p. 412-460; Wordsworth, part. II, c. VII; ils soutiennent au contraire que ce sont les catholiques romains qui sont schismatiques en Angleterre; cf. T. P. Garnier, *A first book on the Church*, 2e éd., Londres, 1893, p. 68 sq.; les difficultés de cette position sont vigoureusement relevées dans un article anonyme de la revue *The month*, juin 1877, p. 129-144, intitulé *Some thoughts on schism*.

III. NOTION DE SCHISME. PARTIE SYSTÉMATIQUE. Comme l'hérésie (cf. ce mot), le schisme peut être considéré de trois points de vue principaux : au point de vue du droit ecclésiastique, il est un délit, voir ci-dessous; au point de vue d'une étude historique ou sociologique du christianisme, ou encore de la symbolique comparée et de l'apologétique, il représente des groupements chrétiens définis, dissidents par rapport à l'Église catholique : les schismes; au point de vue proprement théologique, il représente un péché spécial : c'est sous cet aspect que nous avons à l'étudier ici.

1° *Définition du péché de schisme. Son objet.* — Saint Thomas, dans la *Somme*, traite le schisme comme un péché opposé à l'union qui est, entre les chrétiens, l'effet propre de la charité. Parmi les péchés qui offensent cette vertu, en effet, les uns s'opposent directement à la charité elle-même et *à* son objet (c'est la haine), les autres s'opposent à ses actes secondaires ou à ses effets propres qui sont la joie, la paix, la bienfaisance et la correction fraternelle : cette classification évoque de suite à l'esprit les textes de saint Paul, *pax et gaudium in Spiritu Sancto*, Rom., XIV, 17, et ceux qui énumèrent les fruits de l'Esprit, et l'on sent ainsi combien un esprit authentiquement évangélique anime la systématisation de la *Somme*. Les péchés opposés à la paix comme effet de la charité peuvent être de pensée, et c'est la discorde; de parole, et c'est la dispute, *contentio;* d'action enfin, et c'est le schisme, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XXXIX, la guerre, la rixe et la révolution, *seditio*. L'acte de schisme est donc cet acte mauvais qui a directement, proprement et essentiellement pour objet spécificateur une chose contraire à la communion ecclésiastique, c'est-à-dire à cette unité qui est, entre les fidèles, l'effet propre de la charité. Un acte, en effet, se spécifie par l'objet qu'il vise *per se*, en raison même de ce qu'il est; un acte vérifiera la qualité de schismatique qui, de sa nature même, visera la séparation d'avec l'unité spirituelle qui est le fruit de la charité.

Quelle est au juste cette unité, qui n'est pas une union affective quelconque, mais la réalité même de la communion ecclésiastique? Saint Thomas précise qu'elle consiste en deux éléments, que nous retrouverons bientôt : la connexion et le commerce spirituel des membres entre eux, *in connexione membrorum Ecclesiæ ad invicem, seu communicatione*, et l'ordre de tous au chef de la communauté. *Loc. cit.* Cette manière de concevoir la communion ecclésiastique n'est chez lui ni occasionnelle ni inventée pour les besoins de la cause : non seulement elle se trouve au fond de ce que saint Thomas dit de l'unité de l'Église et du Corps mystique, *In IVum Sent.*, dist. XXIV, q. III, a. 2, sol. 3; *Com. in Ephes.*, c. IV, lect. 1; *In Coloss.*, c. I, lect. 5, etc. Non seulement elle est appliquée par lui en philosophie sociale à l'unité de la société naturelle, *In IVum Sent.*, dist. XIX, q. II, a. 2, sol. 1; *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. C, a. 5 et 6; comparer q. LXXXVII, a. 1, et CXI, a. 5, ad 1um; mais, comme saint Thomas aime tant à le faire, elle représente une catégorie très générale applicable à l'univers entier, dont l'unité intègre un ordre double, celui des créatures l'une par rapport à l'autre et celui de toutes à Dieu; cf. *Tabula aurea*, au mot *Ordo*, n. 25; *In Rom.*, c. XIII, lect. 1; *Mélanges thomistes*, Paris, 1924, p. 294 sq., etc. L'unité ecclésiastique dont le schismatique se sépare est ainsi conçue par le Docteur angélique, conformément aux principes généraux de sa pensée sociologique, comme une unité d'ordre ou de relation : non une unité absolue ou substantielle, comme celle d'une personne humaine, mais l'unité qui naît des relations mutuelles que suscitent, entre plusieurs, la commune recherche du bien spirituel et les actions qu'implique cette recherche. Ce sont ces relations dont saint Thomas dit qu'elles sont de deux types : du type des relations de membre à membre et du type des relations de membre à chef. Les relations de membre à membre forment l'ordre de l'entr'aide chrétienne, à laquelle saint Paul donne, dans ses épîtres, un si grand relief et que saint Thomas appelle *subministratio ad invicem, De veritate*, q. XXIX, a. 4, *mutua subministratio*, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXXIII, a. 2, ad 1um. Ce réseau de services mutuels, substance de la communion ecclésiastique, se réalise quand chaque membre est soucieux des autres : s'il a une fonction, l'exerçant non pour son intérêt propre, mais pour le bien de tous, la variété des dons et des charges, loin d'être un obstacle à l'unité, étant le moyen même de réaliser, dans la communion, une unité plus riche : S. Paul, I Cor., I, 10; XI, 18 et 19; XII, 25; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, *loc. cit.;* si un membre n'a pas de fonction spéciale, il se doit cependant à ses frères, avec tout ce qu'il a de dons et de grâce, pour les aider à réaliser le Corps du Christ. Quant aux relations de membre à chef, elles réalisent l'unité ecclésiastique lorsque le chef donne à chaque partie ce qui lui revient, *In I Cor.*, c. XII, lect. 3, et lorsque les membres se laissent mesurer par le chef en leur activité de membres, recevant de lui la régulation de leur activité spirituelle de foi, de charité, d'entr'aide, etc. Or, le chef de l'Église, dit saint Thomas, est invisiblement le Christ et visiblement la hiérarchie qu'il a établie en une fonction vicariale et qui a en elle-même son critère de communion et d'unité, le Siège apostolique. IIa-IIæ, q. XXXIX, a. 1; *Contra gent.*, l. IV, c. LXXVI; cf. Congar, *op. cit.*, c. II.

Cajétan apporte à cette doctrine une précision qu'il faut noter. Il cherche à déterminer exactement quelle est l'unité à quoi le schisme se soustrait. Ce n'est pas l'unité des vertus théologales et des sacrements. Encore que ces réalités importent à l'unité de l'Église, elles ne la constituent point en sa réalité ultime; si elles donnent à chaque fidèle une qualité surnaturelle, elles ne font pas des fidèles une seule chose, une seule Église; elles font des *fideles similes*, non une *Ecclesia una.* Il ne suffit même pas, pour que l'Église soit parfaitement une, que tous obéissent à un même gouvernement : car des groupements particuliers peuvent avoir un gouvernement unique sans former pour autant un seul peuple : ainsi, disait Vitoria, l'Espagne, l'Italie et l'Allemagne, ayant le même empereur; ainsi dirions-nous aujourd'hui, l'empire britannique. Ce qui fait finalement l'Église une, ce à quoi s'attaque précisément l'acte schismatique, c'est que chacun des fidèles règle sa pensée, sa prière, son action, etc., bref sa vie chrétienne comme doit l'être la pensée, la prière, l'action, bref la vie de quelqu'un qui n'est pas un tout autonome, mais une partie dans un seul tout, dans une communauté, *esse partem unius numero populi.* Ainsi le chrétien ne s'appartient pas, mais il est réglé par le corps tout entier et lui-même vit pour le corps; tout ce qu'il fait, il doit le faire comme une partie d'un tout, et non d'une façon autonome et autarcique. Le schismatique est celui qui se refuse à agir, à se conduire comme une partie, qui veut penser, prier, agir, vivre en un mot, non dans l'Église et selon l'Église, comme une partie qui est mesurée par le tout, par l'organe régulateur de la vie commune, qui est l'autorité, mais comme un être autonome, qui détermine lui-même sa loi de pensée, de prière et d'action. Cajétan, *In II^{am}-II^{æ}*, q. XXXIX, a. 1, n. 2; comparer S. Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XIII, q. II, a. 1, ad 2um : *dicuntur enim schismatici qui concordiam non servant in Ecclesiæ observantiis... volentes per se Ecclesiam constituere singularem.*

Cajétan ajoute une considération très profonde et qui rejoint la substance la plus traditionnelle et la plus antique de la pensée chrétienne. A ce mouvement qui pousse intérieurement les fidèles à agir *ut partes* en vue de l'unité de l'Église, il ne faut pas chercher d'autre cause, dit-il, que le Saint-Esprit, qui a voulu que l'Église fût une et qui, sans cesse, la réalise telle en poussant intérieurement les âmes à se conduire en elle comme des parties au sein du tout. Il meut intérieurement les âmes à cette communion, et la charité qu'il diffuse dans le cœur des chrétiens porte intérieurement un poids, une poussée, une espèce de gravitation dans le sens de l'entr'aide, de l'obéissance aux chefs, de la communion, bref d'un comportement de partie. *Ibid.* Les Pères et les grands théologiens médiévaux ou ceux de leur tradition ont souvent énoncé des idées semblables : *Ad ipsum (Spiritum) pertinet societas qua efficimur unum corpus unici Filii Dei*, S. Augustin, *Serm.*, LXXI, n. 28, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 461; S. Basile, *Liber de Spiritu Sancto*, c. XXVI, n. 61, *P. G.*, t. XXXII, col. 181; Séb. Tromp, S. J., *De Spiritu S. anima corporis mystici testimonia selecta : I. Ex Patribus græcis. II. Ex Patribus latinis*, Rome, 1932; S. Thomas, *Sum. theol.*, II^{a}-II^{æ}, q. CLXXXIII, a. 2, ad 3um et ses textes concernant l'idée de *Communio sanctorum;* Albert le Grand : *Per Spiritum Sanctum totum corpus mysticum unientem et vivificantem, et facientem pro invicem sollicita membra esse, In III^{um} Sent.*, dist. XXIV, a. 6, sol.; Bossuet, *Sermon pour la Pentecôte*, 1658, 2e point, éd. Lebarcq, t. II, 1891, p. 503 sq., etc.

Ainsi la communion ecclésiastique a-t-elle, comme principe de sa réalisation et du mouvement des âmes en sa faveur, la charité et le Saint-Esprit qui la met et la gouverne en nous; et elle a comme critère proprement ecclésiastique, le chef visible de la chrétienté.

Il nous faut encore apporter quelques précisions : 1. Les théologiens médiévaux, ceux du moins des XIVe, XVe et XVIe siècles, ont le souci de noter que le schisme est une séparation *illégitime* de l'unité de l'Église, car, disent-ils, il pourrait y avoir une séparation légitime, comme si quelqu'un refusait l'obéissance au pape, celui-ci lui commandant une chose mauvaise ou indue. Turrecremata, *op. cit.*, c. I. La considération peut paraître superflue, et l'on peut penser que, comme dans le cas de l'excommunication injuste, il y aurait là une séparation de l'unité purement extérieure et putative. — 2. Il ne suffit pas, pour vérifier l'appellation de schisme, du moins au sens propre et théologique du mot, d'un acte contraire à la seule unité d'un groupe particulier intégrant la communion de l'Église universelle : ainsi, un religieux qui changerait le régime intérieur de son ordre; il faut, pour vérifier la notion de schisme, que l'unité de l'Église elle-même soit violée, qu'il y ait refus d'agir *ut pars* en une matière qui intéresse l'unité de l'Église comme telle et en une occasion où la règle de la communion est énoncée d'une manière certaine par l'autorité légitime et compétente : peu importe alors à quel échelon la chose se produit. S. Thomas, *loc. cit.;* Turrecremata, *loc. cit.* — 3. Il ne serait pas exact de dire que le schisme détruise ou même atteigne l'unité de l'Église : « Qui donc pourrait croire que cette unité issue de la stabilité divine et homogène aux mystères célestes puisse être déchirée dans l'Église et brisée par l'opposition de volontés en désaccord? » Cyprien, *De unitate Ecclesiæ*, c. IV; comparer Congar, *op. cit.*, p. 59, 72, 319. L'Église ne perd rien, son unité ne souffre pas, c'est le schismatique qui en sort. Cajétan fait à ce sujet une distinction éclairante, classique d'ailleurs dans le cas des péchés que nous commettons envers Dieu : celle de l'*affectus* et de l'*effectus :* l'intention, *affectus*, du schismatique attaque l'unité de l'Église; en réalité, *effectu*, il ne détruit cette unité qu'en soi même. *Loc. cit.*, n. 4. — 4. Le même Cajétan apporte enfin une précision d'apparence subtile, mais qui répond heureusement à une difficulté très réelle. Voici cette difficulté : le péché de schisme peut être le fait d'un homme qui a déjà perdu la charité; comment dès lors peut-on dire qu'il s'oppose à l'unité ecclésiastique en tant que celle-ci est un effet propre de la charité? Cajétan maintient que la communion ecclésiastique est non la charité elle-même, mais un effet de la charité, *movet enim Spiritus Sanctus per caritatem singulos fideles ad volendum se esse partes unius collectionis catholicæ quam ipse vivificat, ac per hoc ad constituendum unam Ecclesiam;* mais, parmi les effets de la charité, certains sont vivants et « formés » de leur nature même, comme la contrition, d'autres peuvent être « informes », c'est-à-dire coupés de la charité, comme l'acte de prendre en pitié ou de donner l'aumône en vue du Christ. Or, si à la considérer en elle-même, la communion ou unité ecclésiastique est toujours liée à la charité, car elle est comme telle l'acte de toute l'Église, laquelle a toujours la charité, à la considérer en tel ou tel baptisé, elle peut n'être pas reliée à son principe, qui est la charité. On ne devient pas schismatique pour avoir simplement perdu la charité; on peut encore, ayant perdu la racine vivante de la communion, observer les règles de celle-ci, c'est-à-dire la loi de l'*agere ut pars.* Cajétan, *loc. cit.*, n. 3; Suarez, *loc. cit.*, n. 3, p. 734, critique cette réponse de Cajétan.

2° *Manières diverses de commettre le péché de schisme.* — 1. Deux éléments intégrant la communion ecclésiastique, à savoir la conjonction des membres entre eux et l'ordre de tous au chef, il y aura d'abord deux manières de briser cette communion : soit en manquant à la connexion des membres, c'est-à-dire en dénonçant

sa condition de membre et de partie, soit en refusant de reconnaître l'autorité du chef légitime de l'Église locale ou de l'Église universelle. Exemple de la première manière : le schisme de la Petite-Église, né du refus de suivre le mouvement de l'Église passant, en France, un concordat avec le pouvoir napoléonien issu de la Révolution. Exemple de la seconde manière : les conciles ou conciliabules rassemblés au mépris de l'autorité du pape légitime et pour contrevenir à cette autorité. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XXXIX, a. 1; Cajétan, *in loc.* et *Summula;* Suarez, *loc. cit.*, n. 2, p. 733, qui note, après Cajétan, que le pape pourrait être schismatique de la première manière, *si nollet tenere cum toto Ecclesiæ corpore unionem et conjunctionem quam debet, ut si tentaret totam Ecclesiam excommunicare, aut si vellet omnes ecclesiasticas cæremonias apostolica traditione firmatas evertere.* C'est parce qu'il pensait que saint Étienne de Rome avait agi ainsi que Firmilien de Césarée, dans la lettre fameuse adressée à Cyprien que nous avons citée plus haut, accuse le pape de s'être rendu schismatique.

2. Chacune de ces deux manières de faire schisme peut elle-même suivre une double voie. La division peut n'avoir sa racine que dans la volonté, et ce serait le cas de celui qui, en la parfaite orthodoxie et advertance de sa foi en l'Église, refuserait de se soumettre à l'unité de l'Église et au chef qui en est le critère. La division peut prendre sa racine jusque dans l'intelligence, et ce serait le cas de qui se refuserait à croire que l'Église soit une, ou doive être une, ou que le Siège apostolique soit le centre, le critère et l'organe de son unité. Cette distinction correspond à la distinction classique entre le *schisma purum*, premier cas, et le *schisma mixtum (hæresi)*, deuxième cas. Cajétan, *Summula; Kirchenlexikon*, t. X, col. 1792-1793; *Realencyclopädie*, t. XVII, p. 576.

3. Le schisme lié à un péché d'hérésie, *schisma mixtum*, se réalise directement et pour ainsi dire de plein fouet; mais le schisme pur, *schisma purum*, peut de nouveau advenir de deux façons : car le refus de se soumettre à l'unité ou de reconnaître son chef peut être direct ou indirect. Il est direct, si la volonté se porte à ce refus comme à son objet immédiat et explicitement voulu; il est indirect si la volonté se porte directement et comme à son objet, non vers le refus de communion, mais vers une chose qui, voulue ainsi, recherchée ou poursuivie dans ces conditions, entraîne la rupture de la communion : ce serait le cas, par exemple, d'une Église locale qui voudrait changer les rites des sacrements sans consulter l'Église universelle et son chef. Le péché de schisme, comme tout péché, celui d'homicide par exemple, peut ainsi être volontaire *directement* ou *indirectement :* Cajétan, *In IIam-IIæ*, q. XXXIX, a. 1, n. 4 et *Summula* à ce mot; Vitoria, *op. cit.*, p. 271, n. 3; Suarez, *op. cit.*, p. 733, 734-735, n. 8, etc. A la limite, on aurait le cas du schismatique malgré lui, moins chimérique qu'on ne pense : de l'homme qui ne veut pas se séparer de l'unité mais qui fait des choses telles, ou de telle manière, et qui s'obstine à les faire de telle sorte que la rupture de l'unité s'ensuive fatalement : cas type, au moins au point de vue psychologique, celui de Döllinger, qui protesta toujours de sa volonté de rester dans l'unité et ne voulut jamais accepter l'étiquette de « vieux-catholique » : cf. Mücke, dans *Die Gegenwart*, 1890, p. 38 et 197; K. Algermissen, *Konfessionskunde*, Hanovre, 1930, p. 257; C. Butler, *The Vatican council*, t. II, p. 190.

Il y a lieu de noter ici, en raison de l'importance que ce facteur a joué dans les schismes de l'histoire, surtout dans les temps modernes, le danger de schisme que peut présenter le sentiment nationaliste exacerbé et dépassant la mesure d'un louable patriotisme. On a noté, dans le donatisme, un élément de révolte de la Numidie non-romanisée contre Carthage romanisée, E. L. Woodward, *Christianity and nationalism in the later roman empire*, Londres, 1916; les séparations qui au VIe siècle, constituèrent les Églises copte et jacobite relèvent de l'antagonisme exaspéré en Égypte et en Syrie contre la domination byzantine; on sait que le sentiment national formellement attisé a joué un rôle considérable dans le hussitisme, la révolte luthérienne, le schisme anglican et, tout près de nous, dans le schisme tchécoslovaque de 1920. Il y aurait une étude très fructueuse à faire des rapports du « nationalisme » ainsi compris et du schisme, refus de se conduire *ut pars.*

3° *Péché de schisme et péchés apparentés.* — Notre notion de schisme se précisera mieux par une comparaison du péché de schisme et de quelques péchés qui lui sont plus ou moins voisins et apparentés.

1. *Schisme et désobéissance.* — Les deux choses sont si évidemment apparentées, elles sont si voisines que beaucoup les confondent ou éprouvent quelque difficulté à distribuer les rôles : le *Kirchenlexikon*, col. 1793, parle d'un péché qui serait contre la charité par sa malice intrinsèque, et contre l'obéissance par son apparence extérieure. Aussi saint Thomas a-t-il éprouvé le besoin de marquer la différence : « Ce qui fait le schisme dit-il, c'est le refus d'obéir accompagné de rébellion; et j'entends par rébellion le mépris obstiné, *pertinaciter*, des préceptes de l'Église et le refus de se plier à son jugement. » *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XXXIX, a. 1, ad 2um. Cajétan précise davantage, et d'une façon fort heureuse, en déterminant trois points d'application ou trois motifs possibles pour la désobéissance. Elle peut concerner la matière même de la chose commandée, sans que l'autorité ou même la personne du supérieur soit mise en cause : ainsi, je fais gras délibérément le vendredi parce que je n'aime pas le poisson; il n'y a pas schisme, mais simple désobéissance. Celle-ci peut s'attaquer à la personne qui détient l'autorité et, pour une raison ou pour une autre, lui dénier dans un cas précis la compétence ou estimer qu'elle se trompe, ou qu'elle est de fait illégitime, bref refuser d'obéir à la personne tout en respectant par ailleurs la fonction : il n'y a pas encore schisme. Ainsi, du point de vue qui nous occupe, la désobéissance des catholiques d'*Action française* non soumis au jugement de Rome en 1927, où se mêlent les deux manières que nous venons de dire, ne se présente pas comme un schisme à proprement parler. On aurait plutôt une hérésie (et ultérieurement un schisme), si l'on niait de manière expresse et avec pertinacité la compétence de l'Église en matière de doctrines éthico-politiques, à supposer que cette compétence soit une chose définie, *de fide catholica.* Le schisme se vérifierait si le refus d'obéir s'attaquait, dans l'ordre reçu ou la décision promulguée, à l'autorité même, reconnue par ailleurs réelle et compétente, qui a donné l'ordre ou porté la décision, *cum quis papæ præceptum vel judicium ex parte officii sui recusat, non recognoscens eum ut superiorem, quamvis hoc credat*, Cajétan, *loc. cit.*, n. 7; comparer Vitoria, *op. cit.*, p. 273, n. 5 et Thomas del Bene, *op. cit.*, sect. IV, p. 378, lequel distingue entre *subtrahere se ab obedientia s. pontificis materialiter* et *subtrahere se formaliter, ut summus pontifex est.*

2. *Schisme et hérésie.* — La distinction entre les deux est théoriquement facile, puisque l'objet formel des deux actes est différent : l'hérésie, en effet, s'oppose à la foi, le schisme à la communion ecclésiastique que fait la charité. Aussi peut-on être schismatique sans être hérétique, tandis que l'hérésie entraîne nécessairement le schisme. Tous les auteurs notent, le plus souvent en citant le texte célèbre de saint Jérôme, que le schisme est un chemin vers l'hérésie : car on cherche

fatalement une justification de la sécession. S. Thomas, *loc. cit.*, ad 3um. Aussi était-il courant, au Moyen Age, surtout chez les juristes, de comparer le rapport du schisme à l'hérésie au rapport de la « disposition » à l'*habitus*. Raymond de Peñafort, *Summa*, l. I, tit. VI, § 2, éd. Lyon, 1718, p. 41; Turrecremata, *op. cit.*, c. IV, etc. Par suite encore, tout schismatique est-il déclaré *sapiens hæresim* et suspect d'hérésie : ce qui n'était pas une clause de style, mais entraînait un statut juridique précis et une procédure dont les livres d'inquisiteurs que nous avons cités évoquent le souvenir, par exemple Thomas del Bene, *op. cit.*, sect. VII, p. 380.

4° *Gravité du péché de schisme.* — Les Pères emploient, sur ce chapitre, des expressions extraordinairement fortes. En voici quelques-unes parmi un grand nombre d'autres : le schisme mérite la damnation, disent les Pères les plus anciens, A. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus*, Fribourg-en-Br., 1903, p. 77-80, 83-87; saint Augustin écrit — mais il faut évidemment faire la part des circonstances où il s'exprime — que le schisme est plus grave que l'idolâtrie et l'infidélité, *Epist.*, LI, n. 1 et 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 192; *De bapt. cont. don.*, l. I, c. VIII, n. 10, t. XLIII, col. 115, etc.; cf. références à *P. L.*, t. CCXIX, col. 752: P. Batiffol, *Le catholicisme de S. Augustin*, t. I, p. 236; comp. *P. G.*, t. VII, col. 1761-1762 et Gore, *Roman Catholic claims*, 4e éd., p. 128 sq.

C'est que les Pères ont rencontré dans l'Écriture non seulement des paroles terribles, mais des faits de châtiment exceptionnel pour le cas de schisme : on voit en effet le blasphème puni, par exemple, d'une simple lapidation, Lev., XXIV, 14 sq., tandis que, pour punir des schismatiques, la terre s'entr'ouvre et les engloutit. Num., XVI, 28-35. C'est le fait biblique d'un traitement extrême réservé aux schismatiques qui a, ainsi qu'ils le disent eux-mêmes, motivé le jugement des Pères sur la gravité suprême du péché de schisme. S. Augustin, *loc. cit.;* S. Bernard, *Epist.*, CCXIX, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 382-383, etc. Nous saisissons là en action l'une des conséquences de la méthode patristique en théologie, et l'une de ces différences d'avec la méthode scolastique. Les Pères prennent le texte biblique tel quel, en ses récits historiques comme en ses affirmations doctrinales; ils l'expliquent sans le critiquer, en sorte qu'ils sont entraînés, par les circonstances d'un texte dont la composition n'est pas à tous égards homogène et dont l'intention n'est ni spéculative ni systématique, à poser des affirmations à quoi n'aboutirait pas une théologie scientifiquement élaborée. Dans la Bible, en effet, il n'y a pas seulement une révélation de vérités spéculatives portant sur les choses en soi, mais toute une politique divine, toute une pédagogie divine, où les possibilités de l'auditeur, les opportunités et les occasions de l'enseignement prennent parfois le pas sur la rigoureuse précision des énoncés au regard d'une vérité en soi. Aussi les scolastiques, qui connaissaient certes leur Bible et lui étaient profondément dociles, se sont-ils généralement appliqués, surtout en matière morale, à construire leur théologie selon la nature essentielle des choses, quitte à gloser, expliquer et ajuster ensuite les textes bibliques où semblait se trouver une indication différente.

C'est le cas en cette question de la gravité du schisme. Ils connaissent les textes de l'Écriture et les affirmations que ces textes ont inspirées aux Pères. Mais ces textes, dont aucun ne prononce un *jugement spéculatif* sur la gravité du schisme, nous font seulement connaître le terrible châtiment infligé par Dieu à ce péché en telle circonstance donnée : point de vue pédagogique, qui s'explique parfaitement, et, ne jugeant pas du fond des choses, n'engage pas la théologie morale à dire que le péché de schisme est en soi le plus grave. Un péché de schisme peut bien être, en telle conjoncture, plus grave qu'un péché d'infidélité par exemple; mais la théologie juge de l'en soi, et non de l'accidentel : la gravité essentielle d'un péché se prend, comme son espèce, de l'objet; le péché est ainsi plus grave qui s'attaque à un plus grand bien. On estimera que le schisme, qui s'oppose à la communion ecclésiastique, c'est-à-dire à un bien créé, est moins grave que l'infidélité, qui s'oppose directement à Dieu lui-même, Vérité première; mais aussi qu'il est plus grave que les autres péchés qui s'attaquent au prochain, comme le péché de dispute, celui de guerre ou celui de vol, parce qu'il porte atteinte au bien qui est, dans l'ordre des biens créés, purement et simplement, le plus grand, à savoir le bien commun surnaturel de l'humanité. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XXXIX, a. 2; *In IVum Sent.*, dist. XIII, q. II, a. 2, ad 4um; *De malo*, q. II, a. 10, ad 4um; Alexandre de Halès, *op. cit.*, c. II, a. 2, p. 754; Godefroid de Fontaines, *loc. cit.;* Turrecremata, *op. cit.*, c. V et VI; Grégoire de Valence, *loc. cit.*, punctum 2, col. 755-756; Suarez, *loc. cit.*, n. 10, p. 736; Thomas del Bene, *op. cit.*, sect. XII, p. 382-383, etc. Évidemment, le péché de schisme est de soi mortel; il ne connaît pas de légèreté de matière et ne saurait être véniel que par défaut d'advertance.

5° *Questions annexes.* — 1. *La question du pape schismatique.* — Les théologiens, sauf Albert Pighi, ont admis unanimement, à la suite du *Décret* de Gratien, part. I, dist. XL, c. VI, éd. Friedberg, t. I, p. 146, la possibilité, pour le pape, de tomber dans l'hérésie : toute hérésie impliquant schisme, on admettait par le fait même la possibilité, pour le pape, de devenir schismatique. Tous n'ont pas été aussi unanimes à admettre la possibilité, pour le pape, de devenir schismatique en dehors de toute chute dans la foi, par un *schisma purum*. Cette possibilité, cependant, à l'envisager d'une manière purement théorique, ne paraît pas douteuse. Cajétan, dont toute la doctrine, en cette question comme en celle du pape hérétique et de sa déposition, repose sur la distinction entre la fonction de la papauté et la personne du pape, s'attache à établir la possibilité du schisme par un argument à priori. *In Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XXXIX, a. 1, n. 6. Voir aussi Turrecremata, *loc. cit.*, c. XI; Vitoria, *loc. cit.*, n. 4, p. 272-273, qui résume brièvement Cajétan; Suarez, *loc. cit.*, n. 2, p. 733-734, qui est encore plus bref, et Grégoire de Valence, *op. cit.*, disp. III, q. XV, punct. 1, quarta prop., col. 753-754. Les cas concrètement envisagés par ces théologiens sont ceux où le pape refuserait de communier avec l'Église, ou cesserait de se conduire comme son chef spirituel pour agir en pur seigneur temporel, ou encore s'il refusait d'obéir à la loi et constitution données par le Christ à l'Église et d'observer les traditions établies depuis les apôtres dans l'Église universelle; ou enfin, ajoute Turrecremata, visiblement hanté des souvenirs du Grand schisme, si, dans un conflit pour la tiare où la légitimité du vrai pape elle-même paraîtrait douteuse à des esprits sérieux, celui-ci refusait de faire le nécessaire pour rétablir l'unité.

2. *Situation des schismatiques par rapport à l'Église.* — Les schismatiques sont en dehors de l'Église, affirme unanimement la tradition, voir les Index de Migne, *P. L.*, t. CCXIX, col. 675 sq.; Eugène IV, *Decr. pro Jacob.*, Denz.-Bannw., n. 714; Bellarmin, *Controv. de Eccl. milit.*, l. III, c. V; et ici art. ÉGLISE, t. IV, col. 2155 sq. Seul Suarez, développant d'une manière raidement dialectique l'idée traditionnelle que la vertu surnaturelle de foi constitue l'unité de l'Église, tient que les purs schismatiques, tant qu'ils n'ont pas répudié la foi au chef visible de l'Église, restent membres de celle-ci. *De fide*, disp. IX, sect. I, n. 14.

Cette opinion, combattue par tous les théologiens subséquents, est étrangère au sentiment universel qui requiert, pour l'appartenance pure et simple à l'Église, autre chose et plus que la foi. Certes, l'Église est bien d'abord une vie nouvelle sur la base de la foi et des sacrements de la foi, et c'est pourquoi les théologiens médiévaux disaient qu'elle est constituée, instituée ou « fabriquée » par la foi et les sacrements de la foi; mais l'Église est aussi essentiellement une communion, et les mêmes théologiens médiévaux la définissaient aussi bien comme la *societas fidelium*. Cette communion, certes, est spirituelle, mais elle a son expression et ses implications, mieux encore, elle se réalise au plan visible et social, en un corps visible qui est celui du peuple de Dieu menant collectivement une vie théologale, cultuelle et morale, une vie de contemplation et d'entr'aide proprement sociétaire et ecclésiastique. De cette vie, l'impulsion qui vient de l'autorité est comme la forme et la mesure, le principe d'unité dans l'ordre proprement ecclésiastique. En sorte qu'un pur péché de schisme, s'il ne détruit pas le principe radical d'unité de l'Église, détruit son unité pure et simple, qui est celle de la communion entre les membres, promue, assurée et mesurée par la communion de tous avec les chefs visibles de l'Église et finalement avec le Siège de Rome. Cf. Perrone, *Utrum hæretici et schismatici sint extra Christi Ecclesiam?* dans Migne, *Curs. theol.*, t. VI, col. 1215 sq.; L. Billot, *De Ecclesia*, th. XII, p. 312 sq.

Les théologiens ne s'accordent pas sur le point de savoir si un péché de schisme purement intérieur suffit pour exclure un baptisé de l'Église. La même question et le même débat existent à propos des hérétiques occultes; voir l'article ÉGLISE, t. IV, col. 2162 sq. Un petit nombre d'auteurs dénient aux schismatiques occultes la qualité de membres de l'Église; le P. Th. Spačil estime cette opinion plus probable, *De membris Ecclesiæ*, dans *Bogoslovni Vêstnik*, 1926, p. 11-19; mais le plus grand nombre et de beaucoup, soit parmi les anciens, Pierre Soto, Cano, Bellarmin, soit parmi les modernes ou les contemporains, D. Palmieri, *De rom. pontif.*; Mazzella, *De religione et Ecclesia*, n. 604 (pour les hérétiques occultes); M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, § 350; G. Philips, *Quæstiunculæ quædam de membris Eccl.*, dans *Rev. ecclés. de Liége*, 1930, p. 235-241 (hérétiques occultes), estiment que les schismatiques occultes, tout comme les hérétiques occultes, ne perdent pas la qualité de membres de l'Église. Ces théologiens envisagent l'appartenance à l'Église en tant que corps social visible et d'un point de vue plus sociologique et juridique qu'intérieur et moral : de ce point de vue en effet, les schismatiques occultes qui ont perdu la charité, et très précisément la charité en tant que principe de communion et de paix, sont encore considérés comme membres de l'Église et, d'une certaine manière, ils le sont encore. Certes, ils ont déjà tué en leur cœur le principe de communion et d'unité; mais ils ne sont pas sortis et n'ont pas été expulsés du corps et de la réalité extérieure de sa communion et de son unité; ils n'y sont plus de cœur, mais ils y sont encore de fait, ils subissent encore, s'ils ne s'y accordent plus spontanément, le mouvement du tout et les obligations de la communion, ils sont encore comme entraînés par un courant du milieu duquel ils ne sont pas encore sortis et, en profitant encore comme malgré eux, ils sont prêts à bénéficier à nouveau complètement de tout ce qu'apportent la communion de l'Église catholique et l'impulsion reçue de la hiérarchie. Le schismatique avéré et qui a consommé extérieurement son schisme n'appartient plus à l'Église que par son caractère de baptisé et peut-être de confirmé ou de prêtre et, s'il l'a gardée, par une foi non salutaire qui ne le justifie ni ne le sauve. Il n'est un membre de l'Église que *secundum quid; simpliciter*, il a cessé de l'être. Cf. Journet, *Qui est membre de l'Église?* dans *Nova et vetera*, 1933, p. 90-103.

Les théologiens, lorsqu'ils envisagent ces questions, parlent toujours des schismatiques *formels*, c'est-à-dire des baptisés qui, ayant connaissance de la vraie condition de l'Église, ont personnellement et expressément commis le péché de schisme, bref de ceux qui posent, directement ou indirectement d'ailleurs, l'acte constitutif du péché de schisme avec une volonté avertie et délibérée. La condition d'un tel acte est que la véritable Église et la vraie nature de celle-ci soient *sufficienter notæ*. Mais on peut penser que, parmi ceux que nous appelons schismatiques, il existe un grand nombre d'âmes pour qui cette condition ne se réalise pas et qui ne sont schismatiques que de fait et matériellement, simplement parce qu'elles ont reçu la naissance selon Adam et le bain de régénération selon le Christ au sein d'un groupe lui-même schismatique. La différence est manifeste entre un individu qui volontairement fait schisme, et les chrétiens qui, nés et baptisés au sein d'Églises séparées de Rome depuis des générations, n'ont pour la plupart jamais eu l'occasion effective de connaître l'Église catholique. Nous n'avons pas à étudier ici l'appartenance à l'Église des dissidents de bonne foi, cf. Congar, *op. cit.*, c. VII et les études citées là, p. 282. Mais il y a lieu de dire ici quelques mots concernant les pouvoirs ecclésiastiques de ces groupements schismatiques, en fait des Églises dissidentes d'Orient, et aussi concernant la conduite à tenir dans nos rapports avec eux en matière religieuse.

a) Pouvoirs des schismatiques. — Quels qu'aient été les débats anciens concernant l'état du pouvoir d'ordre chez les schismatiques, la théologie catholique, telle qu'elle s'est définitivement fixée, établit une discrimination entre ce qui relève du pouvoir d'ordre et ce qui relève du pouvoir de juridiction. Voir M.-J. Congar, *Ordre et juridiction dans l'Église*, dans *Irénikon*, 1933, p. 22-31, 97-110, 243-252, 401-408. Le pouvoir d'ordre est lié à une consécration, à un caractère indélébile; chez celui qui est sorti de l'Église, son exercice est illicite et illégitime, mais il n'est pas invalide; au contraire, le pouvoir de juridiction, tant au for interne qu'au for externe, étant donné ou du moins conditionné par une mission, par une détermination proprement ecclésiastique et donc humaine, peut être retiré par la même autorité qui le donne : on ne peut l'emmener avec soi en quittant l'Église si l'Église ne le veut : cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XXXIX, a. 3; Turrecremata, *op. cit.*, c. VII; Grégoire de Valence, *op. cit.*, punct. 3, col. 758, etc.

Mais on peut se demander si ce jugement négatif porté sur la juridiction des schismatiques s'applique effectivement aux membres des Églises dissidentes, dont les ordres n'ont jamais été mis en question par l'Église catholique et qui ont emporté dans leur sécession toute leur constitution d'Église particulière. Le plus grand nombre des canonistes qui ont examiné cette question et, en tout cas, l'ensemble des auteurs contemporains se prononcent en faveur de leur juridiction. Certains auteurs anciens ont invoqué pour cela la bonne foi et l'erreur commune chez les fidèles et le *titulus coloratus* chez les pasteurs, par ex. le carme Thomas de Jésus, † 1609, dans son *De unione schismaticorum cum Ecclesia romana procuranda*, c. II, a. 9, dans Migne, *Curs. theol.*, t. V, col. 496, et le dominicain Reginald Lucarini, *Manuale thomisticarum controv.*, Ia pars, concl. XXXIV, Rome, 1766, p. 207-209. Mais, tout en admettant comme indiscutable *en tout cas* et à fortiori la juridiction du clergé dissident au titre de l'erreur commune et de la suppléance par l'Église, l'ensemble des auteurs les plus récents admet comme très probable l'existence d'une juridiction véritable

dans les Églises dissidentes. Les arguments qu'ils invoquent sont de deux ordres.

a. Si l'on raisonne le cas, on devra dire que la juridiction vient de l'Église conformément aux déterminations positives de son droit et qu'on ne la peut dénier avec raison aux dissidents que si l'Église la leur dénie. Or, on ne peut apporter aucun texte positif, aucune donnée indiscutable qui retire au clergé dissident la juridiction tant de for interne que de for externe. Seul le texte du canon 2314 semblerait donner un appui à la réponse négative. Mais ce canon, que nous retrouverons, ne concerne que le schisme en tant que délit, lequel suppose un péché grave de schisme, et donc l'absence d'ignorance moralement invincible, c'est-à-dire de bonne foi. Or, c'est ce qui est en question et, sans porter de jugement sur la bonne foi de tel ou tel dissident, il est impossible de les traiter tous en schismatiques formels : aucun auteur moderne n'oserait même reprendre à son compte sur ce point l'appréciation de Roger Marston. Reste, il est vrai, que, de bonne foi ou non, les schismatiques orientaux sont, du point de vue du droit, excommuniés. Soit, mais de quelle excommunication? Très certainement, ce sont des excommuniés *tolérés*, dont les actes de juridiction à l'un et l'autre for demeurent valides. Can. 2264. Là est le nerf du raisonnement en faveur de la réalité de leur juridiction, étant considéré d'autre part qu'ils font partie d'une Église hiérarchisée, qui a gardé sa foi et sa pratique sacramentelle et à qui sa situation de dissidente n'enlève pas sa qualité d'Église locale.

b. La jurisprudence de l'Église témoigne aussi en faveur d'une juridiction effective. On peut remarquer, en effet, que, dans les documents précis, explicites et relativement nombreux des Congrégations romaines interdisant aux catholiques de recevoir des prêtres dissidents les sacrements impliquant juridiction, le motif uniformément donné est que cela n'est pas permis, *non licet*, et que jamais on n'y laisse entendre que ces sacrements sont invalides ou même douteux. D'autre part, lors de la réception dans l'Église des orthodoxes convertis, aucune confession générale n'est demandée, mais seulement une profession de foi, ce qui laisse entendre que les confessions faites dans le schisme sont considérées comme valables; et, de fait, une *confessio integra peccatorum præteritæ vitæ* est demandée non seulement pour les protestants, mais pour les anglicans. *Form for the reception of a convert*, Catholic Truth Soc., p. 8-9. Enfin dans les unions de groupes orthodoxes à l'Église catholique, jamais il n'a été question de revalider des actes juridictionnels et l'on ne voit pas que des dispenses de mariage obtenues dans le schisme auprès des Ordinaires dissidents aient été considérées comme non avenues. Et certes, ces dispositions n'impliquent pas nécessairement que les Églises dissidentes aient gardé une véritable juridiction; faute d'une déclaration de l'Église leur attribuant ce sens, déclaration dont nous ne connaissons pas l'existence, on pourra toujours les expliquer, en leur portée pratique, par l'erreur commune, le *titulus coloratus* et la suppléance de l'Église. Mais s'il est permis de raisonner par analogie avec le cas de la confirmation conférée dans les Églises orthodoxes par les simples prêtres, cas qui semble bien supposer une délégation tacite mais positive non retirée, on sera porté à penser que, par un accord ou une permission tacites du Siége apostolique, les Églises schismatiques d'Orient conservent une réelle et vraie juridiction de for interne et de for externe.

Sur ce point particulier, on consultera pour un bref historique des opinions : L.-F. Brugère, *De Ecclesia Christi*, app. XVI, p. 425 sq.; pour la thèse négative, A. Straub, *Zu meinem Werke De Ecclesia*, dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1913, p. 21-22; pour la thèse favorable, R. Souarn, *Memento de théologie pastorale à l'usage des missionnaires*, n. 129 sq.; Mgr A. Boudinhon, *Primauté, schisme et juridiction*, dans *Revue anglo-romaine*, 1895, p. 348-357, qui admet une juridiction illégitime, mais réelle; *Ami du clergé*, 1896, p. 1093; 1899, p. 376; 1912, p. 1077; 1914, p. 317; 1923, p. 760; 1927, p. 568; la rédaction des *Slavorum litteræ theologicæ*, 1907, p. 286; J. Deslandes, *Les prêtres orthodoxes ont-ils la juridiction?*, dans *Échos d'Orient*, 1927, p. 385-395; E.-H. Metz, *Le clergé orthodoxe a-t-il la juridiction?*, dans *Irénikon*, 1928, p. 142-146; enfin F. Cimetier, dans le *Dict. prat. des conn. relig.*, t. VI, col. 231.

b) Conduite à tenir dans les rapports avec les schismatiques en matière religieuse. — Les principes qui ont été exposés avec une grande clarté à l'article HÉRÉSIE s'appliquent ici : nous y renvoyons donc, t. VI, col. 2230 sq.; nous voulons seulement ajouter ou rappeler quelques précisions qui intéressent plus spécialement les rapports avec les schismatiques, tels que ces rapports sont aujourd'hui fixés par le droit ou la jurisprudence; nous disons : aujourd'hui, car, jusqu'au début du XIXe siècle, des rapports fréquents ont existé de fait entre catholiques et dissidents dans le Proche-Orient surtout, rapports en matière religieuse qui seraient aujourd'hui réprouvés comme *communicatio in sacris*. Congar, *op. cit.*, p. 44. Il peut être question de ce qu'il nous est permis de recevoir des dissidents, ou de ce qu'il nous est permis de leur donner.

a. Ce qu'on peut recevoir des schismatiques. — On ne peut leur faire baptiser des enfants de catholiques que dans le cas de nécessité et en l'absence de toute personne catholique, Saint-Office, 20 août 1671; on ne peut recevoir aucun sacrement d'un ministre schismatique *en dehors du danger de mort*, même pour l'accomplissement du devoir pascal : la contrition et le désir de recevoir l'eucharistie y suppléeraient alors; quant aux catholiques de rite oriental, en l'absence du prêtre uni de leur rite, ils devraient s'adresser non au prêtre orthodoxe de rite correspondant, mais au prêtre catholique de rite latin, Saint-Office, 10 mai 1753, dans Gasparri, *Fontes*, t. IV, n. 804; enfin, le Code prévoit des sanctions pour ceux qui recevraient des ordres d'un schismatique. Can. 2372. Il n'y a qu'un cas formellement prévu par le droit et la jurisprudence, où il serait permis à un catholique de recevoir les sacrements d'un ministre schismatique, c'est le cas du danger de mort, étant bien entendu par ailleurs que le recours à un prêtre catholique est impossible et qu'il n'y a danger ni de scandale ni d'apostasie. Saint-Office, 30 juin, 7 juillet 1864, dans Gasparri, *Fontes*, t. IV, n. 978.

b. Ce que les schismatiques peuvent recevoir chez nous. — Les principes qui règlent la *communicatio in divinis* et la distinction entre la communication active et la communication passive ont été exposés à l'art. HÉRÉSIE où les différences dans l'application au cas des schismatiques sont marquées, col. 2230. Ces principes trouvent leur application ici, car les textes du Code à ce sujet parlent sans distinction des « acatholiques ». Le baptême des enfants de parents schismatiques est réglé par les canons 750 et 751. On ne peut administrer aucun sacrement aux schismatiques même de bonne foi et les demandant. Can. 731, § 2, se référant à divers documents et entre autres à une réponse du Saint-Office du 20 juillet 1898, Gasparri, *Fontes*, t. IV, n. 1203. Cette interdiction ne s'étend pas aux bénédictions, en faveur desquelles le Code fait une réserve expresse, can. 1149; quant à l'application de la messe, elle ne peut être faite sur la demande des schismatiques que dans l'intention de prier Dieu qu'il leur donne sa pleine lumière. Saint-Office, 19 avril 1837, dans Gasparri, *Fontes*, t. IV, n. 876. Par contre le document du Saint-Office de 1898 et d'autres encore autorisent, en cas de danger de mort, l'administration aux schisma-

tiques des sacrements de pénitence, d'extrême-onction et peut-être même, par épikie, d'eucharistie, cf. Vermeersch et Creusen, *Epitome juris canon.*, t. II, n. 16 et, pour les applications pratiques, *Ami du clergé*, 1926, p. 251. Pour ce qui est des obsèques, elles sont interdites, sauf signe de conversion, can. 1240, § 1, n. 1, ainsi que tout office funèbre public, can. 1241, cf. aussi 1339. On pourrait se demander si des enfants nés dans le schisme, mais que notre théologie considère, tant qu'ils ne sont pas religieusement adultes, comme des membres de droit de l'Église catholique, et que le droit proclame saufs de toute censure, can. 2230, ne pourraient pas recevoir la sépulture ecclésiastique; certains auteurs semblent opiner favorablement, Malvy, *art. cit.*, p. 32, mais le canon 87 semble s'appliquer ici avec sa clause de l'*obex ecclesiasticæ communionis vinculum impediens*. Enfin, la jurisprudence concernant la conduite à tenir envers les enfants de schismatiques dans les écoles ou pensionnats catholiques a été exposée à l'article Hérésie, col. 2240 sq.; voir encore *Ami du clergé*, 1900, p. 1604; 1907, p. 600; 1908, p. 444; *Nouv. rev. théol.*, 1908, p. 38 sq. et 173 sq.; F. Cimetier, art. *Schismatique*, dans le *Dict. prat. des conn. relig.*, t. VI, col. 232. On sait que des élèves schismatiques peuvent chanter ou jouer de l'orgue à l'église. Saint-Office, 24 janvier 1906, dans Gasparri, *Fontes*, t. IV, n. 1276.

IV. Le schisme comme délit. Point de vue canonique. — 1° *Nature du délit.* — Le Code canonique, can. 1325, § 2, présente cette définition du schismatique :

Post receptum baptismum si quis, nomen retinens christianum, pertinaciter... subesse renuit summo pontifici aut cum membris Ecclesiæ ei subjectis communicare recusat, schismaticus est.	Est schismatique celui qui, ayant reçu le baptême et ne rejetant pas la qualité de chrétien, refuse avec pertinacité soit de se soumettre au souverain pontife, soit de tenir la communion avec les membres de l'Église qui lui sont soumis.

Le délit canonique de schisme suppose la pertinacité, c'est-à-dire la pleine advertance et l'obstination en matière grave, can. 2212, § 1; il suppose aussi, sinon une manifestation effectivement publique, du moins le caractère de soi externe et constatable du refus, *de internis non judicat Ecclesia*. Par contre, le délit se définit par le refus de soumission ou de communion considéré en lui-même, abstraction faite de l'adhésion à une secte schismatique ou de la fondation d'un groupe dissident. F. M. Cappello, *Tract. canonico-mor. de censuris*, 2e éd., 1925, n. 212, 4.

2° *Sanctions.* — Les peines infligées dans le cas du délit de schisme sont les mêmes et donnent lieu aux mêmes explications que les peines infligées dans le cas du délit d'hérésie, à cela près qu'il n'y a pas dans le droit une jurisprudence concernant les suspects de schisme comme il y en a une concernant les suspects d'hérésie; on se reportera donc à l'art. Hérésie, t. VI, col. 2241 sq. Le schismatique est frappé d'une excommunication réservée *speciali modo* au Saint-Siège, can. 2314, § 1, n. 1 et § 2. Après un avertissement infructueux, le schismatique est éventuellement privé des bénéfices, dignités, pensions, offices ou privilèges qu'il avait dans l'Église et, s'il est clerc, après une nouvelle monition, déposé, *ibid.*, § 1, n. 2; s'il a donné publiquement son nom à une secte acatholique, il est *ipso facto infamis* et, s'il est clerc, une nouvelle monition ayant été faite en vain, il est dégradé, n. 3. On sait que l'infamie de droit entraîne l'incapacité à l'égard de tout office ecclésiastique, can. 2294. Les schismatiques ne peuvent être parrains dans le baptême ou la confirmation d'enfants catholiques, non plus qu'exercer le droit de patronat, can. 765, 2°; 195, 2° et 1453, § 1. Ils ont contracté une irrégularité *ex delicto* pour les ordres, can. 985, 1°. Finalement, ils sont privés de la sépulture ecclésiastique, can. 1240, § 1, n. 1 et 2339; cf. art. Hérésie, col. 2250. Les éditeurs, détenteurs, vendeurs ou lecteurs de livres favorisant expressément le schisme sont soumis aux mêmes peines que ceux des livres favorisant l'hérésie, can. 2318, § 1, art. Hérésie, col. 2249.

3° *Réconciliation des schismatiques.* — La procédure d'absolution est la même que pour les hérétiques. On se reportera aux articles Hérésie, t. VI, col. 2251 sq. et Abjuration, t. I, col. 74 sq. L'ordre à suivre pour la réconciliation est indiqué dans la réponse du Saint-Office à l'évêque de Philadelphie du 20 juillet 1859, dans Gasparri, *Fontes*, t. IV, n. 953. Cette Congrégation a approuvé des formulaires de profession de foi pour les Orientaux, 1925 et pour les Russes, 1933 : on les trouvera dans Ch. Quénet, *Cérémonies de l'abjuration d'un hérétique ou d'un schismatique*, Paris, de Gigord, 1936; cf. aussi Magnin, art. *Abjuration*, dans le *Dict. de droit canon.*, t. I, col. 86 sq.

La bibliographie a été indiquée à mesure dans le corps de l'article. L'autorité théologique classique reste S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XXXIX.

M.-J. Congar.

SCHISME BYZANTIN. — L'ancienne Église d'Orient a connu, à partir du Ve siècle, trois grands schismes, qui se sont perpétués jusqu'à nos jours et comptent un nombre d'adhérents plus ou moins important. Il y a eu d'abord le schisme nestorien, primitivement cantonné dans les limites de l'empire perse et qui ensuite a pénétré par ses missions dans les Indes, l'Asie centrale et jusqu'en Chine. Il en a été longuement question à l'article Nestorienne *(Église)*, t. XI, col. 157-323. Le schisme monophysite a commencé après le concile de Chalcédoine (451) et, après de longues controverses et des péripéties de tout genre, a fini par donner naissance à trois groupes autocéphales : 1° *L'Église arménienne*, qui adhéra officiellement au monophysisme en 491 et dont il a été parlé à l'article Arménie, t. I, col. 1888-1968; 2° *L'Église copte monophysite* et sa vassale l'*Église d'Éthiopie*, voir les articles Monophysite *(Église copte)*, t. X, col. 2251-2306, et Éthiopie *(Église d')*, t. V, col. 922-969; 3° *L'Église syrienne jacobite*, ainsi appelée de Jacques Baradée qui, en 543, réussit à lui donner une hiérarchie indépendante, voir les articles Antioche *(Patriarcat jacobite)*, t. I, col. 1425-1430, et Syrienne jacobite *(Église)*.

De ces deux schismes orientaux à base d'hérésie, il faut distinguer le schisme byzantin proprement dit, appelé assez souvent le *schisme grec* ou le *schisme oriental* tout court, qui est représenté de nos jours par les nombreuses Églises autocéphales de rite byzantin issues de l'ancienne Église byzantine, Église d'État de l'empire byzantin, dont elle déborda souvent les limites, surtout après la conversion des nations slaves. C'est ce schisme, ses causes lointaines et prochaines, son développement, sa nature et ses effets, qui vont faire l'objet du présent article. De nombreuses colonnes ont déjà été écrites dans ce dictionnaire sur ce vaste sujet. Il y a d'abord le long article Constantinople *(Église de)*, t. III, col. 1307-1519, qui, en plusieurs de ses sections, s'y rapporte directement. Viennent ensuite les articles sur les deux principaux coryphées de ce schisme, Photius, t. XII, col. 1536-1604 et Michel Cérulaire, t. X, col. 1677-1703, et sur les deux conciles unionistes de Lyon (1274), t. IX, col. 1374-1410, et de Florence, t. VI, col. 24-50. Du schisme byzantin, dans sa période de préparation, il est également question dans les articles suivants : Léon Ier *(Saint)*, t. IX, col. 245-271; Patriarcats, t. XI, col. 2253-2293; Gouvernement ecclésiastique, t. VI, col. 1535-1539;

Primauté du pape en Orient avant le ixe siècle, t. xiii, col. 276-302; Hénotique, t. vi, col. 2153-2178 et aussi dans chacun des articles consacrés aux IVe, Ve, VIe, VIIe et VIIIe conciles œcuméniques. Sur l'évolution de ce schisme par rapport à la doctrine sur la primauté du pape, il y a l'article Primauté du pape en Orient a partir du ixe siècle, t. xiii, col. 357-391. Enfin un article spécial a été consacré à la plupart des Églises autocéphales qui existaient avant la guerre de 1914 : voir, en dehors de l'article Constantinople, *(Église de)*, les articles suivants : Alexandrie, t. i, col. 786-801; Antioche, t. i, col. 1399-1416; Bulgarie, t. ii, col. 1174-1236; Bosnie-Herzégovine, t. ii, col. 1035-1049; Carlowitz *(Patriarcat de)*, t. ii, col. 1354-1376; Chypre *(Église de)*, t. ii, col. 2424-2472; Jérusalem *(Église de)*, t. viii, col. 997-1010; Russie, t. xiv, col. 207-371. Certaines Églises pourtant ont été oubliées, telle l'Église de Grèce. Et il y a à signaler, de nos jours, les nouvelles autocéphalies nées des changements opérés dans la carte de l'Europe à la suite de la Grande Guerre, ainsi que les modifications importantes survenues à la plupart des anciens groupements. Malgré tout ce qui a déjà été dit, il reste donc encore quelque chose à ajouter. Il reste surtout à synthétiser en un tout cohérent les données fragmentaires éparses çà et là, à les compléter et, au besoin, à les corriger, à décrire l'évolution du schisme depuis ses origines jusqu'à nos jours en insistant sur les causes qui l'ont préparé et maintenu pendant près d'un millénaire, à analyser ses traits essentiels pour en déterminer la vraie nature, à noter enfin ses résultats dans le domaine ecclésiologique en montrant les conclusions qu'en peut légitimement tirer l'apologétique catholique. De là deux sections dans le présent travail.

I. Le schisme byzantin. Aperçu historique. II. Le schisme byzantin. Nature et effets (col. 1401).

I. LE SCHISME BYZANTIN. APERÇU HISTORIQUE. — I. Les causes du schisme et ses premières manifestations, ou période de préparation. II. Le schisme définitif : Photius et Michel Cérulaire (col. 1335). III. Le développement du schisme de la fin du xie siècle au xve. Les essais d'union (col. 1359). IV. La séparation à l'état stable (xvie-xxe siècle) (col. 1372).

I. Les causes du schisme et ses premières manifestations. — Comme tous les grands bouleversements sociaux ou religieux, le schisme qui, au milieu du xie siècle, a séparé définitivement le christianisme byzantin de l'Église catholique romaine a été préparé par de multiples causes, dont nous découvrons l'existence et l'influence néfaste dès le ive siècle, au lendemain même de la conversion de Constantin. On peut ramener ces causes à deux groupes : 1. *Les causes directes*, actives et vraiment efficientes qui, de leur nature, tendaient à relâcher les liens de l'unité ecclésiastique : ce qu'on peut appeler les *forces centrifuges;* 2. les *causes indirectes ou matérielles :* événements, institutions, usages, tendances, manières de penser et de s'exprimer, qui par elles-mêmes n'auraient pas suffi à provoquer la rupture, mais qui l'ont favorisée indirectement en fournissant aux fauteurs du schisme des occasions et des prétextes.

Trois facteurs principaux ont travaillé à la destruction de l'unité ecclésiastique à partir du ive siècle : le césaropapisme des empereurs d'Orient, l'ambition des évêques de Constantinople, les antipathies ethniques entre Grecs et Latins unies à l'orgueil national et aux rivalités politiques.

I. Le césaropapisme. — Le césaropapisme, comme le mot l'indique, c'est César, c'est l'État ou le pouvoir civil en général se substituant au pape dans le gouvernement suprême de l'Église; c'est l'État s'adjugeant un pouvoir absolu aussi bien sur le sacré que sur le profane, sur le spirituel que sur le temporel, ignorant pratiquement la distinction du pouvoir civil et du pouvoir spirituel, ou tout au moins subordonnant celui-ci à celui-là.

Tel était bien l'empire païen. La distinction des deux pouvoirs lui était inconnue. L'empereur païen, qualifié de *summus pontifex*, possédait à la fois la plénitude du sacerdoce et la plénitude du pouvoir sur le clergé et les choses sacrées. Ce césaropapisme absolu est incompatible avec la religion chrétienne, où nous trouvons une hiérarchie investie de pouvoirs liturgiques spéciaux, qui ne sauraient appartenir à un laïc, ce laïc fût-il revêtu de l'autorité suprême dans l'ordre civil. Un chef d'État chrétien ne saurait être souverain pontife, parce qu'il lui manquera toujours le pouvoir d'ordre. Mais il pourra usurper le rôle de dirigeant suprême dans l'Église catholique. C'est ce pouvoir de juridiction et même d'enseignement que César peut usurper et qu'il a, en fait, usurpé bien souvent, une fois qu'il est devenu chrétien. C'est pourquoi le terme de césaropapisme désigne bien les intrusions que se sont permises dans les affaires ecclésiastiques beaucoup de souverains chrétiens aussi bien en Occident qu'en Orient.

Mais c'est surtout en Orient que le césaropapisme s'est donné libre carrière, et cela dès le ive siècle, au lendemain même du jour où Constantin s'est déclaré protecteur de la religion chrétienne. Dès la fin de l'année 313, nous le voyons commencer à faire l'évêque du dedans en usurpant une fonction proprement papale, celle de juge en dernière instance dans un conflit purement ecclésiastique, le conflit donatiste. Déboutés de leur plainte par le concile romain d'octobre 313, réuni par l'initiative même de Constantin, les donatistes font appel de cette sentence et le souverain prend sur lui de convoquer le concile d'Arles, en 314, pour donner aux donatistes de nouveaux juges. Et il continuera ainsi pendant tout son règne. Il deviendra bientôt l'instrument docile des prélats de cour favorables à l'hérésie arienne et groupés autour d'Eusèbe de Nicomédie. Après avoir convoqué le concile de Nicée, après en avoir approuvé la définition et la condamnation contre Arius et ses partisans, il se donnera bientôt à lui-même des démentis retentissants. Au moment où il disparaît, il est devenu le jouet de l'oligarchie arienne. Il a pris la place de l'évêque de Rome dans le gouvernement général de l'Église.

L'exemple donné par le premier empereur chrétien fut suivi par ses successeurs, surtout par ceux qui gouvernèrent la partie orientale de l'empire, après la division de celui-ci en deux moitiés. Ces empereurs d'Orient poussèrent à l'extrême leur intrusion dans le domaine religieux et agirent en vrais chefs visibles de la partie de l'Église comprise dans les limites de leur territoire. Ils se mêlèrent de tout, du dogme comme de la discipline et quelquefois de la liturgie, de la convocation des conciles comme de l'élection des évêques, spécialement des évêques des grands sièges. Les évêques prirent l'habitude de s'adresser à eux pour leurs affaires et leurs conflits et ne songèrent guère à s'adresser à l'évêque de Rome. Profitant de cette situation anormale, les intrigants de tout genre, les hérétiques plus ou moins dissimulés font la cour au basileus, gagnent sa faveur et par lui passent par-dessus tous les canons, par-dessus même les définitions des conciles œcuméniques et font promulguer leurs opinions hérétiques comme l'orthodoxie officielle, que tout le monde doit accepter sous peine de déposition, d'exil et quelquefois de mort. Deux empereurs surtout sont représentatifs du système : Constance II (337-361), conduisant les évêques de concile en concile, leur faisant souscrire formules sur formules et répondant aux évêques du synode de Milan (355), qui refusaient de signer la déposition d'Athanase comme anticano-

nique : « Ma volonté à moi est un canon : Obéissez, ou l'exil. » Athanase, *Hist. arianorum*, 33 : ἀλλ' ὅπερ ἐγὼ βούλομαι, τοῦτο κανὼν νομιζέσθω; et Justinien Ier (527-575), légiférant par ses innombrables novelles sur tout l'ensemble de la vie ecclésiastique, soumettant le pape Vigile à mille violences pour lui faire condamner les Trois-Chapitres et finissant tristement par la promulgation du décret qui imposait à tous ses sujets l'hérésie de Julien d'Halicarnasse.

Il est vrai que le césaropapisme impérial servit souvent les intérêts de l'Église. Il s'appliqua à ruiner le paganisme, à doter la religion nouvelle de biens temporels et de privilèges. Quelques-unes de ses immixtions furent heureuses pour le vrai catholicisme, si bien qu'à côté de l'histoire de ses méfaits, on pourrait écrire celle de ses services. Mais, tout compte fait, et mise à part la question de principe, les méfaits l'emportèrent de beaucoup sur les avantages. Du point de vue de l'unité de l'Église, il produisit trois effets désastreux : la nationalisation de l'Église, l'asservissement du clergé, l'hostilité sourde ou déclarée à l'égard des papes, qui furent souvent obligés de repousser ses attentats ou de s'opposer à ses prétentions.

Dès le IVe siècle, les agissements césaropapiques des empereurs d'Orient tendent à isoler l'Église grecque de l'Église latine et renforcent son penchant à l'autonomie. Le christianisme oriental revêt un caractère ethnique très marqué. Il parle grec et ne connaît rien en dehors de ce qui n'est pas grec. Ce caractère s'accentua après la disparition de l'empire d'Occident et son invasion par les barbares. Avec Justinien, qui reconquit une partie de l'ancien empire occidental, il y eut bien une légère réaction dans le sens universaliste et catholique. Au Ve concile œcuménique, à la IIIe session, on proclama docteurs de l'Église universelle, à côté des grands noms de la patristique grecque, les latins Hilaire, Ambroise, Augustin et Léon. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 201-202. Mais cette réaction ne dura pas. Les Pères latins furent bientôt complètement oubliés. A partir d'Héraclius (610-641), ce fut l'hellénisation complète de l'empire comme de l'Église. Celle-ci, étant en fait dominée par le basileus, fait corps avec lui. C'est lui qui lui impose par la force ses décrets dogmatiques, si bien que les dissidents de l'orthodoxie officielle donnent le nom de *melkites*, c'est-à-dire d'*impériaux*, aux chrétiens qui la professent. Cette nationalisation de l'Église byzantine fait déjà prévoir le schisme comme une conséquence inéluctable pour le jour prochain où les évêques de Rome devront, par suite des circonstances, demander aide et protection aux nouveaux maîtres de l'Occident et esquisseront en leur faveur un rétablissement de l'ancien empire d'Occident. Cet acte sera considéré par les basileis comme une véritable trahison et l'idée catholique ne survivra pas longtemps, en Orient, aux rivalités politiques qui mettront continuellement aux prises le nouvel empire rétabli par les papes avec les souverains de Byzance.

Une autre conséquence lamentable du césaropapisme fut l'asservissement de la hiérarchie ecclésiastique aux volontés des empereurs. Ce mal, l'Église grecque n'est pas la seule à l'avoir connu. Il a sévi aussi dans la chrétienté occidentale et l'on sait du reste les longues luttes du Sacerdoce et de l'Empire pendant tout le Moyen Age. Mais, à la différence de l'Église d'Occident qui a trouvé d'intrépides défenseurs de son indépendance, l'Église byzantine a eu trop peu de lutteurs, bien qu'elle n'en ait pas manqué complètement. En général, l'épiscopat oriental s'est montré fort docile aux fantaisies dogmatiques de ses basileis. Il est déplorable que les prélats byzantins en soient venus à dire communément avec le patriarche Ménas au synode de Constantinople de 536, *que rien ne doit se faire dans l'Église sans l'assentiment et l'ordre de l'empereur* : καὶ προσήκει μηδὲν τῶν τῇ ἁγιωτάτῃ Ἐκκλησίᾳ κινουμένων παρὰ γνώμην τοῦ βασιλέως καὶ κέλευσιν γένεσθαι. Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 970. Aussi voyons-nous l'épiscopat oriental souscrire en masse aux décrets dogmatiques des empereurs. Sans parler des scandales des conciliabules ariens, qu'on se rappelle la défection des évêques devant Dioscore au brigandage d'Éphèse, les 500 signatures données à l'*Encyclique* de Basilisque, la publication de l'*Hénotique* de Zénon dans tous les patriarcats orientaux, l'affaire des Trois-Chapitres, les conciles monothélites de 638 et 639 approuvant l'*Ecthèse*, celui de 712 pliant devant Philippique, enfin le grand synode iconoclaste de Hiéria, en 753, auquel participèrent 338 évêques. Ce qui montre bien que les empereurs commandent en maîtres à l'Église byzantine, même quand il s'agit de questions doctrinales, c'est que les hérésies et les schismes qu'ils ont provoqués par leurs décrets dogmatiques prennent fin aussi par leur initiative. Un concile œcuménique, auquel le pape est invité par le basileus et le patriarche, vient régulièrement terminer le conflit et les évêques byzantins retournent à l'orthodoxie avec la même unanimité qu'ils avaient manifestée à s'engager dans le schisme et l'hérésie.

Mais pourquoi y a-t-il schisme et hérésie? C'est parce que l'évêque de Rome, centre de l'unité, résiste aux basileis, lorsque les intérêts supérieurs de la foi sont en jeu. Certes les papes se sont montrés fort patients et accommodants. Ils ont manœuvré aussi bien qu'ils ont pu pour éviter les conflits ouverts. Mais il y a eu des cas où ils ont dû répéter le *Non possumus* de Pierre. C'est alors que la colère des empereurs s'est tournée contre eux. Au IVe et au Ve siècles, grâce à la sagesse des empereurs d'Occident, les évêques de Rome, sauf le pape Libère, ont échappé aux sévices des basileis orientaux. Durant le schisme d'Acace, Rome n'est plus au pouvoir de ces derniers. Mais dès que Justinien a reconquis l'Italie, les conflits ne tardent pas à éclater. Les papes Silvère, Vigile, Martin Ier sont arrachés violemment de leur siège et soumis à d'odieux traitements, parce qu'ils refusent de plier devant la volonté impériale. Ou bien les basileis favorisent l'ambition du patriarche byzantin et l'associent à l'exercice de la primauté ecclésiastique qu'ils ont usurpée. Ils soutiennent en sous-main, et quelquefois ouvertement, des prélats italiens en rupture avec le Saint-Siège. Constant II, par exemple, prend fait et cause pour l'archevêque de Ravenne Maurus, qui est allé jusqu'à excommunier le pape Vitalien, et par un décret du 1er mars 666 ordonne que les archevêques de Ravenne seront pour toujours exempts de la dépendance de tout supérieur ecclésiastique, y compris le patriarche de l'ancienne Rome. *Mon. Germ. hist.*, *Script. rerum Langob.*, p. 350 et 351 en note. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, p. 196-197. De même, en 732, Léon l'Isaurien enlève par décret tout l'Illyricum oriental et les diocèses de l'Italie byzantine au patriarcat romain pour les incorporer au patriarcat byzantin et cela parce que Grégoire III a condamné l'iconoclasme.

Somme toute, pour la période qui va de la mort de Constantin (337) à la fête de l'Orthodoxie (11 mars 843), c'est-à-dire pour une période de cinq siècles, nous trouvons au moins deux cents ans pendant lesquels l'Église byzantine fut en rupture plus ou moins complète avec l'Église romaine. Ces années de séparation se répartissent sur sept schismes, qui ont préludé au schisme définitif et y ont préparé les esprits. En voici la liste : 1° le schisme arien, défendu par Constance II et Valens, de 343 à 379; 2° le schisme occasionné par l'injuste condamnation de saint Jean Chrysostome avec l'appui des empereurs Arcadius et Théodose II,

de 404 à 415; 3° le schisme d'Acace, sous les empereurs Zénon et Anastase, de 484 à 519; 4° le schisme à propos du monothélisme, sous Héraclius, Héracléonas, Constant II et Constantin VI Pogonat, de 640 à 681; 5° la première persécution iconoclaste, commencée par Léon III l'Isaurien et continuée par ses successeurs, Constantin Copronyme, Léon IV et Constantin VI, de 726 à 787; 6° la rupture occasionnée par l'union adultère contractée par Constantin VI : le patriarche Nicéphore s'abstient pendant cinq ans, de 806 à 811, de communiquer avec Rome, à cause de cette affaire (cf. Pargoire, *op. cit.*, p. 296); 7° le second schisme iconoclaste, sous les empereurs Léon l'Arménien, Michel le Bègue et Théophile, de 813 à 843.

II. L'AMBITION DES PATRIARCHES DE CONSTANTINOPLE. — A côté du césaropapisme des empereurs, il faut placer, parmi les éléments dissolvants de l'unité ecclésiastique dans les premiers siècles, l'ambition des évêques de Byzance, décorée par Constantin du titre de *nouvelle Rome*. Ce titre de *nouvelle Rome* résume bien le programme que ces prélats ont cherché à réaliser avec une ténacité et un esprit de suite remarquables. Se rendre égaux, dans la mesure du possible, à l'évêque de Rome, tel a été leur rêve.

L'entreprise sans doute était ardue. Elle était même absolument irréalisable du point de vue de la foi catholique. Rome, en effet, avait reçu de l'apôtre Pierre un titre incommunicable dans le domaine religieux. En y fixant pour toujours son siège, cet apôtre en avait fait la capitale de l'Église catholique, dont il était le chef suprême par sa primauté. Cette primauté, avec les privilèges qu'elle entraîne, il l'avait laissée en héritage à ses successeurs sur le siège de cette ville. Tel est le fait dont témoigne la tradition des premiers siècles malgré certaines voix passagèrement discordantes. Ce fait, les évêques de la nouvelle Rome ne firent pas de difficulté de le confesser en certaines circonstances particulièrement solennelles. Mais, sans prétendre, pendant la période qui nous occupe, à la primauté universelle, ils ont essayé de conquérir pour leur siège tous les privilèges qui pouvaient leur donner un air d'égalité avec le pontife romain. Dans la poursuite de ce but, ils ont trouvé dans les empereurs des auxiliaires naturels. Ceux-ci s'étant arrogé en fait une primauté usurpée sur l'Église orientale, ont associé à l'exercice de cette primauté les évêques de leur capitale et ont appuyé, dans les conciles, leurs efforts pour grandir leur siège.

Il faudrait ici entrer dans les détails et raconter par quels moyens et par quelles étapes successives l'évêché de Byzance, dont le premier titulaire sûrement attesté ne remonte pas au delà du début du IVe siècle, est devenu, d'humble suffragant de la métropole d'Héraclée de Thrace, le plus puissant patriarcat de l'Orient. Moins d'un siècle a suffi à cette ascension. Commencée au concile de Constantinople de 381, qui marque la fin de la controverse arienne, elle est arrivée à son terme au concile de Chalcédoine de 451, qui l'a consacrée par ses canons. Voir CONSTANTINOPLE *(Église de)*, t. III, col. 1321-1335, et PATRIARCATS, t. XI, col. 2253 sq.

1° *Le principe.* — Rappelons tout d'abord le principe que les évêques de la nouvelle Rome ont mis en avant pour atteindre leur but. Ce principe n'est autre que celui qui a été généralement appliqué dans l'organisation hiérarchique de l'Église, en Orient surtout, dès le IIIe siècle commençant : « Le rang des évêchés dans la hiérarchie est déterminé par le rang civil des villes dont ils portent le titre. L'organisation ecclésiastique copie l'organisation civile. » Plusieurs canons de conciles orientaux (le 9e canon du synode d'Antioche de 341, le 34e canon apostolique, les canons 12e et 17e de Chalcédoine, le 38e canon *in Trullo*) consacrent ce principe et quelques-uns ajoutent expressément que, si une ville subit quelque changement sur l'échelle de la hiérarchie civile, par exemple si elle devient métropole d'une province ou cesse de l'être, le changement affectera aussi le rang du siège épiscopal du lieu. Il suffisait aux évêques de la nouvelle Rome de faire l'application de cette règle au siège de l'ancienne Rome en passant sous silence la véritable raison de la prééminence de ce siège, c'est-à-dire la succession apostolique de Pierre, prince des apôtres. Ils n'y manquèrent pas et raisonnèrent ainsi : parce que Rome était la capitale de l'empire, l'évêque de cette ville a obtenu le premier rang, τὰ πρεσβεῖα. Comme Constantinople est devenue une nouvelle Rome, résidence de l'empereur et du Sénat, l'évêque de cette ville doit occuper le second rang après celui de l'ancienne Rome et recevoir les mêmes privilèges que celui-ci, τὰ ἴσα πρεσβεῖα. Pour obtenir le premier rang en Orient et des droits supérieurs de juridiction, l'évêque de Constantinople ne pouvait faire valoir que ce titre séculier de nouvelle capitale de l'empire. Pour qu'il fût valable, il n'y avait qu'à supposer un précédent et affirmer que l'évêque de Rome avait reçu « des Pères » la première place dans la hiérarchie, avec d'autres privilèges, en considération du rang de capitale de sa ville épiscopale.

2° *Le 28e canon de Chalcédoine.* — L'idée n'est qu'insinuée dans le 3e canon du concile de Constantinople de 381 ainsi conçu : « L'évêque de Constantinople a la *primauté d'honneur* (mot à mot : *les prérogatives de l'honneur*, τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς) après l'évêque de Rome, parce que Constantinople est une nouvelle Rome. » Elle est explicitement formulée dans le 28e canon du concile de Chalcédoine, présenté comme une simple répétition du canon précédent.

« Suivant en tout les décrets des saints Pères et connaissant le canon des 150 Pères très amis de Dieu qui vient d'être lu, nous décrétons, nous aussi, la même chose et donnons notre suffrage au sujet des privilèges (περὶ τῶν πρεσβείων) de la très sainte Église de Constantinople, la nouvelle Rome. *C'est, en effet, à bon droit que les Pères ont déféré au siège de l'ancienne Rome la première place (ou ses privilèges), parce que cette ville était souveraine* (= le siège de l'empereur, la capitale de l'empire) : καὶ γὰρ τῷ θρόνῳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην, οἱ πατέρες εἰκότως ἀποδεδώκασι τὰ πρεσβεῖα. *Mus par la même considération, les 150 Pères très aimés de Dieu ont assigné des prérogatives égales* (τὰ ἴσα πρεσβεῖα = les mêmes privilèges) *au très saint siège de la nouvelle Rome*, estimant avec raison que la ville honorée de la présence du basileus et du Sénat et jouissant de prérogatives égales à l'ancienne Rome impériale doit monter en dignité également dans les affaires ecclésiastiques, tenant le second rang après elle : καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς, ὡς ἐκείνην, μεγαλύνεσθαι πράγμασι, δευτέραν μετ' ἐκείνην ὑπάρχουσαν.

En conséquence, les métropolitains seulement des diocèses [civils] de Pont, d'Asie et de Thrace et de plus les évêques qui se trouvent dans les régions barbares rattachées à ces diocèses seront ordonnés par le susdit très saint siège de la très sainte Église de Constantinople, c'est-à-dire que chaque métropolitain des susdits diocèses [civils] ordonnera les évêques de sa province avec le concours des évêques suffragants, comme il est prescrit par les saints canons, tandis que, comme il a été dit, les métropolitains des susdits diocèses [civils] seront ordonnés par l'archevêque de Constantinople, après que l'élection régulière et conforme à la coutume lui aura été notifiée. » Mansi, *op. cit*., t. VII, col. 369.

Ce texte, d'une rédaction laborieuse, appelle de nombreuses remarques, car il est loin d'être la clarté même.

Notons tout d'abord que, du point de vue juridique, ce canon ne saurait être considéré comme un décret vraiment authentique de tout le concile de Chalcédoine. Il ne fut signé, en effet, que par deux cents évêques environ sur plus de cinq cents que compta le concile, dans une session (la XVe, 31 octobre 451) à laquelle n'assistèrent ni les légats romains, présidents du concile, ni les commissaires impériaux. Le lendemain, à la XVIe session, les légats romains protestèrent

contre ce décret et exigèrent que leur protestation fût insérée aux actes. De plus, le pape saint Léon, malgré des sollicitations pressantes, le rejeta et l'abrogea expressément : *in irritum mittimus*, écrit-il à l'impératrice Pulchérie, *et per auctoritatem beati Petri apostoli, generali prorsus definitione cassamus. Epist.*, cv, *Ad Pulcheriam augustam*, *P. L.*, t. LIV, col. 1000. Cf. article Léon Ier *(Saint)*, t. IX, col. 260-267. Ces protestations obtinrent leur effet, au moins sur le moment, et les premières collections canoniques orientales omettent le 28e canon de Chalcédoine. Dans la pratique, cependant, comme nous le verrons plus loin, empereurs et patriarches ne tinrent aucun compte des condamnations romaines.

Remarquons ensuite la différence qui existe entre le 3e canon des 150 Pères de Constantinople et le présent décret. A en croire les évêques chalcédoniens, celui-ci ne serait que la répétition de celui-là. Mais leur affirmation ne résiste pas à l'examen. Le 3e canon de Constantinople ne parlait que d'une simple préséance honorifique pour l'évêque de la nouvelle Rome : τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς. Le canon chalcédonien supprime les mots τῆς τιμῆς et laisse entendre par sa finale qu'il s'agit d'octroyer à l'évêque de la capitale autre chose qu'une simple préséance, c'est à savoir la juridiction supérieure sur les provinces ecclésiastiques de trois diocèses civils et sur les évêchés sis en terre barbare. Il va plus loin; il pousse l'audace jusqu'à demander des prérogatives égales à celles du siège romain. Enfin, il ose exprimer tout haut ce que le 3e canon ne faisait qu'insinuer discrètement : le siège de l'ancienne Rome a reçu ses privilèges (ou le premier rang) (τὰ πρεσβεῖα), *des Pères* « en considération du rang de capitale de l'empire occupé par cette ville ».

Il faut ensuite se demander : 1. qui sont ces Pères qui ont *attribué* à l'évêque de Rome la primauté ou les prérogatives dont il jouit; 2. quelles sont ces *prérogatives*, ces πρεσβεῖα dont ils l'ont doté? Ces Pères, sans doute réunis en quelque concile, nous les cherchons vainement dans l'histoire de l'Église. L. Duchesne désespère de les trouver. *Églises séparées*, p. 195. L. Batiffol, *Le Siège apostolique*, 2e éd., Paris, 1924, p. 557, y voit les 150 Pères du concile de 381; ce qui est en opposition avec le texte même du 28e canon, qui distingue bien les Pères ayant accordé la primauté au siège de l'ancienne Rome des 150 Pères qui, mus par la même considération que les premiers, ont concédé des privilèges égaux au siège de la nouvelle. On pourrait songer au concile de Nicée et à son 6e canon ainsi conçu : « Que les vieux usages reçus en Égypte, en Libye et dans la Pentapole restent en vigueur, en sorte que l'évêque d'Alexandrie ait autorité sur toutes ces provinces, puisque l'évêque qui est à Rome a coutume d'en faire autant. De même, qu'à Antioche et dans les autres provinces les prérogatives soient maintenues aux Églises. » Mais les Pères de Nicée n'accordent ici aucun privilège à l'évêque de Rome. Ils s'autorisent de l'exemple qu'il donne de l'exercice d'une juridiction immédiate sur les évêques d'Italie pour confirmer à l'évêque d'Alexandrie une juridiction semblable sur les évêques d'Égypte, et aux autres sièges les privilèges déjà acquis. Le concile de Nicée n'a donc rien donné à l'évêque de Rome et s'est abstenu de légiférer sur son compte. Mais à quoi bon nous évertuer à trouver ce qui n'est qu'une invention des rédacteurs du 28e canon en quête d'un considérant pour appuyer leur demande de privilèges en faveur du siège de la nouvelle Rome?

Mais de quels privilèges s'agit-il? C'est ici que la difficulté de l'exégèse s'accroît. Le mot employé, τὰ πρεσβεῖα, désigne étymologiquement toute marque d'honneur accordée au plus âgé, puis un privilège d'héritage par droit d'aînesse. Enfin ce mot a pris le sens général de privilège, prérogative, droit obtenu par privilège. Dans le langage canonique de la période patristique les πρεσβεῖα sont donc des marques d'honneur, des prérogatives, des droits obtenus par privilège et n'appartenant pas à tous. Si nous nous référons aux documents contemporains pour déterminer le sens de τὰ πρεσβεῖα, nous trouvons qu'il signifie souvent *la première place*, celle qui est accordée au plus âgé, le *droit de préséance* et, si l'on veut, la *primauté*, à condition d'entendre ce mot dans le sens d'une *simple préséance honorifique*. C'est manifestement le sens du mot τὰ πρεσβεῖα dans le 3e canon du concile de Constantinople : τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς, c'est-à-dire la primauté d'honneur, la préséance honorifique. C'est aussi dans le même sens que les Pères de Chalcédoine emploient ce terme dans la lettre même qu'ils écrivent au pape pour lui demander d'approuver le 28e canon. Ils disent : « Nous avons confirmé le canon des 150 Pères ordonnant que le siège de Constantinople ait *la première place* (la *primauté*), après votre siège très saint, étant placé au second rang : τὰ πρεσβεῖα τὸν Κωνσταντινουπόλεως ἔχειν δεύτερον τεταγμένον. » *Epist.*, XCVIII, *inter Leon.*, *P. L.*, t. LIV, col. 958 A. Dans la lettre qu'il adresse au pape à la même occasion, Anatole sépare très nettement le droit de préséance des privilèges juridictionnels; il omet également l'épithète τὰ ἴσα, et postule pour l'évêque de Constantinople *l'honneur et la première place*, τὴν τιμὴν καὶ τὰ πρεσβεῖα, après le siège de Rome. *Epist.*, CI, *inter Leon. Ibid.*, col. 982 B. Pour l'empereur Marcien, dans sa lettre à saint Léon, tout se réduit à une simple préséance : *ut post apostolicam Sedem Constantinopolitanus statim episcopus secundum habeat locum, quoniam splendidissima urbs junior Roma appellatur. Epist.*, c, *inter Leon.*, *ibid.*, col. 973 B.

Quant à saint Léon, dans ses réponses aux intéressés, il repousse le 28e canon surtout parce qu'il viole les préséances établies par le concile de Nicée qui, d'après lui, a accordé le second rang après Rome à Alexandrie et le troisième à Antioche. Il a donc vu dans les πρεσβεῖα surtout un droit de préséance. Mais il fait aussi allusion à la finale du canon, à la juridiction usurpée sur les métropolitains des trois diocèses; bien plus, il semble attribuer à Anatole l'intention d'empiéter sur les droits d'Antioche et d'Alexandrie. *Epist.*, CVI, *Ad Anatolium*, *ibid.*, col. 1003 B, 1007 B. On est étonné qu'il n'ait pas élevé de protestation directe contre l'affirmation contenue dans le canon : « C'est à bon droit que les Pères ont attribué au siège de l'ancienne Rome ses privilèges, parce que cette ville était la capitale de l'empire. » Aussi bien, dédaignant de défendre sa propre cause, il a surtout insisté sur la violation des droits d'Alexandrie, d'Antioche et des métropolitains des trois diocèses. La vraie raison de cette attitude est, croyons-nous, qu'il n'a pas vu la négation de la primauté romaine de droit divin dans le texte du 28e canon. Il y a simplement découvert une manœuvre ambitieuse de l'évêque de Constantinople pour s'arroger une sorte de primauté sur tout l'Orient.

Que les Pères de Chalcédoine, aussi bien ceux qui souscrivirent au 28e canon que ceux qui refusèrent de l'approuver, aient reconnu la primauté de juridiction de l'évêque de Rome sur l'Église universelle, cela ne fait aucun doute. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir les actes même du concile et en particulier la lettre si déférente que les signataires du canon écrivirent au pape saint Léon pour lui demander de l'approuver et de le confirmer par son autorité. Ils saluent en lui l'interprète de la voix de Pierre, celui qui a reçu du Sauveur la garde de la vigne, c'est-à-dire de l'Église entière, la tête dont ils sont les membres, le père dont ils sont les fils. *Epist.*, XCVIII, *inter Leon.*, *P. L.*, t. LIV, col. 951 sq. Il faudrait citer aussi la lettre que le patriarche Anatole, le principal intéressé dans

cette affaire, écrivit au pape à cette occasion. Impossible de reconnaître d'une manière plus explicite l'universelle primauté de juridiction du pontife romain. Qu'il suffise de rapporter le passage suivant : *Sedes Constantinopolis habet patrem thronum apostolicum vestrum, præcipuo atque excellenti modo seipsum vobis conjungens, ut ex vestra de ipsa sollicitudine omnes quidem intelligant vos, jamdiu ipsius commodis consulentes, etiam nunc eamdem curam habere de illa. Epist.*, CI, *inter Leon.*, *P. L.*, t. LIV, col. 984 A. Le même Anatole écrivit au pape, en 454, une autre lettre où il déclare n'avoir été pour rien dans la rédaction du 28e canon, ajoutant que, du reste, ce qui avait été fait ne pouvait avoir de valeur sans la confirmation du pape : *cum et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestræ Beatitudinis fuerit reservata. Epist.*, CXXXII, *inter Leon.*, col. 1084 A.

Comment, après ces déclarations et d'autres semblables qu'on pourrait citer, s'arrêter à l'idée que les Pères de Chalcédoine se sont contredits grossièrement et ont voulu nier dans le 28e canon ce qu'ils affirment ailleurs très clairement? Il faut dès lors donner à ce canon une interprétation qui tienne compte des véritables sentiments de ses auteurs à l'endroit de la primauté romaine. Au fond, ce que les rédacteurs de ce canon demandent pour l'évêque de Constantinople, c'est d'abord qu'il ait la préséance sur tous les autres évêques d'Orient et d'Occident et vienne immédiatement après l'évêque de Rome; c'est ensuite qu'on lui reconnaisse en droit ce qu'il a déjà usurpé en fait, c'est-à-dire la juridiction supérieure sur les trois diocèses civils de Thrace, d'Asie et de Pont et les évêchés circonvoisins, ce qu'on peut appeler des droits patriarcaux, une primatie semblable à celle que le pape exerce sur l'Italie et l'Occident en général. Ce qui est irréductible à la vérité historique et à l'orthodoxie, c'est le considérant par rapport au siège de l'ancienne Rome qui accompagne la demande. Qu'on traduise le terme τὰ πρεσβεῖα par *primauté* ou *privilèges*, on arrive toujours à un sens inacceptable par rapport au Siège romain. Il n'est pas étonnant que, de bonne heure, les anciens Byzantins et après eux tous les dissidents orientaux aient vu dans ce considérant une négation de la primauté de droit divin de l'évêque de Rome et l'affirmation soit d'une simple primauté honorifique, soit d'une véritable primauté de juridiction, mais d'origine purement ecclésiastique, sujette par conséquent à disparaître et susceptible d'être transportée ailleurs. Dès le IXe siècle, et peut-être déjà dès le VIIIe, il s'est trouvé, à Byzance, des logiciens pour tirer cette conséquence du principe énoncé. Du même principe sont sorties toutes les primaties nationales, toutes les Églises autocéphales que nous voyons de nos jours. Ce n'est donc que par le contexte de l'histoire que l'on peut écarter le sens fâcheux que suggère naturellement le texte même du canon. Mais le contexte de l'histoire sera vite oublié. Le jour viendra bientôt où l'on s'en tiendra aux mots employés et où on leur fera dire tout ce qu'ils expriment dans leur sens obvie et usuel, à savoir ce principe fondamental sur lequel repose le schisme byzantin : la négation de toute primauté de droit divin dans l'Église, la possibilité de transférer la primauté de droit ecclésiastique d'un siège à un autre, la multiplication enfin des primautés ecclésiastiques suivant le nombre des capitales d'États indépendants.

3° *Le fonctionnement du synode permanent.* — Le 28e canon de Chalcédoine, sur lequel nous venons de nous étendre, n'avait d'autre but que d'ériger en droit ce qui existait déjà en fait. Les privilèges qu'il demandait pour le siège de la nouvelle Rome avaient déjà passé dans l'usage courant, comme le disent, du reste, expressément les Pères du concile et Anatole dans leurs lettres à saint Léon. Le concile de 381 lui avait déjà octroyé le second rang après l'évêque de Rome, sans que celui-ci eût été consulté. A partir de cette date, avait commencé à fonctionner, à Constantinople, l'organe qui a reçu le nom de *synode permanent*, σύνοδος ἐνδημοῦσα. L'évêque de la capitale en était le président naturel et se trouvait par le fait même investi d'une sorte de juridiction supérieure sur tout le clergé de l'empire d'Orient, sans en excepter ces exarques et métropolitains supérieurs qu'on appellera bientôt les patriarches. Alors que l'évêque de Rome, à partir du IIe siècle, ne réunissait habituellement son concile romain qu'une fois l'an, à l'anniversaire de son couronnement, l'évêque de Constantinople siégeait presque en permanence, avec les prélats de passage dans la capitale, pour s'occuper des appels de tout genre adressés à l'empereur par le clergé d'Orient. Car, malgré les défenses du concile de Sardique, les divers membres de ce clergé en appelaient sans cesse au souverain. Sur la nature et le fonctionnement du synode permanent voir ce qui a été dit à l'article CONSTANTINOPLE *(Église de)*, t. III, col. 1327-1329.

L'institution du synode permanent favorisa les intrusions de l'évêque de la capitale dans le gouvernement des diocèses et des provinces ecclésiastiques les plus rapprochées de ce centre. Dès que surgissait quelque difficulté dans les élections des métropolitains ou des évêques des diocèses civils de Thrace, d'Asie ou de Pont, on en appelait ou au basileus ou à l'évêque de Constantinople, quand celui-ci ne prenait pas les devants. Nous voyons même saint Ambroise recourir à Nectaire pour obtenir la déposition du clerc milanais Géronce, qui s'était fait consacrer métropolitain de Nicomédie. Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. VI. Ces intrusions avaient quelque excuse dans le fait qu'elles étaient souvent sollicitées par les intéressés eux-mêmes. Elles n'en étaient pas moins de nature à troubler l'organisation ecclésiastique établie par la législation de Nicée et les canons mêmes du concile de 381. Au bout de quelques années, l'évêque byzantin se trouva être en fait le vrai patriarche des vingt-huit provinces ecclésiastiques que comprenaient les trois diocèses civils de Thrace, d'Asie et de Pont. La finale du 28e canon de Chalcédoine ratifie un fait accompli. Voir un aperçu sur ces intrusions dans le même article CONSTANTINOPLE *(Église de)*, t. III, col. 1321-1326.

La même institution du synode permanent fournissait à l'évêque de Constantinople l'occasion de se mêler parfois des affaires d'Alexandrie et d'Antioche. A la veille même du concile de Chalcédoine, nous voyons Anatole ordonner, contre tout droit, Maxime d'Antioche. C'est donc à une suprématie sur tout l'épiscopat de l'empire d'Orient que visent les évêques de la nouvelle Rome, et cela rentre dans leur programme d'égaler l'évêque de l'ancienne. Le concile de Chalcédoine est invité à faire passer dans le droit d'une manière détournée cette primauté orientale. Par ses canons 9 et 17, il statue qu'en cas de conflit entre un clerc ou un évêque et le métropolitain de la province, le plaignant peut en appeler soit à l'exarque du diocèse civil dont fait partie la province, soit au siège de Constantinople. Certains critiques ont pensé que, dans ces deux canons, le titre d'exarque ne désignait que les métropolitains supérieurs d'Héraclée de Thrace, d'Éphèse et de Césarée de Cappadoce, à l'exclusion des patriarches proprement dits, c'est-à-dire des évêques d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Cf. article PATRIARCATS, t. XI, col. 2262; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 462. Mais d'autres voient désignés par ce terme tous les prélats orientaux à juridiction interprovinciale qui seront bientôt appelés « patriarches ». Justinien l'a ainsi entendu dans sa CXXIIIe novelle. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, 2e partie,

p. 792-797. A notre avis, la portée de ces deux canons va bien jusqu'aux patriarches, à l'exception évidemment du patriarche d'Occident, qui tient la première place. Par le fait qu'on adjuge le second rang à l'évêque de Constantinople, on entend lui subordonner, à l'occasion, tous les prélats orientaux et c'est bien ainsi que, dans la pratique, les évêques de la capitale et les empereurs l'ont compris. Ce droit d'appel facultatif accordé au siège de Constantinople est un nouveau pas dans l'assimilation avec le siège romain. C'est une sorte d'équivalent du droit reconnu un peu timidement au siège de Pierre par les canons de Sardique.

4° *L'annexion de l'Illyricum oriental.* — Voilà donc l'évêque de la nouvelle Rome devenu primat de tout l'Orient, doté d'une large circonscription patriarcale, accrédité pour recevoir des appels de tout l'Orient. Il n'est pas satisfait cependant. Lors du partage de l'empire romain en deux moitiés, le diocèse de l'Illyricum oriental, dont la capitale est Thessalonique, a bien passé sous l'autorité de l'empereur d'Orient, mais au point de vue ecclésiastique, les provinces de ce diocèse sont restées sous la juridiction supérieure de l'évêque de Rome qui les gouverne par l'intermédiaire de l'évêque de Thessalonique, vicaire du Siège apostolique. Mais l'Illyricum oriental ne devrait-il pas être, au point de vue ecclésiastique, rattaché à l'empire d'Orient et constituer une sorte d'exarchat ou patriarcat, au même titre que les autres diocèses, ou bien avoir le sort des trois diocèses de Thrace, d'Asie et de Pont? La seconde solution agrée davantage aux évêques de Constantinople. Aussi essaient-ils, dès avant le concile de Chalcédoine, d'enlever tout ce territoire oriental au patriarcat romain. Le 14 juillet 421, Théodose II, docile sans doute à la suggestion d'Atticus, publiait un décret dans ce sens. L'Illyricum était soumis au contrôle supérieur de l'évêque de Constantinople, « parce que cette ville jouit des prérogatives de l'ancienne Rome ». Si le pape Boniface Ier n'avait protesté énergiquement en faisant intervenir l'empereur d'Occident Honorius, le décret eût été appliqué. Mais Théodose II céda aux remontrances de son oncle et, si la loi ne fut pas enlevée du code, son effet du moins fut suspendu. Ce ne fut pas la seule tentative des patriarches byzantins pour s'annexer cette région. En 531 nous voyons le patriarche Épiphane se mêler de l'affaire d'Étienne de Larissa. Celui-ci en appelle au pape Boniface II; ce qui n'empêche pas Épiphane de le déposer, sûr qu'il est de l'appui de Justinien. Cf. J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, p. 47-48; V. Grumel, *Regestes du patriarcat de Constantinople*, n. 220-222. Malgré bien des tiraillements, en dépit des schismes qui survinrent, les papes maintinrent tant bien que mal leur suprématie sur ces provinces, jusqu'au jour où Léon l'Isaurien les leur enleva définitivement par un coup de force (732). Les réclamations romaines ne cessèrent pas pour autant. Elles se firent entendre bien souvent dans la suite, au cours des négociations avec la cour byzantine, et ne contribuèrent pas peu à aigrir les relations entre les deux Églises. Ce qui ressort bien de ces tentatives des évêques de Constantinople, c'est qu'ils ont rêvé d'une sorte de dyarchie ecclésiastique calquée sur la dyarchie politique. Quand celle-ci a cessé du côté de l'Occident, toujours guidés par leur fameux principe, ils ont élevé des prétentions encore plus exorbitantes.

5° *L'origine apostolique du siège constantinopolitain.* — Quoi qu'ils fissent cependant, leur siège avait, par rapport au siège romain, une infériorité originelle que rien ne semblait pouvoir combler : il n'était pas de fondation apostolique. Or, il arriva que, durant le long schisme d'Acace ou peu après, un faussaire se chargea de délivrer au siège de Byzance le brevet d'apostolicité qui lui manquait. Aux environs de 525, un certain prêtre Procope, sous le pseudonyme de Dorothée de Tyr, avança que l'évêché de Byzance avait été fondé par l'apôtre saint André, qui lui avait donné pour premier pasteur son disciple Stachys, celui-là même dont parle saint Paul dans l'*Épître aux Romains*, XVI, 9. Cf. *P. G.*, t. XCII, col. 1059-1076. Ainsi à Pierre « le Coryphée » on peut opposer son frère André le « Protoclite ». La légende eut un rapide succès. Dès le début du VIIe siècle, elle était déjà entrée dans le courant de la tradition byzantine. Elle s'imposa bientôt dans l'Occident lui-même et Baronius l'a insérée dans son édition du martyrologe romain, au 31 octobre. Cf. S. Vailhé, *Origines de l'Église de Constantinople*, dans les *Échos d'Orient*, t. X, 1907, p. 287-295; Pargoire, *op. cit.*, p. 49.

6° *Le titre de patriarche œcuménique.* — L'ambition de Constantinople fit un autre éclat sur la fin du VIe siècle. Au synode de 588, réuni pour examiner une accusation contre le patriarche d'Antioche et auquel assistèrent les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche, Jean IV le Jeûneur, patriarche de Constantinople, se fit décerner le titre de « patriarche œcuménique » comme une dénomination réservée désormais à lui seul et à ses successeurs. Cette épithète d'*œcuménique*, appliquée à un évêque, n'était pas nouvelle dans l'Église. L'évêque Olympios d'Evaza l'avait donnée à Dioscore d'Alexandrie durant le brigandage d'Éphèse en 449. Saint Léon, au concile de Chalcédoine, le pape Hormisdas en 518, le pape Agapit en 536 l'avaient reçue de la bouche d'Orientaux; des synodes constantinopolitains tenus en 518 et en 536, des rescrits de Justinien en avaient honoré les patriarches Jean II, Épiphane, Anthime et Ménas. Quelle était au juste sa signification? Il est difficile de le dire. Si on la traduit par « universel », le pape seul la mériterait en un certain sens, à cause de sa juridiction universelle sur toute l'Église. Dans la bouche de Jean IV le Jeûneur, le titre paraît bien viser à une sorte de suprématie sur tout l'épiscopat de cette οἰκουμένη, de ce petit monde qu'est l'empire byzantin. Les circonstances dans lesquelles Jean revendique ce titre pour lui seul favorisent cette interprétation : c'est lui qui préside le synode qui va juger le titulaire d'Antioche; il affirme donc par là son autorité sur les autres patriarches d'Orient. Il n'entend certes pas englober sous son obédience le patriarche même de Rome dont il a été obligé de reconnaître la primauté. Cf. Pargoire, *op. cit.*, p. 46. Quoi qu'il en soit, ce titre de patriarche œcuménique ne dit rien qui vaille pour l'unité de l'Église et la primauté de droit divin de l'évêque de Rome. Il est de signification aussi imprécise, aussi équivoque, aussi trouble que les τὰ πρεσβεῖα du 28e canon. On sait que les papes Pélage II et Grégoire le Grand protestèrent énergiquement contre cette appellation ambitieuse sans obtenir que Jean et son successeur Cyriaque y renonçassent. Ces deux papes eurent beau défendre à l'apocrisiaire romain à Constantinople de communiquer *in sacris* avec eux. Ils ne purent venir à bout de leur résistance, qu'appuyait au moins tacitement l'empereur Maurice. Le pape Boniface III fut plus heureux, non auprès du patriarche Cyriaque, mais auprès de l'empereur Phocas qui, en 607, publia une constitution retirant au patriarche de Constantinople le fameux titre et reconnaissant la suprématie romaine. Sa victoire ne fut que d'un moment. Phocas disparu, les successeurs de Cyriaque reprirent le titre ambitieux qu'ils ont gardé jusqu'à ce jour. Il n'est pas inutile de remarquer que saint Grégoire, dans ses nombreuses lettres relatives au titre de patriarche œcuménique, n'aperçoit, dans ce titre, aucun attentat à la primauté romaine. Ses protestations ne visent qu'à faire respecter les droits d'Alexandrie et d'Antioche. Or, Anastase d'Antioche et Euloge d'Alexandrie n'attachèrent aucune importance à la fantaisie de leur collègue de Cons-

tantinople. Comme l'écrit fort justement le P. Vailhé, en Orient on ne vit dans l'emploi du titre en question qu'une vaine formule, ou bien la précision des pouvoirs qu'avaient accordés successivement à celui-ci le 3e canon de Constantinople, le 28e et aussi les 9e et 17e canons de Chalcédoine. Le patriarche de Constantinople était déclaré œcuménique dans l'empire romain d'Orient, celui auquel toutes les causes pouvaient être portées en appel, sans préjudice du siège de Rome, qui restait toujours l'autorité suprême. *Saint Grégoire le Grand et le titre de patriarche œcuménique*, dans les *Échos d'Orient*, t. XI, 1908, p. 170-171. Voir aussi Pargoire, *op. cit.*, p. 49-51. L'étonnement de Rome et de l'Occident devant la manifestation de Jean le Jeûneur vient sans doute de ce qu'on tenait pour inexistante la législation du concile de Chalcédoine et qu'on oubliait en particulier les canons 9 et 17.

7° *Les prétentions du concile Quini-Sexte.* — Faut-il voir dans la condamnation portée par le VIe concile (681) contre la mémoire du pape Honorius un secret désir de l'épiscopat byzantin et de son chef d'humilier la vieille Rome? On l'a pensé, encore que d'autres raisons plus avouables aient été mises en avant. En dernière analyse ces raisons ne devaient pas manquer de force, puisqu'elles ont déterminé le pape saint Léon II à accepter, en l'expliquant, la *damnatio memoriæ* de son prédécesseur. Voir l'article HONORIUS Ier, t. VII, col. 93-132. Mais il demeure incontestable qu'un véritable antagonisme à l'endroit de l'Église romaine se révèle aussi bien dans l'esprit général que dans la rédaction de plusieurs des canons du concile dit Quini-Sexte (692). Voir son article, t. XIII, col. 1581-1597.

Sous la présidence du patriarche de Constantinople, les prélats byzantins se posent en législateurs de l'Église universelle et font la loi à l'Église romaine elle-même. C'est le point culminant des ambitions byzantines. Il semblerait qu'on voulût tirer la conséquence du principe énoncé dans le 28e canon de Chalcédoine. Le siège de la vieille Rome a eu le premier rang, parce que cette ville était la capitale de l'empire et le séjour de l'empereur. Maintenant que Rome n'est plus capitale, son évêque n'a qu'à obéir et à s'effacer devant l'évêque de la nouvelle capitale. Cependant, cette première tentative de maîtriser l'Église romaine et de prendre le pas sur elle est encore timide, car elle se couvre de l'autorité d'un concile œcuménique dont le pape est censé faire partie. Les Pères *in Trullo*, en effet, présentent leur assemblée comme une simple continuation du VIe concile œcuménique, et ils comptent sur l'empereur Justinien II, tout gagné à leur projet, pour obtenir de force la signature du pape. C'est pour cela qu'à la fin des actes, ils laissent en blanc la place de cette signature immédiatement après celle du basileus, qu'on a prié de signer le premier *et avant la signature de l'évêque de Constantinople* et des autres patriarches orientaux, représentés par de simples vicaires. Le fait qu'on met le pape avant le patriarche de Constantinople prouve qu'on reconnaît encore sa primauté. Or, malgré toutes les démarches et toutes les menaces de Justinien II, l'approbation romaine désirée ne vint jamais. Le dernier pape qui se soit occupé de cette affaire, Jean VIII, se contenta de recevoir ceux des canons du concile « qui n'étaient pas en opposition avec la foi orthodoxe, les bonnes mœurs et les décrets de Rome ». Cf. Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 982; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, 2e part., p. 576-581; Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, Paris, 1925, p. 476-485. Cela n'empêcha pas l'Église byzantine de passer outre à la ratification romaine et d'accorder l'œcuménicité au fameux synode, qui de nos jours encore est considéré par l'Église gréco-russe comme une partie intégrante du VIe concile œcuménique. Cette « canonisation » irrecevable du synode *in Trullo* pesa lourdement sur les relations entre les deux Églises, et nous verrons les fauteurs du schisme aller puiser dans la législation de ce concile leurs premières armes pour attaquer les rites et les usages de l'Église latine et commencer une polémique puérile et sans issue.

La dernière victoire de Constantinople sur Rome fut l'incorporation au patriarcat byzantin de l'Illyricum oriental, dont nous avons déjà parlé. La responsabilité de cette injustice retombe avant tout sur Léon l'Isaurien; en fait, elle comblait les vœux des patriarches byzantins, qui avaient essayé plusieurs fois d'étendre leur juridiction sur cette région, et elle inaugurait un nouveau schisme préliminaire, le plus long de tous avant le schisme définitif.

De tout ce que nous venons de dire, il résulte que la conduite de plusieurs évêques de Constantinople depuis la fin du IVe siècle jusqu'au début du IXe n'a pas peu contribué à desserrer les liens de l'unité ecclésiastique. Ces prétentions à vouloir égaler leur siège à celui de Rome et le recours, dans ce but, à une réticence déloyale sur le véritable fondement de la primauté romaine, ces usurpations successives sur les droits d'autrui, ces résistances et ces désobéissances au pape, même en dehors des périodes de schisme déclaré, tout cela a été grandement préjudiciable à l'unité et n'a pu que préparer les voies à la séparation définitive. Ici encore, du reste, le césaropapisme des empereurs a favorisé l'ambition des prélats, quand il ne l'a pas excitée.

III. LES ANTIPATHIES DE RACE, L'ORGUEIL NATIONAL ET LES RIVALITÉS POLITIQUES. — Tandis que les empereurs et les patriarches battent plus ou moins ouvertement en brèche le principe de l'unité, d'autres causes moins apparentes minent sourdement celle-ci. Ce sont les impondérables qui viennent des antipathies ethniques, de l'orgueil national et des rivalités politiques. Pendant la période que nous étudions, ces trois éléments n'en font pour ainsi dire qu'un, en ce sens qu'ils se renforcent mutuellement, favorisés qu'ils sont par les événements.

1° *L'antipathie entre Orientaux et Occidentaux.* — Elle se manifeste bien avant le christianisme. D'une manière générale, les Latins affichèrent leur supériorité morale sur les Grecs et les autres Orientaux et insistèrent sur leur perfidie et leur servilité. Ceux-ci, à leur tour, se targuèrent de leur supériorité intellectuelle et artistique, tournant en ridicule la rusticité des Latins et se plaignant de leur arrogance. Qu'on relise le *Pro Flacco* de Cicéron : on y trouvera l'idée que les Romains se faisaient des Grecs et cette idée n'est pas flatteuse, surtout quand il s'agit des Grecs d'Asie Mineure. On se souvient aussi du *Græculus esuriens in cælum, jusseris, ibit* de Juvénal. La charité chrétienne atténua sans doute cette antipathie réciproque, mais elle ne la supprima pas. Elle se réveilla surtout du côté oriental, lors de la controverse arienne. L'épiscopat de cour qui se forma alors autour des empereurs à partir de Constantin ne manqua pas une occasion de manifester son animosité à l'égard des Occidentaux. Qu'on se rappelle la lettre arrogante que les Pères du concile d'Antioche de 341 écrivent au pape Jules pour lui signifier que les jugements rendus par les conciles orientaux n'ont pas à être revisés en Occident; la sécession des Orientaux au concile de Sardique (343) et l'excommunication qu'ils osent lancer contre le pape Jules lui-même; l'attitude des 150 Pères du concile de Constantinople de 381. C'est à cette assemblée qu'on entendit formuler pour la première fois le célèbre argument des climats : au témoignage de l'évêque de Nazianze, les anciens de l'assemblée ne voulaient rien céder à l'Occident, considéré comme un étranger. « Il faut, disaient-ils, que les affaires s'accordent avec le soleil et qu'elles commencent là où

le Dieu incarné a brillé pour nous comme un soleil levant. » A quoi le spirituel évêque répondait : « Si le Christ est né en Orient, c'est aussi en Orient qu'on l'a crucifié. » Cf. S. Grégoire de Nazianze, *Carmen de vita sua*, vers 1637, 1690-1698, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1117-1148.

Il est vrai que, dans l'affaire du schisme d'Antioche qui amena tous ces troubles, comme aussi antérieurement dans celle de Marcel d'Ancyre et d'Apollinaire, l'Occident avait eu ses torts. Rome alors voyait trop les affaires d'Orient par les yeux des évêques d'Alexandrie, dont l'impartialité n'était pas au-dessus de tout soupçon. De là des froissements, des rancœurs éprouvés par les meilleurs défenseurs de l'orthodoxie nicéenne en Orient à l'égard du pape Damase, rancœurs dont nous trouvons un écho dans telle lettre de saint Basile. *Epist.*, CCXXXIX, *Ad Eusebium Samosat.*, *P. G.*, t. XXXII, col. 893 B. Cf. Duchesne, *Églises séparées*, p. 178-179, 186-187; Batiffol, *Le Siège apostolique*, p. 99-106, 119-123; *La paix constantinienne*, p. 128-430.

2° *Les événements politiques.* — Certains événements historiques ne tardèrent pas à venir renforcer les tendances séparatistes des Orientaux à l'égard des Occidentaux et l'aversion mutuelle des deux races. Ce fut d'abord le partage de l'empire romain en deux moitiés, à la fin du IVe siècle; la chute définitive de l'empire d'Occident sous les coups des barbares au cours du Ve; l'hellénisation complète de l'empire byzantin à partir de l'empereur Héraclius; la perte de l'Italie byzantine et la création des États pontificaux aux dépens de l'exarchat de Ravenne sous la tutelle des rois carolingiens, dans le courant du VIIIe siècle; enfin, le geste du pape Léon III couronnant Charlemagne empereur d'Occident, le jour de Noël de l'an 800. Les basileis byzantins virent dans ce geste de la papauté une véritable trahison. Ils continuaient en effet à s'appeler empereurs des Romains et à se bercer du rêve de la domination universelle. Il est vrai que Léon III, si tant est qu'il ait eu quelque responsabilité dans l'affaire, profita du moment où l'empire pouvait être considéré comme vacant par le fait qu'une femme, l'impératrice Irène, régnait à Constantinople. Mais outre qu'Irène entendait garder tout le patrimoine de ses prédécesseurs en s'intitulant elle-même *grand basileus et autocrator des Romains*, l'excuse ne pouvait être recevable auprès de ses successeurs. La vanité de ces derniers trouva du moins le moyen de se consoler de l'humiliation. Ils prétendirent que Charlemagne et ses héritiers ne pouvaient être de vrais *basileis* et restaient, comme les autres princes barbares, de simples *rois*, ῥῆγες. Ce qui est curieux, c'est que les nouveaux empereurs d'Occident prirent au sérieux cette prétention et que, dans leurs traités avec Byzance, ils exigèrent souvent que les monarques byzantins leur reconnussent officiellement le titre d'*empereur* ou *basileus*. Ce qui fit échouer les négociations de paix de 803 entre Nicéphore Ier et Charlemagne, ce fut justement cette question du titre de *basileus* que l'empereur byzantin ne voulait pas reconnaître à son collègue d'Occident. Il dut capituler sur ce point en 811 bien à contre-cœur et abandonner en même temps à Charles l'Istrie la Dalmatie intérieure, l'exarchat de Ravenne, la Pentapole et Rome. Mais la concession sur le titre de *basileus*, faite en 813 par Michel Rhangabé, ne fut que momentanée. Quelques années après, Michel II le Bègue (820-829), écrivant à Louis le Pieux, libellait ainsi l'adresse : *Glorioso Francorum et Langobardorum* REGI *et* VOCATO EORUM IMPERATORI. Cf. *Mon. Germ. hist.*, *Concilia ævi karolini*, p. 475.

Les Byzantins partagèrent plus ou moins le ressentiment de leurs empereurs à l'égard des papes, devenus les amis et les prisonniers des barbares. Un pape soumis aux barbares leur fit l'effet, sinon toujours d'un ennemi, du moins d'un étranger. Comment se seraient-ils soumis bénévolement à l'autorité spirituelle de cet étranger, de ce « barbare », eux si fiers de leur passé, de leur supériorité intellectuelle, de leur culture raffinée? Il serait facile de rassembler des textes d'auteurs byzantins témoignant de cet état d'esprit. Citons seulement les paroles de Basile l'Arménien dans son *Tacticon* ou *Nomenclature des évêchés des cinq patriarcats*, composé vers le milieu du IXe siècle. Parlant des provinces ecclésiastiques de l'Illyricum oriental arrachées au patriarcat romain par le décret de Léon l'Isaurien en 732, il écrit : « Ces prélats ont été rattachés au synode byzantin *parce que les barbares règnent sur le pape de l'ancienne Rome.* » Sans doute, à cette époque encore, comme nous le dirons tout à l'heure, les âmes les plus religieuses et les plus éclairées savent s'élever au-dessus de ces considérations pour apercevoir dans l'évêque de Rome le successeur du coryphée des apôtres, chef de l'Église universelle, gardien de la véritable orthodoxie, à laquelle des décrets impériaux déclarent continuellement la guerre. Mais cette élite est elle-même considérée comme rebelle à l'autorité des basileis et ne peut librement communiquer avec le pontife romain. Rome ne peut intervenir efficacement en Orient que lorsque l'empereur le veut et demande un concile œcuménique pour rétablir l'union des deux Églises.

3° *Sentiments des Occidentaux à l'endroit des Byzantins.* — La manière dont les empereurs persécuteurs traitèrent certains papes dans le cours des VIe et VIIe siècles, les hérésies dont ils se firent les champions pour le besoin de leur politique et la docilité de l'épiscopat oriental à les suivre ne firent qu'augmenter l'aversion, la défiance et le mépris des Occidentaux pour les Grecs. Il n'est pas étonnant qu'on trouve, à leur adresse, sous la plume de certains papes de cette époque, les épithètes de détestables et de haïssables, de pervers, *nefandissimi Græci, odibiles, perversi Græci.* Lorsque le pape Vitalien nomma à l'archevêché de Cantorbéry le moine grec Théodore, natif de Tarse, qui vivait dans un monastère de Rome, il ne voulut point le laisser partir seul, mais lui donna comme aide et un peu comme surveillant le moine africain Hadrien, de peur que le Grec ne cédât au penchant habituel à ceux de sa race et ne fît quelque innovation contraire à la vérité de la foi. Bède, *Hist. eccl.*, l. IV, c. I, *P. L.*, t. XCV, col. 172. Cf. Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, p. 620. On voit par ce trait l'opinion qu'on avait généralement des Grecs en Occident à cause de leurs controverses perpétuelles et de leurs hérésies.

Dès que les Carolingiens eurent pris pied en Italie, et surtout après que Charlemagne eut été proclamé empereur des Romains, les rivalités entre les deux empires commencèrent. Tantôt ce fut la lutte ouverte, tantôt l'animosité sourde et l'antagonisme dissimulé. On en vit des manifestations non seulement sur le terrain politique, mais aussi dans le domaine de la théologie. L'opposition de Charlemagne et de ses théologiens aux décisions du second concile de Nicée, eut pour partie des causes politiques. Les *Livres carolins* passent au crible les actes de ce concile, y trouvent des propositions malsonnantes et sentant l'hérésie, et le pape Hadrien Ier est obligé de prendre la défense des Grecs contre leurs attaques. Le zèle de Charlemagne à propager dans les Églises de ses États l'addition du *Filioque* au symbole de Nicée-Constantinople et à faire défendre par ses théologiens la doctrine que cette addition exprime, reconnaît des causes du même genre. Voir Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, t. VI, p. 173-181. Le pape Léon III, qui voyait le danger de ce zèle intempestif pour l'unité de l'Église, essaya de le modérer, mais ses recommandations ne furent guère écoutées.

Quelle qu'en ait été la nature, il est clair que ces

rivalités n'annonçaient rien de bon pour l'union des esprits et des cœurs et venaient renforcer les tendances séparatistes dues à d'autres causes. Elles étaient d'autant plus dangereuses que les nouveaux empereurs d'Occident marchaient sur les traces des basileis d'Orient et affichaient eux aussi un césaropapisme tout aussi autoritaire que celui de Constantin et de ses successeurs. On arrivait ainsi à la formation de deux blocs opposés sur le terrain politico-religieux. Ce mélange inextricable, ici et là, du temporel et du spirituel ne pouvait que favoriser la séparation religieuse en laissant aux antipathies ethniques et aux orgueils nationaux liberté pleine et entière de développer leurs funestes effets.

IV. LES CAUSES INDIRECTES DU SCHISME. — A côté des causes vraiment productrices de l'esprit de schisme que nous venons d'étudier, il y a ce qu'on peut appeler la *matière du schisme*, toute prête à être informée par l'esprit de division. On peut ramener ces causes matérielles à trois principales, à savoir : 1° L'organisation hiérarchique de l'Église sur le modèle de l'organisation civile de l'empire romain, qui a abouti à la constitution de cinq grands centres de juridiction supérieure appelés patriarcats à partir de Justinien; 2° La diversité des langues et l'ignorance réciproque qui en a été le résultat; 3° L'évolution autonome des deux Églises, la grecque et la latine, à partir du IVe siècle, dans le triple domaine de la spéculation théologique, des rites liturgiques et de la discipline canonique.

1° *La constitution des patriarcats.* — La constitution des patriarcats en Orient a été l'aboutissant logique du principe qui a été appliqué dès le IIIe siècle commençant et qui consistait à modeler la hiérarchie ecclésiastique sur la hiérarchie civile. Le patriarcat a été l'équivalent ecclésiastique du diocèse civil créé par Dioclétien. On a exposé à l'article PATRIARCATS, t. XI, col. 2253-2297, par quelles étapes successives l'organisation primitive d'évêchés égaux et autonomes sous la très lointaine juridiction de l'évêque de Rome a évolué d'abord vers la constitution de la province ecclésiastique, puis vers celle de l'exarchat ou patriarcat. Nous n'avons pas à revenir sur ce sujet, mais nous avons à montrer comment cette organisation d'origine purement ecclésiastique présentait un certain danger pour l'unité de l'Église et comment, en fait, elle a servi les intérêts du schisme et les sert encore dans une certaine mesure.

Ce danger s'est manifesté du jour où Justinien, redevenu maître de Rome et d'une partie de l'ancien empire d'Occident, s'est plu à considérer l'évêque de Rome comme l'un des cinq patriarches de l'empire byzantin. Il lui a sans doute reconnu le premier rang; en mainte circonstance il a proclamé sa primauté de juridiction universelle; néanmoins il a eu l'air de lui donner quatre égaux dans la personne des quatre autres hiérarques orientaux décorés du même titre que lui. Le pape n'avait rien à gagner et tout à perdre à se voir appelé patriarche de Rome et de l'Occident. Cette terminologie byzantine portait en germe le principe même du schisme, c'est-à-dire la négation de la primauté universelle de droit divin du successeur de Pierre. Elle donna naissance à la fameuse théorie de la *pentarchie*, qui a été également étudiée à l'article PATRIARCATS, col. 2269-2275. D'abord expliquée d'une manière orthodoxe, cette conception ne tarda pas à être tournée contre la véritable notion de l'Église et de la primauté romaine. Nous la retrouverons, arrivée à son plein développement, au moment de la consommation du schisme.

Il est utile de faire remarquer ici qu'en vertu du droit divin, les évêques, successeurs des apôtres, sont tous égaux, qu'il s'agisse du pouvoir de juridiction ou du pouvoir d'ordre, exception faite pour l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre dans sa primauté de juridiction sur l'Église universelle. Il suit de là que la juridiction d'un évêque sur un autre évêque ou sur un groupe d'évêques n'est légitime que par une délégation *tacite* ou *expresse* du successeur de Pierre, en qui réside la plénitude de juridiction sur l'Église entière. En fait, dès le IVe siècle au moins, les papes ont approuvé implicitement la formation de la province ecclésiastique et aussi de certains groupements de caractère spécial, comme celui de l'Église alexandrine et celui de la métropole d'Antioche, en acceptant les canons du premier concile de Nicée et ceux du concile de Sardique. Mais ils ont ignoré la législation ultérieure du concile de Chalcédoine et du concile *in Trullo* sur l'organisation des patriarcats de Constantinople et de Jérusalem et ont même protesté positivement contre certains canons de ces conciles. Ils s'en sont tenus, pendant la période que nous étudions, à l'espèce de triarchie Rome-Alexandrie-Antioche. Cf. art. PATRIARCATS, col. 2275-2277. Cette conception romaine de la triarchie avait au moins le mérite de mettre en relief cette vérité que toute juridiction supérieure d'un évêque sur ses égaux est une émanation du pouvoir suprême de juridiction possédé par saint Pierre et ses successeurs sur le siège de Rome.

Tout bien considéré, il faut reconnaître que la constitution des patriarcats orientaux était dangereuse pour l'unité de l'Église non seulement parce qu'on a voulu faire figurer le pape parmi les patriarches, mais aussi à cause de la trop grande puissance et de la quasi-autonomie accordée à ces prélats. On a créé ainsi des centres de résistance à l'autorité du chef de l'Église. Le danger est apparu au moment du schisme monophysite. Il a éclaté au grand jour dans le développement du schisme byzantin.

2° *La diversité des langues et l'ignorance réciproque.* — Autrefois plus qu'aujourd'hui, la diversité des langues constituait entre les peuples une barrière difficile à franchir. Sans doute, l'unité de l'Église n'est pas à la merci de cet obstacle. Dans les premiers siècles du christianisme, c'est-à-dire jusqu'à la fin du IVe siècle, la langue grecque joua un peu le rôle que joue de nos jours le latin. L'Église romaine parla grec jusqu'au milieu du IIIe siècle. Au IVe siècle, la classe instruite, en Occident, connaît encore cette langue; mais à partir du Ve siècle et surtout après l'invasion des barbares, elle fut à peu près complètement abandonnée. Les papes des Ve et VIe siècles même les plus grands, comme saint Léon et saint Grégoire, ignorent le grec, et cela ne va pas sans quelque inconvénient au moment où s'ouvrent les grandes controverses christologiques. On ne connaît pas, ou on connaît mal, en Occident, la véritable position des écoles rivales grecques et leur terminologie respective, et l'on se trompe lourdement sur la véritable signification de certaines formules, par exemple sur celle-ci : *Deux φύσεις avant l'union, une seule φύσις après l'union.* De là des malentendus regrettables. Saint Léon se verra accuser de nestorianisme, tandis que lui-même prêtera aux principaux adversaires du concile de Chalcédoine un eutychianisme grossier qui est loin de leur pensée. Une connaissance réciproque approfondie des deux théologies, la grecque et la latine, eût peut-être conjuré le schisme monophysite. Quant au schisme byzantin, il fut favorisé lui aussi par cette ignorance de la langue grecque en Occident. Il suffit de rappeler ici les avertissements donnés aux Romains par saint Maxime le Confesseur à propos de la traduction de leurs documents officiels en grec, voir sa *Lettre au prêtre Marin de Chypre*, *P. G.*, t. XC, col. 136 B C, l'opposition de Charlemagne et de ses théologiens aux décisions du VIIe concile œcuménique et leur attaque contre la formule trinitaire des Pères grecs : *Spiritus Sanctus a Patre per Filium procedit*,

les mésaventures de plusieurs légats romains dans les conciles orientaux, attribuables à leur ignorance de la langue grecque.

Du côté grec, on peut dire que l'ignorance de la théologie latine fut à peu près complète. Les Grecs se plaignent souvent de la pauvreté et de l'étroitesse de la langue latine; c'est pourquoi ils se dispensent de l'apprendre. Les Pères d'Éphèse en 431 ignorent le latin et demandent qu'on leur traduise les lettres du pape. Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1283. A la fin du VIe siècle, saint Grégoire le Grand, alors qu'il remplit l'office d'apocrisiaire à la cour de Constantinople, se plaint de ne trouver dans cette ville aucun interprète capable de bien rendre en grec les documents latins : cf. *Epist. ad Eulogium patriarcham*, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1099 A. Mais lui-même ne se donne pas la peine d'apprendre le grec. Sous Justinien, le latin était encore la langue du droit, des tribunaux et de l'armée; mais les novelles se rapportant aux choses ecclésiastiques étaient publiées en grec. Si les autres recueils juridiques paraissaient en latin, il fallait aussitôt les traduire en grec pour l'usage courant. Ce dernier reste d'influence latine ne tarda pas à disparaître. C'était chose faite sous Héraclius. Le latin ne fut plus représenté à Byzance que par certains termes techniques, relatifs aux emplois de la cour et de l'administration.

D'un côté comme de l'autre, mais surtout du côté grec, les traductions ne vinrent point suppléer à l'ignorance des langues. Des Pères latins, les Grecs ne connurent guère que le *Tome de Léon* à Flavien et les textes des Pères latins qui l'accompagnent. Saint Possidius, dans sa *Vita Augustini*, 11, *P. L.*, t. XXXII, col. 42, dit bien que des ouvrages de l'évêque d'Hippone furent traduits en grec. Mais de ces traductions on ne découvre pas trace dans la littérature théologique de l'Orient. Le *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène ignore complètement le grand docteur latin qui a enseigné tout le Moyen Age occidental et il faudra attendre la fin du XIIIe siècle pour voir paraître la traduction grecque du *De Trinitate* d'Augustin, exécutée par le moine Maxime Planude. Saint Grégoire le Grand obtint un traitement de faveur. Anastase II d'Antioche, au début du VIIe siècle, fit connaître aux Byzantins son *De cura pastorali* et, deux siècles plus tard, le pape saint Zacharie, un Grec d'origine, donna une version grecque de ses *Dialogues*, d'où lui est venu en Orient le surnom de ὁ Διάλογος. Théodoret, dans ses *Dialogues*, I et II, cite bien Hilaire, Ambroise, Damase et Augustin, mais il s'agit de petits bouts de textes insignifiants puisés dans quelque florilège. Cette ignorance presque totale de la littérature théologique de l'Occident parmi les Grecs n'a pas peu contribué au succès de l'hérésie photienne sur la procession du Saint-Esprit, qui a fourni au schisme sa base dogmatique.

Les Latins connurent un peu mieux la patristique grecque. Au cours des premières controverses doctrinales, ils alignent habituellement quelques témoignages orientaux, pour la plupart issus de florilèges (comme les Actes d'Éphèse) et dont l'authenticité était parfois suspecte. Jusqu'au XIIe siècle, ils ignoreront le *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène; la *Mystagogie sur la procession du Saint-Esprit* de Photius ne leur sera pleinement révélée qu'au XIXe siècle par l'édition du cardinal Hergenröther. Leur connaissance de la liturgie grecque et des rites orientaux en général sera à peu près nulle pendant tout le Moyen Age. En plein XIIIe siècle, un saint Thomas d'Aquin sera trompé par un falsificateur de textes grecs, qu'un connaisseur de la langue grecque eût tôt fait de démasquer; il pourra faire toute une théorie du sacrement de l'ordre sans tenir le moindre compte des usages pratiqués par les Grecs unis à deux pas de Naples où il enseigne!

3° *L'évolution indépendante des deux Églises dans le triple domaine théologique, liturgique et canonique.* — La diversité des formules pour exprimer la même vérité révélée, les différences dans les rites, les usages et coutumes pour tout ce qui ne touche pas à la foi ne constituent pas, par elles-mêmes, un obstacle à l'unité de l'Église. Mais ces divergences peuvent facilement être exploitées par les fauteurs de schisme. C'est ce qui est arrivé pour le schisme byzantin.

Des divergences existaient entre l'Église d'Occident et l'Église d'Orient sous le triple rapport de la spéculation théologique, des rites et des usages liturgiques. A partir du IVe siècle, chacune des deux Églises avait évolué, dans ce triple domaine, d'une manière à peu près indépendante, bien que les ressemblances et les points de contact fussent nombreux. La diversité des langues, l'éloignement, la séparation politique, la différence de caractère avaient contribué à cette multiple variété.

1. *Théologie.* — Théâtre des grandes controverses théologiques à partir du IVe siècle, l'Orient orthodoxe doit défendre le dogme révélé contre les hérétiques qui l'attaquent au nom de la philosophie profane. C'est pourquoi les Pères grecs s'abstiennent, en général, de spéculation philosophico-théologique et en appellent avant tout aux données révélées de l'Écriture et de la tradition. Leur théologie est essentiellement positive et concrète. Cela se voit surtout dans leurs écrits sur les mystères de la Trinité et de l'incarnation. Dans la Trinité, leur pensée se fixe d'abord sur les trois personnes nommées dans l'Écriture et par la consubstantialité des personnes arrive à l'unité de la nature divine. De là leurs formules : *Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils — Dieu le Père opère tout par son Verbe dans le Saint-Esprit.* Le mouvement de la vie divine se déploie en ligne droite. A propos de l'incarnation, ces Pères ont de la peine à arriver à la notion de nature individuelle abstraite de son sujet. De là les mouvements opposés du nestorianisme et du monophysisme et les logomachies, dès que leur conception se heurte à celle des Occidentaux. Quant à la notion de nature abstraite universelle, elle ne fait son apparition dans la théologie grecque qu'avec le philosophe aristotélicien Jean Philopon (VIe siècle).

L'hostilité des Byzantins à l'égard de toute spéculation philosophique appliquée au dogme se fit plus ombrageuse à partir du IXe siècle, après le triomphe définitif sur les hérésies. A partir de saint Jean Damascène, la théologie grecque devint essentiellement conservatrice et l'ère du développement dogmatique parut close pour elle. Un essai de scolastique au XIe siècle, avec les philosophes Jean Italos et Michel Psellos, essai qui promettait beaucoup, fut arrêté dans l'œuf, à la fois par l'intervention de l'Église et celle de l'État.

La théologie latine, ayant eu moins à lutter contre les hérésies trinitaires et christologiques et ayant eu la bonne fortune de posséder déjà dès le IIIe siècle, grâce à Tertullien, des formules claires et suffisantes, qui ont fini par s'imposer à l'Orient, a pu se donner plus de liberté dans la tentative d'éclaircir les mystères par la spéculation philosophique. Son plus illustre représentant, saint Augustin, dont la foi a toujours cherché plus de lumière, lui a magistralement tracé cette voie. A l'époque où la théologie grecque commence à se figer dans son immobilité, la scolastique latine commence sa brillante évolution. Autre divergence : alors que la pensée grecque est essentiellement concrète et positive, la pensée latine a une tendance marquée à l'abstraction. Dans la théologie trinitaire, les Latins, à la suite de saint Augustin, considèrent la nature divine avant les personnes et par la considération de la nature cherchent à trouver un fondement à la trinité des personnes. De là leur belle théorie psychologique de la Tri-

nité, que les Grecs ont ignorée. C'est justement sur le mystère de la Trinité que Photius ira bientôt chercher querelle aux Latins pour donner à la séparation des Églises une base doctrinale. Déjà, avant lui, la diversité des formules sur la procession du Saint-Esprit avait donné lieu à des malentendus et suscité des commencements de controverse.

2. *Dans le domaine liturgique.* — Malgré l'accord sur les points capitaux du rituel et de l'héortologie, les divergences de détail ne manquaient pas. Il y avait des différences même dans la forme de certains sacrements, à plus forte raison dans les formules de prières d'origine purement ecclésiastique. Sur la question de la rebaptisation et de la réordination de certains hérétiques, l'accord ne paraît pas encore s'être réalisé dans les neuf premiers siècles. Une innovation occidentale qui attirera l'attention de Photius est l'addition du mot *Filioque* au symbole dit de Nicée-Constantinople. Faite d'abord par l'Église espagnole dans la seconde moitié du VIe siècle, elle se répandit rapidement dans les diverses Églises d'Occident au cours du VIIIe siècle. L'Église romaine seule s'abstint de cette innovation jusqu'au XIe siècle. Alors que l'Église byzantine employait le pain fermenté comme matière de l'eucharistie, les Églises d'Occident se servaient d'abord indifféremment de celui-ci ou de l'azyme, puis exclusivement de l'azyme. Elles ignoraient le rite de la Grande Entrée, celui du ζέον et l'usage de célébrer la messe dite des présanctifiés tous les jours du grand carême à l'exception des samedis et des dimanches, tous rites reçus de l'Église byzantine. Différence aussi sur le ministre de la confirmation : alors qu'en Orient, où l'on administrait ce sacrement aussitôt après le baptême, même aux petits enfants, le pouvoir de confirmer était accordé aux simples prêtres, en Occident, ce pouvoir était réservé à l'évêque.

3. *Discipline.* — Plus nombreuses et plus importantes étaient les différences dans la discipline canonique. Nous avons parlé plus haut, col. 1325, de la tentative du concile *in Trullo* d'uniformiser le droit ecclésiastique pour l'Église entière. La résistance des papes fit échouer le projet pour ce qui regarde l'Occident. On connaît les points principaux où la discipline romaine était condamnée : loi du célibat ecclésiastique, jeûne des samedis de carême, usage des œufs et du laitage en carême : trois divergences que relèvera bientôt Photius. Mais ce qui était plus grave, c'était le désaccord sur les sources mêmes du droit canon. L'Église romaine n'avait reçu officiellement au début que les canons du premier concile de Nicée et ceux de Sardique et s'était désintéressée de la législation des autres conciles orientaux, œcuméniques ou locaux. Puis certaines de leurs prescriptions passèrent dans l'usage des Églises occidentales sous l'influence de la collection de Denys le Petit devenue officielle dans l'Église romaine. L'Église byzantine au contraire retenait tout cet héritage du passé et y avait ajouté, au concile *in Trullo*, plusieurs autres sources fort disparates, auxquelles s'adjoignaient les novelles impériales. Par contre, elle ignorait complètement les décrétales des papes du IVe et du Ve siècle. Que des sujets de querelle pussent sortir de ce désaccord, l'avenir ne le dira que trop.

V. LES FORCES UNIONISTES OPPOSÉES AUX TENDANCES SÉPARATISTES. — Pour ne pas fausser la perspective historique, il ne sera pas inutile de dire un mot des forces de cohésion qui maintenaient encore, en plein IXe siècle, la communion ecclésiastique entre l'ancienne et la nouvelle Rome.

Parmi ces forces de cohésion, il faut mettre en première ligne la ferme croyance en la primauté de droit divin de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre, qui persistait encore dans l'Église byzantine. Les schismes mêmes et les multiples hérésies orientales fournirent au Siège apostolique d'éclatantes occasions de manifester son autorité suprême et d'intervenir dans les affaires de cette Église. Chacune de ces séparations se termina par une victoire de la primauté romaine. Patriarches et empereurs la reconnurent officiellement. Évêques, clercs et fidèles d'Orient, entre le Ve et le IXe siècle, en appelèrent bien souvent au pape pour demander lumière, protection et assistance. On reconnaissait non seulement l'infaillibilité de son magistère dans les questions de foi, mais aussi sa juridiction universelle sur toutes les Églises particulières. On connaît plus d'un cas, en effet, d'intervention directe du pape dans l'administration intérieure des patriarcats orientaux, spécialement de celui de Constantinople, quand il s'agit, par exemple, de casser la sentence d'un patriarche sur un de ses clercs en ayant appelé à Rome. Sur ces recours des Orientaux au Saint-Siège et ces interventions des papes en Orient avant le IXe siècle, voir l'article PRIMAUTÉ, t. XIII, col. 276-302. Pour le IXe siècle spécialement, ces interventions et ces appels furent particulièrement frappants, comme nous l'avons montré. Ce fait est gros de conséquences dans l'histoire du schisme byzantin et suffirait à le faire disparaître, si les hommes se laissaient guider par la logique.

Il importe, du reste, de rappeler que, durant cette période, les papes étaient loin d'exercer leur primauté sur l'Église universelle de la même manière que de nos jours. La centralisation actuelle, fruit d'une longue évolution, n'existait pas. Une autonomie à peu près complète était laissée aux Églises particulières en Occident même pour ce qui regarde les usages liturgiques et disciplinaires. Pour l'Orient en particulier, le pape n'intervenait guère que dans les cas suivants : 1. en cas d'appel direct à lui adressé; 2. lorsque la foi était un jeu ou qu'il s'agissait d'une question de discipline générale; 3. en cas de convocation d'un concile œcuménique. Point de concile œcuménique sans le pape : tel était l'axiome unanimement reçu en Orient encore au IXe siècle. En temps ordinaire, le pape ne se mêlait ni de l'élection ni de la consécration des patriarches et des évêques orientaux. Le lien de communion fraternelle se nouait par l'intermédiaire des patriarches et se traduisait visiblement par l'envoi réciproque des lettres dites *synodiques* ou *enthronistiques*, dont l'élément essentiel était une profession de foi.

Parmi les forces unionistes de cette période, il faut signaler le monachisme byzantin, qui se montra généralement dévoué au Siège apostolique et à l'orthodoxie qu'il représentait. Durant les persécutions iconoclastes, les moines studites se signalèrent spécialement par leur attachement à la papauté. A Rome même, la présence de nombreux moines byzantins servait la cause de l'unité. Cf. Pargoire, *op. cit.*, p. 66-73, 210-214, 307-310; Duchesne, *Églises séparées*, p. 206-207; P. Batiffol, *Librairies byzantines à Rome*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, t. VIII, 1888, p. 295; F. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933, p. 285 sq.

Il faut noter aussi que, mise à part la tentative avortée du concile *in Trullo*, personne, en Orient, ne songeait à exploiter contre l'Église romaine et l'unité chrétienne les divergences rituelles et canoniques entre les Églises. Les rites romain et byzantin étaient pratiqués librement sur le territoire respectif des deux patriarcats. En 711, le pape Constantin Ier fut reçu à Nicomédie avec de grands honneurs par le basileus Justinien II, qui assista à sa messe et voulut communier de sa main. A cette occasion, l'empereur renouvela tous les privilèges de l'Église romaine. De nombreux papes d'origine grecque ou syrienne, une douzaine

environ, occupèrent le siège de saint Pierre aux VIIe et VIIIe siècles. Leur connaissance de l'Orient les mettait à même d'éviter toute démarche capable de compromettre la bonne entente. On a un exemple curieux de leur prudence dans la manière dont le pape saint Zacharie rendit en grec un passage des *Dialogues* de saint Grégoire le Grand sur la procession du Saint-Esprit. Voir *Échos d'Orient*, t. XI, 1908, p. 321-331.

Gardienne des tombeaux des apôtres Pierre et Paul, Rome inspirait alors aux Orientaux une grande vénération et nombreux étaient les pèlerins qui venaient la visiter. En dehors des moines, toute une colonie grecque se forma autour du Palatin, à partir du milieu du VIe siècle. Elle avait ses églises, où tous les offices se célébraient selon le rite byzantin. Ces Grecs de Rome, ces pèlerins orientaux formaient comme un trait d'union entre le monde byzantin et l'Italie, et ces relations ne pouvaient qu'exercer une influence favorable à la paix religieuse.

Nous pouvons conclure de là qu'au milieu du IXe siècle, malgré les éléments trop nombreux de discorde et de division, l'union entre Rome et Byzance n'était pas encore définitivement compromise et pouvait être maintenue, pourvu que de nouveaux heurts ne vinssent la mettre à trop rude épreuve et que la papauté conservât son antique prestige.

II. Le schisme définitif. Photius et Michel Cérulaire. — Ces deux conditions ne furent malheureusement pas réalisées. Pendant les deux siècles qui s'écoulèrent entre la fête de l'Orthodoxie (11 mars 843), qui marqua la fin des persécutions iconoclastes, et l'avènement de Michel Cérulaire (25 mars 1043), auteur du schisme définitif, de nouveaux schismes vinrent périodiquement compromettre l'entente entre les deux Églises et, à partir du Xe siècle jusqu'au milieu du XIe, la papauté connut les jours les plus sombres de son histoire. Les schismes de cette période ne sont point occasionnés par des questions de doctrine mais par des questions d'ordre disciplinaire. Ils sont d'autant plus dangereux pour l'unité de l'Église, parce qu'ils mettent aux prises deux juridictions, deux droits canoniques et quelquefois deux politiques. Aussi n'est-il pas étonnant que, sur la fin de cette période, avant même qu'apparaisse Michel Cérulaire, nous constations un état de séparation de fait, une rupture des relations, prélude de l'état de guerre qu'inaugurera Michel Cérulaire, au moment où il sera question de renouer les liens rompus.

Après les longs articles Photius et Michel Cérulaire, qui ont dit tout le nécessaire sur le début et la fin de cette période; après l'aperçu sur l'intervalle séparant la fin du schisme photien des événements de 1054 qui a été donné à l'article Constantinople *(Église de)*, t. III, col. 1356-1360, il nous reste peu de chose à ajouter. Nous nous contenterons de considérations générales sur le caractère respectif des schismes de cette période et nous marquerons la progression de l'esprit de division sous l'influence des événements politiques et religieux, ajoutant quelques compléments rendus nécessaires par des publications et des travaux récents.

I. Le schisme photien. Son caractère. Son dénouement. — Le schisme photien a été l'un des plus courts parmi ceux qui ont divisé les deux Églises avant la séparation définitive. Il n'a été vraiment effectif qu'à partir de la déposition de Photius au concile romain d'avril 863 et il s'est terminé à l'automne de 867 par la première expulsion de son auteur et le retour du patriarche Ignace, mais il a été d'une virulence inouïe. Toutes les forces séparatistes, tous les éléments de discorde que nous avons signalés au paragraphe précédent sont alors entrés en action.

1° *La part des basileis.* — Il est évident, tout d'abord que l'agent principal dans toute cette affaire, c'est le césaropapisme impérial. C'est lui qui fournit l'occasion de la rupture en déposant le patriarche Ignace; lui qui la maintient, lui qui la fait cesser au gré de ses intérêts ou de ses caprices. Photius en appelle au pape parce que l'empereur le veut. Il se révolte ouvertement et va jusqu'à prononcer en concile la déposition de Nicolas Ier parce qu'il sait que l'empereur est avec lui. Du jour où Basile le Macédonien prend le pouvoir et voit que les agissements de Photius ont séparé l'Église byzantine en deux factions ennemies, il brise le schismatique et se tourne vers Rome, poussé non par un amour spécial de l'unité chrétienne mais pour ramener la paix religieuse dans son empire. Dans ce but, au concile œcuménique de 869-870, il cherche à faire prévaloir les mesures conciliatrices, alors que le pape Adrien II et ses légats veulent avant tout combattre le principe du schisme par l'affirmation éclatante de la primauté romaine et la punition des coupables. L'opposition des deux points de vue se poursuit jusqu'à la mort d'Ignace et au rappel de Photius sur le siège patriarcal. Ce rappel se fait par l'autorité du basileus sans consultation préalable du Saint-Siège, sans considération des multiples condamnations qui pèsent sur le personnage. On met le pape devant le fait accompli, comptant bien qu'il finira par tout ratifier moyennant quelque concession sur la question bulgare et un secours contre les Sarrasins. De 870 à 878, Adrien II et Jean VIII insistent auprès d'Ignace pour le faire renoncer à la juridiction sur la Bulgarie, le menaçant des sanctions extrêmes en cas de refus. En 886, Basile mort, nouveau coup de théâtre. Photius est de nouveau expulsé du trône patriarcal. Léon VI le remplace par son propre frère Étienne, un enfant de seize ans, qui a reçu le diaconat des mains de Photius. C'est bien le basileus qui gouverne en maître l'Église byzantine et le pape n'exerce sur elle son autorité et son influence que dans la mesure où le lui permet le souverain. Faut-il rappeler qu'Ignace lui-même, lors de son premier patriarcat, a été élevé au siège patriarcal par l'autorité séculière, contrairement au 30e canon des apôtres.

Cette omnipotence du basileus explique aussi la complaisance, pour ne pas dire la servilité de l'épiscopat byzantin. Sauf quelques partisans résolus de chacun des deux groupes rivaux, le gros des prélats passe d'Ignace à Photius et de Photius à Ignace, de l'union au schisme et du schisme à l'union, au gré du souverain.

2° *La part des patriarches.* — Nous avons donné comme seconde cause du schisme l'ambition des patriarches de Constantinople, qui les a poussés à s'égaler, dans la mesure du possible, à l'évêque de Rome. Chez Photius, il n'y a eu de prétention à la primauté que durant la période de sa révolte contre Nicolas Ier. Avant comme après ce coup d'éclat, il n'a pas fait difficulté de reconnaître les privilèges de l'Église romaine. Il est remarquable que dans ses lettres adressées à Rome il omet de prendre le titre de patriarche œcuménique. Ce titre apparaît, au contraire, dans les suscriptions de ses lettres et écrits polémiques, par exemple dans sa *Lettre encyclique* de 867 aux patriarches orientaux, dans la *Lettre à Valperl d'Aquilée* sur la procession du Saint-Esprit, écrite vers 883-884. Cf. V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, fasc. 2, 1936, n. 481 et 529, p. 88 et 111. Mais, au moment de la crise, il a attaqué la primauté romaine par la plume et surtout par les actes. En dehors de ses écrits antiromains signalés à l'article Photius, t. XII, col. 1544-1545, il n'est sans doute pas téméraire de lui attribuer la théorie de la translation de la primauté de l'ancienne Rome à la nouvelle, dont parlait l'empereur Michel III dans ses

lettres au pape Nicolas, et que ce dernier signale à l'attention d'Hincmar de Reims et de ses collègues de France. *Epist.*, CLII, *P. L.*, t. CXXI, col. 1157 BC. C'est surtout par sa convocation d'un concile œcuménique aux fins de juger le pape Nicolas, de le déposer, de recevoir contre lui des appels venus de l'Occident, par son appel à l'empereur Louis II et à sa femme Ingelberge pour faire exécuter sa sentence, par son envoi enfin d'une ambassade pour notifier à Nicolas lui-même sa déposition, qu'il a usurpé de fait la primauté. Sans doute, il n'ose porter tout seul la sentence; il veut s'entourer des autres patriarches pour donner à son acte une portée œcuménique. Mais on voit tout ce qu'implique une pareille conduite.

C'est encore Photius qui, à l'occasion de son schisme, se charge de réveiller les antipathies ethniques et de dire son mépris pour les barbares d'Occident. L'Occident est pour lui le pays des ténèbres, d'où il ne peut sortir rien de bon. Dans son *Encyclique aux patriarches orientaux*, il nous dépeint les missionnaires latins de Bulgarie comme des sangliers sauvages, sortis des ténèbres de l'Occident pour aller dévaster la jeune vigne du Seigneur. *P. G.*, t. CII, col. 724. Il n'est pas plus aimable dans sa *Mystagogie du Saint-Esprit*, 81 : « Considérez, ô aveugles; sourds, écoutez, vous qui êtes assis *au milieu des ténèbres de l'Occident hérétique*, οὓς τὸ σκότος κατέχει τῆς αἱρετικῆς ἐγκαθημένους δύσεως. » *Ibid.*, col. 365. Car avec Photius l'Occident devient le pays de l'hérésie.

L'affaire bulgare vint, en plein schisme photien, envenimer les relations entre Rome et Constantinople et cette affaire est en étroite connexion avec la constitution des patriarcats. Dépouillée de la juridiction patriarcale sur l'Illyricum oriental par l'injuste décret de Léon l'Isaurien, l'Église romaine ne manquait pas une occasion de réclamer aux empereurs byzantins la restitution des provinces ecclésiastiques enlevées. Nicolas I[er], dans sa lettre au basileus, datée du 25 septembre 860, Jaffé, *Regesta*, n. 2682, formulait déjà cette réclamation. Lorsque le roi des Bulgares, Boris, se fut converti au christianisme et que peu de temps après il eut demandé des missionnaires latins, on crut avoir à Rome deux raisons au lieu d'une pour revendiquer la juridiction sur la Bulgarie; mais aucune n'était parfaitement adéquate, car la raison historique basée sur l'ancienne possession de l'Illyricum oriental ne valait que pour une petite partie du nouveau royaume. Cf. art. PHOTIUS, col. 1571. Quant au titre d'évangélisation, Constantinople pouvait aussi le mettre en avant et prétexter la priorité. De là le côté particulièrement délicat et irritant de cette question bulgare.

3° *Exploitation de la « matière du schisme ».* — Nous voyons enfin dans le schisme photien l'exploitation de ce que nous avons appelé la matière du schisme, les nids à querelle, exploitation qui a été facilitée par la diversité des langues et l'ignorance réciproque dans le domaine théologique.

L'offensive qu'avait esquissée le concile *in Trullo*, Photius l'a reprise sur le ton de la guerre déclarée. Sur les cinq griefs qu'il élève contre les missionnaires latins de Bulgarie et par le fait même contre l'Église occidentale en général, trois sont empruntés au concile *in Trullo*, à savoir le célibat des clercs, le jeûne des samedis de carême et l'usage des œufs et du laitage durant la première semaine du carême. Les deux autres : celui qui a trait à la réitération de la confirmation administrée par un simple prêtre et celui qui regarde « l'addition » au symbole et la doctrine qu'il exprime, viennent de Photius lui-même. Quant aux quatre autres accusations signalées par le pape Nicolas I[er] dans sa lettre aux évêques francs : offrande d'un agneau sur l'autel, le jour de Pâques, à la manière des juifs; confection du saint-chrême avec de l'eau de rivière; ordination *per saltum* d'un simple diacre à l'épiscopat; coutume des clercs romains de se raser, on les trouva formulées dans les documents que les légats romains apportèrent de la cour bulgare. Si on ne peut les attribuer directement à Photius, il est sûr qu'elles furent répandues en Bulgarie par les missionnaires qu'il y avait envoyés.

Il va sans dire que le plus grave de tous ces griefs était celui qui regardait l'addition du *Filioque* au symbole et la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils. Sur ce point Photius n'innovait pas complètement. Comme nous l'avons dit plus haut, des controverses s'étaient déjà élevées entre Grecs et Latins sur cette question. Mais celle-ci n'avait pas été éclaircie à fond. C'est sur elle que Photius, sur la fin de sa vie, fit porter tout le poids de sa polémique antilatine, après avoir renoncé à ses autres griefs. Il en arriva à formuler une doctrine qui est une véritable hérésie, opposée aussi bien à l'enseignement des Pères grecs qu'à la doctrine des Pères latins. Chose curieuse, ni les Latins ni les Grecs de cette époque n'y prêtèrent grande attention. On n'en souffla mot au concile œcuménique de 869-870, et au synode de Sainte-Sophie de 879-880 on se contenta de proscrire d'une manière générale tout changement, toute addition au symbole « tant que ne s'élève pas quelque nouvelle hérésie suscitée par le Malin », sans toucher à la doctrine exprimée par le *Filioque*.

Nous découvrons donc, dans le schisme photien, l'influence de tous les éléments de discorde que nous avons signalés dans le premier paragraphe. Ce qu'il y a de plus grave en tout cela, le fait nouveau qui distingue ce schisme des précédents, c'est l'attitude d'offensive directe prise par Photius contre le pape et toute l'Église d'Occident. De cette Église l'on critique et l'on condamne non seulement certains rites et usages mais l'on attaque sa foi elle-même touchant le mystère fondamental de la religion chrétienne, le mystère de la Trinité. Alors que, dans les schismes précédents, c'était Byzance qui avait roulé dans l'hérésie, Photius prétend, cette fois, que l'hérétique c'est l'Occident.

En fait, la manœuvre échoua piteusement. Tentée dans un accès de colère, elle perdit toute sa portée par suite des palinodies de son auteur. Pour les contemporains, qui connaissaient l'attitude première de Photius à l'égard du pape et de l'Église romaine, il était clair que les griefs relevés dans l'encyclique aux Orientaux avaient été dictés non par le souci de défendre l'orthodoxie mais par un orgueil blessé. Photius reconnut plus tard lui-même la fausseté de cette position et revint à sa première manière d'envisager les divergences rituelles et disciplinaires entre les Églises. Au synode de Sainte-Sophie de 879-880, il fit approuver le canon suivant, que ne respecteront malheureusement pas les polémistes de l'avenir : « Chaque siège observe certaines coutumes anciennes, qui lui ont été transmises par la tradition et il ne faut point entrer en contestation ni en litige à ce sujet. L'Église romaine se conforme à ses usages particuliers et cela convient. De son côté, l'Église de Constantinople conserve aussi ses coutumes, qu'elle tient d'une antique tradition. Les sièges orientaux en font autant. » *Actio IV*, Hardouin, *Concil.*, t. VI, col. 312.

Même inconséquence dans ses attitudes successives à l'égard du pape et de sa primauté. Avant d'être déposé par Nicolas I[er], il reconnaît explicitement cette primauté tant par ses actes que par ses écrits, et plus encore par ceux-là que par ceux-ci. Condamné, il la nie et la combat dans plusieurs opuscules. Puis, de nouveau, il s'incline devant Jean VIII, « son Jean », comme il dit dans la *Mystagogie du Saint-Esprit*. Sans doute, au synode de Sainte-Sophie, où le pape aurait voulu qu'il demandât pardon des scandales du passé, il

ménage à son amour-propre un magnifique triomphe : tout y est ordonné en vue de le glorifier, de l'exalter, de le venger de tous ses adversaires, de l'égaler même au pape dans une certaine mesure. Cependant, dans le canon même qui a pour but d'affirmer cette quasi-égalité, les privilèges de l'Église romaine et de son chef sont explicitement maintenus : le pape Jean VIII considérera comme déposés, anathématisés et excommuniés ceux que Photius aura frappés de ces peines et vice versa, *sans que cette disposition porte atteinte en quoi que ce soit, soit pour le présent soit pour l'avenir, aux privilèges attachés au très saint siège de l'Église des Romains et à son chef. Actio V*, Hardouin, *ibid.*, col. 320.

Sur une seule question, celle de « l'addition » au symbole, Photius a gardé une certaine continuité. Il l'a réprouvée non seulement dans l'*Encyclique aux sièges orientaux*, mais aussi au synode de Sainte-Sophie et dans ses ouvrages ultérieurs. Mais au synode de Sainte-Sophie, il ne l'a proscrite que conditionnellement : « tant que ne s'élève pas de nouvelle hérésie », comme nous l'avons noté plus haut. Quant à la doctrine même sur la procession du Saint-Esprit, on peut établir par ses écrits antérieurs à la rupture avec Rome qu'il a d'abord enseigné la doctrine commune des Pères grecs et de l'Église byzantine de la procession du Saint-Esprit du Père par le Fils. Cf. M. Jugie, *De processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Rome, 1936, p. 300-304. Entraîné ensuite par la polémique contre les Latins, pour mieux montrer que l'addition du mot *Filioque* était irrecevable, il a inventé une doctrine nouvelle, une véritable hérésie, celle de la procession du Saint-Esprit du Père seul. Comme nous l'avons déjà dit, il se garda de soulever cette question doctrinale au synode de Sainte-Sophie. Il savait trop bien que cela aurait suffi à compromettre irrémédiablement sa reconnaissance par le pape Jean VIII. Mais, quand il vit que le pape Marin Ier (882-884) ne lui envoyait pas sa synodique pour lui notifier son élection, il rouvrit aussitôt le débat sur ce point par sa *Lettre à Valpert d'Aquilée*, sans faire, du reste, la moindre allusion à ses premières attaques dans l'encyclique aux Orientaux et en prêtant la doctrine de la procession *ab utroque* non à tous les Latins en général, mais seulement à quelques-uns d'entre eux, τινές. Il reprit une troisième fois la question lors de son second exil, vraisemblablement sous le pontificat du pape Formose (891-896), et sur un ton particulièrement acerbe, dans le livre intitulé *La mystagogie du Saint-Esprit*. Dans cet ouvrage, la doctrine de la double procession est présentée comme une hérésie, une folie, une invention du diable, une doctrine sacrilège qui s'attaque à Dieu même, une théorie où l'impiété le dispute à la sottise, etc.; ceux qui la soutiennent sont traités de bavards impies, de coryphées de l'impiété et du mensonge, de serpents qui distillent leur venin goutte à goutte, etc. On remarquera d'ailleurs qu'il excepte formellement de ses invectives les papes de Léon III à Jean VIII et qu'il se réclame au contraire de leur attitude comme d'un témoignage en faveur de sa doctrine.

4° *La liquidation du schisme photien.* — Cette question a déjà été traitée aux art. Jean VIII, t. viii, col. 601-613; Jean IX, *ibid.*, col. 614-616; Photius, t. xii, col. 1582-1601. La solution qui a été donnée pour lors s'est trouvée partiellement confirmée par des travaux récents, parus presque au même moment que ce dernier article; cf. F. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode*, Prague, 1933, p. 313-330, et *Le second schisme de Photius. Une mystification historique*, dans *Byzantion*, t. viii, 1933, p. 425-474; V. Grumel, *Y eut-il un second schisme de Photius?* dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. xii, 1933, p. 422-457, et *La liquidation de la querelle photienne*, dans *Échos d'Orient*, t. xxxiii, 1934, p. 257-288. Ces travaux rédigés sans entente préalable arrivent tous par la même méthode, à savoir la critique et la dissection du document antiphotien joint aux Actes du VIIIe concile, voir Photius, t. xii, col. 1552 sq., à la même conclusion : le pape Jean VIII a approuvé les actes du concile de 879-880, n'est jamais revenu sur cette décision durant le second patriarcat de Photius. Ses successeurs ont imité sa conduite. Donc jusqu'à l'automne 886, il n'y a pas eu de schisme entre Rome et Constantinople. Une question seulement reste pendante, celle de la liquidation du schisme entre photiens et ignaciens.

1. *La reconnaissance par Jean VIII du concile de 879-880.* — S'il faut tenir pour authentique la relation du concile actuellement connue, cf. art. Photius, col. 1589 sq., y compris celle des deux dernières sessions, on se heurte à un certain nombre de difficultés, surtout d'ordre psychologique, qui ont fait impression sur nombre d'historiens catholiques et les ont amenés à supposer que le pape Jean VIII avait finalement rejeté le concile et procédé contre Photius.

Mais notons d'abord qu'en ce qui concerne les deux dernières sessions, relatives au rejet de l'*addition* (c'est-à-dire du *Filioque*), il n'y a pas de difficultés à en admettre l'authenticité; elles ne présentent rien en effet qui eût été de nature à les faire rejeter par Jean VIII. A cette date, l'Église romaine n'avait pas encore introduit le *Filioque* dans le symbole, elle pouvait tomber d'accord avec Constantinople sur la prohibition (renouvelée du concile d'Éphèse) de rien ajouter à la formule de Nicée. Le fait même que le concile déclarait qu'une addition pouvait être permise, « si le Malin venait à susciter par ses artifices une nouvelle hérésie », sauvegardait suffisamment l'avenir. Voir Photius, t. xii, col. 1591.

Toutefois il semble que l'approbation par le pape des cinq premières sessions se heurte à une difficulté bien plus grande. On se demande comment Jean VIII, en acceptant le concile, a pu passer outre aux hyperboliques louanges données à Photius, cf. Hardouin, *Concil.*, t. vi, col. 264-265, 272, 320, 341; comment surtout il a pu fermer les yeux aux falsifications qu'avaient subies les documents en provenance de la Curie romaine. Pour ne pas parler de la différence qui se remarque entre les lettres telles qu'elles sont conservées au registre de Jean VIII et telles qu'elles figurent aux procès-verbaux du concile, il est bien difficile d'admettre que le *Commonitorium* remis aux légats romains (et dont nous n'avons pas le double) ait contenu la cassation pure et simple de tous les actes de la Curie d'Adrien II contre Photius qu'on lit dans le texte conservé aux actes conciliaires; cf. Hardouin, *ibid.*, col. 236 et comparer col. 249 et 237. Art. Photius, col. 1589.

Ainsi se pose la question de l'authenticité des actes du concile photien. Or, cette authenticité a été mise en doute par le P. V. Laurent, dans *Échos d'Orient*, t. xxix, 1930, p. 407-409. L'analyse d'un écrit de Jean Veccos et de l'*Histoire dogmatique* du contemporain de celui-ci, Georges le Métochite, lui aurait révélé que les procès-verbaux du concile photien auraient présenté, à la fin du xiiie siècle, des particularités qui ne se retrouvent plus dans les actes d'aujourd'hui, lesquels représenteraient donc une rédaction falsifiée pour les besoins de la cause antiunioniste vers la fin du xiiie siècle. Mais c'est là, croyons-nous, une conclusion qui est loin de s'imposer; il est très facile d'expliquer en fonction de notre texte actuel les expressions de Veccos et du Métochite.

De son côté le P. V. Grumel a cru découvrir un autre indice d'interpolation des actes dans le *Dialogue entre le basileus et le patriarche*, du patriarche Michel d'Anchialos (1170-1177). Voir *Le « Filioque » au concile photien de 879-880 et le témoignage de Michel d'Anchia-*

tos, dans *Échos d'Orient*, t. XXIX, 1930, p. 257-264. Mais nous n'arrivons pas non plus à découvrir dans le texte signalé la preuve que l'on y cherche. Tout au contraire nous y verrions bien plutôt une preuve de l'authenticité de la VIe et de la VIIe session.

Ainsi les actes grecs, tels que Rader les a donnés, nous paraissent bien authentiques. Mais une autre question se pose : Jean VIII les a-t-il connus dans une version exacte et complète? Nous ne le pensons pas. Comme on l'a dit à l'art. JEAN VIII, t. VIII, col. 607, à l'art. PHOTIUS, col. 1554, il nous reste, tant dans Yves de Chartres que dans la collection canonique du cardinal Deusdedit, des fragments d'une vieille traduction latine du concile photien. Or, la comparaison de ces fragments avec le texte grec montre : 1. qu'il s'agit bien d'une traduction des actes grecs (en ce qui concerne les lettres de Jean VIII, il s'agit bien d'une traduction des lettres authentiques et non, comme il a été hypothétiquement avancé à l'article JEAN VIII, col. 607, d'une seconde rédaction latine de ces lettres exécutée au dernier moment par la Curie); 2. que, tout en reproduisant le texte grec pour l'essentiel, la traduction omet les épithètes, les expressions, les passages par trop choquants pour des oreilles romaines. Ceci est très visible dans la traduction de la lettre de Jean VIII aux empereurs, lue à la IIe session, comme il résulte de la comparaison suivante :

Suscipite virum sine aliqua excusatione. Nemo prætexat eas quæ contra ipsum factæ sunt injustas synodos. Nemo, ut plerisque videtur imperitis ac rudibus, decessorum nostrorum, Nicolai inquam et Hadriani, decreta culpet; neque enim ab ipsis suscepta sunt quæcumque adversus sanctissimum Photium agitata Traduction latine des Actes dans Hardouin, *Concil.*, t. VI, col. 238 A.	Recipite eum sine excusatione. Nullus excuset se pro synodis contra eum peractis. Nullus sanctorum prædecessorum meorum Nicolai et Adriani sententias contra eum causetur de ipso enim subreptum est illis [i. e. sententiis]. Yves de Chartres, dans Mansi, *Concil.*, t. XVII, col. 527-530.

Au lieu d'une abrogation pure et simple des « injustes synodes », dont Nicolas Ier ni Adrien n'ont reçu les décrets, il s'agit chez Yves d'une dérogation aux sentences portées par ceux-ci contre Photius.

De même les extraits des actes fournis par Deusdedit sont conformes pour le fond avec le texte grec; mais çà et là diverses particularités indiquent une traduction libre et même une rédaction indépendante. Ainsi à la IIe session, on trouve une précision historique d'un grand poids pour notre hypothèse. Alors que les actes grecs font dire à Photius : *Exacto in patriarchali sede* TANTO JAM TEMPORE, *neque pallium ordinationis misimus...*, le recueil de Deusdedit porte : *Nos* TERTIUM JAM ANNUM *in sacerdotali throno habentes* (ce qui est tout à fait exact) *neque pallium misimus*, etc.

Les choses se passent comme si, aussitôt après le synode photien et avant le départ des légats, on avait rédigé, à Constantinople, un résumé latin des actes à l'intention de la Curie. On y a mis tout l'essentiel de ce qui avait été fait, dit, lu, en omettant ce qui aurait pu sembler désagréable au pape et à son entourage. C'est par ce moyen que Jean VIII aura d'abord connu le synode. A moins que l'on ne préfère une autre hypothèse, selon laquelle les légats auraient apporté à Rome un résumé des actes grecs, qui aurait été traduit à la Curie même, le texte complet avec toute la mise en scène organisée pour glorifier Photius étant resté inconnu des Romains.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, il ne faut pas perdre de vue que le pape n'a pas donné d'approbation positive et sans restriction à tout ce qui s'est dit et fait au concile de 879-880. La lettre de Jean VIII à Photius montre bien que ce pape s'est aperçu qu'au concile toutes ses volontés n'avaient pas été exécutées et que plusieurs de ses dispositions avaient été altérées. Voir surtout Hardouin, t. VI, col. 87 D. Sans vouloir pousser trop loin ses investigations, il approuve ce qui s'est fait « miséricordieusement » en vue de rétablir Photius sur le siège patriarcal, mais il déclare de nulle valeur « ce que ses légats auraient pu accomplir de contraire à ses prescriptions ». *Ibid.*, col. 87-88; comparer la lettre aux basileis, col. 88-89. Somme toute, Jean VIII n'a donc approuvé qu'une seule chose : le rétablissement de Photius sur le siège patriarcal. Voir PHOTIUS, t. XII, col. 1592.

2. *Les suites de l'affaire photienne.* — Les travaux ci-dessus énumérés ont rendu infiniment probable la solution suivant laquelle la communion n'aurait plus été rompue entre Rome et Constantinople, au moins jusqu'au temps du pape Formose (891-896). Ni sous le pape Marin, ni sous Étienne V, en dépit de froissements assez vifs, il n'y eut rupture officielle. A la fin de 886, Photius disparaît, et sa déposition facilite les rapports entre les deux sièges. Le patriarche Étienne, frère du basileus Léon VI, est reconnu par Rome, encore qu'il ait reçu le diaconat des mains de Photius et qu'il soit regardé comme « photien » par le parti des ignaciens, c'est-à-dire des intransigeants. Ceux-ci, de plus en plus ancrés dans leur schisme, essaient vainement d'obtenir pour leur attitude l'approbation de Rome. Cet état dure au moins jusqu'au pontificat de Formose. Sous ce dernier, s'il faut en croire le P. Grumel, contredit d'ailleurs par F. Dvornik, il y aurait eu une nouvelle rupture entre Rome et l'Église officielle, qualifiée par ses adversaires de photienne. Pour donner aux ignaciens un semblant de satisfaction et les amener à l'union, Formose aurait exigé des clercs ordonnés par Photius lors de son premier patriarcat un acte de repentance. Cette mesure aurait amené une nouvelle séparation entre Rome et l'Église officielle de Constantinople, sans rallier d'ailleurs les ignaciens.

Admise cette hypothèse, admise aussi la survivance de Photius (déposé) jusque vers 897-898, admise enfin la composition par lui de la *Mystagogie du Saint-Esprit* sous le pontificat de Formose, on comprendrait mieux le ton acerbe de cet écrit à l'endroit des Occidentaux. La raison en serait que Formose aurait pris quelque mesure ayant blessé la susceptibilité de l'ex-patriarche. C'était peut-être pour une raison analogue qu'une dizaine d'années plus tôt, à l'époque du pape Marin, Photius avait rouvert l'attaque contre les Occidentaux au sujet du *Filioque* dans la lettre à l'archevêque d'Aquilée.

En tout état de cause, qu'il y ait eu ou non schisme entre Rome et Constantinople sous Formose, il est certain que par les soins de la Curie romaine l'union se rétablit d'une part à Constantinople entre l'Église officielle (photienne) et les ignaciens (au moins les plus modérés), d'autre part, si tant est que cela fût nécessaire, entre l'Église romaine et celle de Constantinople. Seule la question de date est assez difficile à fixer, et il y a débat entre les érudits qui se sont occupés de la question. Voir A. Vogt, *Note sur la chronologie des patriarches*, dans *Échos d'Orient*, t. XXXII, 1933, p. 275-278; H. Grégoire, *Études sur le IXe siècle*, dans *Byzantion*, t. VIII, 1933, p. 540-550; F. Dvornik, ouvrage et article cités, col. 1339; V. Grumel, *art. cit.* et *Chronologie des événements du règne de Léon VI*, dans *Échos d'Orient*, t. XXXV, 1936, p. 6-8, 13-17; cf. *Regestes du patriarcat*, fasc. 2, n. 596, p. 132. A. Vogt et V. Grumel, se fondant sur le *Klétorologion* de Philothée (inséré dans le *De cæremoniis*, *P. G.*, t. CXII, col. 1353-1356), placent l'union sous Jean IX (avril 898-mai 900) et le patriarche Antoine Cauléas (qu'ils font siéger d'août 893 à février 901), et plus précisément au milieu de 899,

avant septembre, date où fut composé le *Klétorologion.* H. Grégoire qui fait mourir Cauléas le 12 février 898, est obligé d'avancer la réconciliation à 897, sous le pape Étienne VI (novembre 896-juillet 897). Nous nous rangerions plus volontiers à l'opinion de V. Grumel, qui fait état de la fameuse lettre de Jean IX à Stylien de Néocésarée. Par ailleurs Auxilius, parlant des ordinations de Formose reconnues au concile de Ravenne tenu par Jean IX, déclare que l'Église de Constantinople a accepté l'ordination de Formose favorisant ainsi la paix de l'Église. Il semble que les deux sièges se soient fait, en l'occurrence, des concessions réciproques. Les Grecs auraient reconnu Formose à titre posthume à condition que Jean IX retirerait les injonctions de ce pape relativement aux clercs ordonnés par Photius sous son premier patriarcat. Cf. Grumel, *Regestes*, n. 596, p. 132.

Depuis longtemps, du côté catholique, on a considéré Photius comme le père du schisme byzantin. Ce titre, il le mérite surtout par ses écrits polémiques sur la procession du Saint-Esprit, car ses attaques contre les usages liturgiques et disciplinaires de l'Église latine ont été passagères et clairement désavouées au synode de Sainte-Sophie. Il a désavoué aussi par sa conduite, et même par ses paroles, ses opuscules contre la primauté romaine. Au synode de Sainte-Sophie, on le voit appeler Jean VIII son « père spirituel » et proclamer ses privilèges comme successeur de Pierre. Mais sur la procession du Saint-Esprit il a enseigné jusqu'à la fin une doctrine hérétique, destinée à devenir la base dogmatique du schisme définitif. C'est, en effet, dans son dernier ouvrage, intitulé *Mystagogie du Saint-Esprit*, qu'après la consommation du schisme les polémistes antilatins iront puiser leurs principaux arguments pour mettre entre les deux Églises une barrière d'ordre doctrinal. Ce titre, il le mérite aussi par l'exemple de cet esprit d'offensive contre la foi et les usages de l'Église d'Occident qui a caractérisé sa révolte. Il a eu beau renoncer ensuite à sa première manière, ce sera celle-ci qu'adopteront les futurs adversaires de l'union, et nous verrons Michel Cérulaire emprunter à l'*Encyclique aux patriarches orientaux* le début de son *Édit synodal* contre le cardinal Humbert et ses compagnons. Au demeurant, le procès de Photius demande à être revisé avec équité, car on a surtout dépeint jusqu'ici le personnage d'après les écrits passionnés de ses adversaires, dont plusieurs furent aussi schismatiques à leur manière, en refusant d'obéir à Jean VIII.

II. LES RELATIONS ENTRE LES DEUX ÉGLISES, DE LA FIN DU SCHISME PHOTIEN A L'AVÈNEMENT DE MICHEL CÉRULAIRE (900-1043). — 1° *L'Église byzantine chez elle.* — Ébranlée un instant par le schisme photien, l'union avait été assez facilement rétablie entre Rome et Constantinople. Des griefs soulevés par Photius contre la foi et les usages de l'Église latine tout vestige parut bientôt effacé. Mis à part un opuscule de Nicétas de Byzance, dit le Philosophe, et une homélie de Léon le Sage, qui sont comme un dernier écho de la polémique photienne sur la procession du Saint-Esprit venant de deux disciples immédiats du maître, on ne trouve, sur cette question, aucune trace de dispute jusqu'à Michel Cérulaire. Certains historiens ont prétendu que les patriarches Sisinnius II (996-998) et Sergius II (1001-1019) auraient publié de nouveau, chacun pour sa part et en son propre nom, la fameuse encyclique de Photius aux sièges orientaux en y opérant quelques suppressions. Le P. Grumel a récemment démontré que pareille affirmation était dénuée de tout fondement. *Échos d'Orient*, t. XXXIV, 1935, p. 129-138; *Regestes*, fasc. 2, n. 814 et 820, p. 238-239. Il y a eu, pourtant, durant cette période, de nouvelles ruptures, mais, chose étonnante, on laissa dormir, dans ces occasions, les anciens griefs de Photius contre l'Occident, même celui qui regarde le *Filioque*. Écrivant au tsar de Bulgarie, Pierre (927-969), vers le milieu du Xe siècle, le patriarche Théophylacte (933-956) témoigne de l'unité de foi qui existait alors entre Rome et les patriarcats d'Orient : « Anathème, dit-il, à qui ne partage pas la foi de la sainte Église catholique de Dieu, qui est à Rome, à Constantinople, à Alexandrie, à Antioche et dans la Ville sainte et jusqu'aux extrémités du monde. » Cf. V. Grumel, *Regestes*, fasc. 2, n. 789, p. 223-224.

A y regarder de près cependant, on s'aperçoit que l'esprit de schisme a fait, durant ces cent cinquante ans, des progrès décisifs. Plus qu'au siècle précédent, l'Église byzantine vit de sa vie propre et autonome, sans aucun lien apparent de subordination vis-à-vis de l'Église romaine. Sauf en deux ou trois circonstances plutôt malheureuses, les papes n'interviennent pas dans les affaires intérieures de cette Église. Et comment interviendraient-ils, alors qu'ils ne font que passer sur le Siège apostolique, faits et défaits ou massacrés par les factions? Plusieurs, sans nul doute, n'ont même pas eu le temps d'annoncer leur élection aux patriarches d'Orient selon la coutume reçue. Alors que de 901 à 1059 on ne compte que quinze patriarches de Constantinople, durant la même période, une quarantaine de papes se succèdent sur le siège de saint Pierre. Et si l'on regarde non plus le nombre mais la qualité des titulaires, on doit reconnaître que la balance penche aussi du côté de Byzance, où l'on ne rencontre qu'un seul patriarche vraiment scandaleux, le fameux Théophylacte, fils du basileus Romain Lécapène, intronisé à l'âge de seize ans. Cf. article CONSTANTINOPLE *(Église de)*, t. III, col. 1358. Ici et là, c'est sans doute le césaropapisme qui domine; mais, sous ce rapport encore, le sort de Constantinople est plus enviable que celui de Rome. Le patriarche de Constantinople, qui se qualifie toujours d'œcuménique, gouverne, sous la haute surveillance du basileus, toutes les Églises de l'empire et fait sentir son influence souveraine sur les autres patriarcats orientaux, qui ne sont plus que l'ombre d'eux-mêmes et spécialement sur celui d'Antioche, à partir du jour où cette ville est reconquise sur les Arabes en 969. Tout comme le pape de Rome, et sans doute plus souvent que lui durant cette période, il se prononce sur les questions intéressant la foi, la liturgie et la discipline. Voir pour cette période les nombreux décrets patriarcaux sur le droit matrimonial, Grumel, *Regestes*, fasc. 2, n. 804, 805, 807, 812, 822, 824, 834, 844-849. Il fait même parfois plier le basileus à ses volontés.

Au IXe siècle, la papauté conservait encore en Orient des défenseurs zélés, prompts à en appeler à son autorité souveraine pour réprimer les abus : nous voulons parler des moines, dont l'influence a toujours été grande dans l'Église byzantine. Aux Xe et XIe siècles, leur voix se tait devant la décadence lamentable du Siège apostolique, en attendant qu'elle se fasse hostile. A cette hostilité la question des rites dans l'Italie méridionale, reconquise par Basile Ier sur les Sarrasins et les Lombards et peuplée de moines grecs, commence déjà à fournir un aliment.

Ajoutons que les tendances schismatiques se fortifient aussi par suite des luttes politiques, qui ne chôment guère entre Occidentaux et Byzantins, tandis que les antipathies de race s'avivent à mesure que les rapports deviennent plus fréquents. De ces antipathies nous trouvons l'expression aiguë dans la *Legatio ad Nicephorum Phocam* (968) de Luitprand, évêque de Crémone. Envoyé à la cour byzantine par Otton Ier, empereur d'Allemagne, pour négocier une alliance et un mariage, Luitprand raconte, avec force exagération, la manière dont on le reçut à Constantinople et ses entretiens avec le basileus. On y entend Nicéphore

Phocas se considérer encore comme le souverain légitime de l'Italie, traiter d'usurpateurs les Lombards et autres Barbares qui ont osé s'emparer de ce pays, et refuser le titre de basileus à l'empereur Otton, qui n'est pour lui qu'un vulgaire ῥήξ. Quant à l'évêque de Crémone, il parle sans ménagement de ces Romains, Ῥωμαῖοι (il s'agit des Byzantins), qui ont laissé Rome tomber sous la domination des courtisanes : *Legatio ad Nicephorum Phocam*, *P. L.*, t. cxxxvi, col. 909-938. Un peu plus tard, le chroniqueur Raoul Glaber se montre plus juste pour les Grecs et ne fait pas difficulté de reconnaître que, de son temps, les règles de la discipline ecclésiastique sont mieux observées en Orient qu'en Occident. *Historiæ*, éd. Prou, l. I, c. 1.

Sur la fin du xe siècle, en 987, un grave événement se produit qui intéresse la chrétienté tout entière. Le kniaz Vladimir se convertit au christianisme avec ses Russes. Rome et Constantinople se disputent quelque temps l'influence sur les nouveaux convertis. Les Latins paraissent d'abord l'emporter. Contrairement à la légende inventée par des Grecs, au xiie siècle, et communément acceptée comme historique encore de nos jours par trop de savants, ignorants des découvertes des historiens russes du xixe siècle, Vladimir ne fut pas baptisé à Kherson par des Grecs en 988-989, mais bien à Kiev, en 987, par des Varègues chrétiens qui suivaient vraisemblablement le rite latin. C'est de Rome, et non de Byzance, que la nouvelle Église russe reçut sa première organisation hiérarchique. Le rite byzantin ne fut officiellement adopté que sous Jaroslav (1016-1054). L'influence romaine se maintint durant tout le règne de ce prince. Mais après lui, à une date non encore précisée, la métropole de Kiev fut rattachée au patriarcat œcuménique, qui imposa à l'Église russe des métropolites d'origine grecque jusqu'à l'invasion des Mongols (1240). C'est par l'action de ces Grecs que le schisme s'implanta en Russie dès la fin du xie siècle. Cf. notre article *Les origines romaines de l'Église russe*, dans les *Échos d'Orient*, t. xxxvi (1937), p. 257-270; N. de Baumgarten, *Saint Vladimir et la conversion de la Russie*, Rome, 1932, dans *Orientalia christiana*, t. xxvii, fasc. 1, p. 1-136; ici l'art. Russie, col. 209 sq.

C'est aussi pendant la période que nous étudions que se fixe définitivement l'orientation religieuse des Slaves de la péninsule balkanique. La question bulgare n'avait pas peu contribué, nous l'avons vu, à aigrir les relations entre Rome et Constantinople. Au concile de Sainte-Sophie de 879-880, les Byzantins avaient donné satisfaction au pape Jean VIII en renonçant à la juridiction sur la Bulgarie. Mais il fallait amener le roi Boris à ratifier cet arrangement et à se remettre sous la juridiction romaine. Jean VIII s'y essaya vainement. Boris garda son clergé byzantin jusqu'au jour où, chassés de Moravie, les disciples de saint Méthode lui demandèrent l'hospitalité (886). Le prince les reçut à bras ouverts; et comme la grande majorité de son royaume était de race slave, il profita de cette occasion pour introduire dans l'Église bulgare la langue et la liturgie slavonnes constituées par les saints Cyrille et Méthode. L'un des principaux disciples de saint Méthode, Gorazd et, après lui, Clément, reçurent le titre d'archevêque de Bulgarie.

Ce titre ne satisfaisait pas les souverains bulgares. Ils voulaient s'égaler au basileus byzantin et avoir un patriarche pour leur donner la consécration impériale. La cour byzantine repoussa longtemps leurs prétentions, qui ne furent reconnues qu'en 945, après que le Saint-Siège, antérieurement à l'année 926, les avaient déjà satisfaites en reconnaissant au successeur de Boris, le tsar Siméon (893-927), le titre de tsar ou empereur, et à l'archevêque bulgare celui de patriarche. Cf. Theiner, *Monumenta historiæ Slavorum meridionalium*, t. 1, p. 15, 20. Ce fut aussi une légation romaine qui apporta la couronne impériale à Pierre, successeur de Boris (927-969). A partir de cet événement jusqu'à la destruction de l'empire bulgare par Basile II le Bulgaroctone (1018), on ne trouve pas trace d'interventions du Saint-Siège en Bulgarie. L'union religieuse existait évidemment et les tsars bulgares, qui durant toute cette période furent en guerre perpétuelle avec les Byzantins, loin d'avoir quelque motif de se séparer de Rome ou de se plier aux vicissitudes de la politique byzantine à l'égard du Saint-Siège, avaient plutôt intérêt à entretenir avec celui-ci des relations amicales. Aussi peut-on affirmer que l'Église bulgare ne participa ni au schisme de la tétragamie, ni à celui qui fut occasionné par l'antipape Franco (Boniface VII). Si la papauté n'avait pas été alors ce que l'on sait, elle aurait pu profiter de la rivalité entre les deux empires pour essayer de rétablir sa juridiction patriarcale sur la Bulgarie et d'entraîner celle-ci dans l'orbite de son influence. Peut-être même aurait-elle réussi à empêcher l'anéantissement de l'empire bulgare, qui consacra la défaite du catholicisme dans les Balkans.

2° *Rapports de l'Église byzantine avec Rome.* — Pour ce qui regarde les relations de l'Église byzantine avec Rome pendant cette période, l'essentiel a été dit à l'article Constantinople *(Église de)*, t. iii, col. 1357-1360. Nous devons cependant ajouter quelques compléments relativement à ses événements mis en lumière par des études récentes.

Tout d'abord, le schisme occasionné par l'affaire de la tétragamie, c'est-à-dire par les quatrièmes noces de Léon VI le Sage fut comme une répétition du schisme photien. Comme ce dernier, ce schisme fut double. Il sépara pendant quelques années, de 912 à 923, le siège de Rome de celui de Constantinople, et donna naissance à un schisme intestin entre les partisans de Nicolas le Mystique (déposé en 907, rétabli en 912) ou nicolaïtes, et ceux du patriarche Euthyme (907-912) ou euthymiens. Ce schisme intérieur dura près d'un siècle et ne fut complètement éteint que sous le patriarcat de Sisinnius (996-998). Cette question a été amplement traitée aux articles Léon VI le Sage, t. ix, col. 365-379. Nous n'avons qu'un mot à ajouter sur les conditions auxquelles se refit, le 6 juin 923, l'union des deux Églises. On ne possède sur ce point aucun renseignement précis. S'il fallait en croire une lettre de Nicolas au tsar des Bulgares, Syméon, écrite peu après l'événement, « les légats auraient anathématisé le scandale des quatrièmes noces ». Mais on sait ce que cela veut dire d'après une lettre du même patriarche au pape Jean X, à l'automne de 920. On en revenait aux termes employés par les légats du pape en 907 : tout en reconnaissant que la tétragamie était contraire à la discipline de l'Église byzantine, on avait eu de bonnes raisons d'accorder une dispense sur ce point à l'empereur Léon. C'est dans ce sens seulement que les légats romains durent « anathématiser le scandale des quatrièmes noces ». Il y eut vraisemblablement une clause par laquelle était repoussée la prétention de Nicolas le Mystique de faire adopter comme loi de l'Église universelle la prohibition des quatrièmes noces, comme si celles-ci eussent constitué par elles-mêmes une atteinte à la morale chrétienne, un péché proprement dit, une fornication véritable, selon les expressions employées par Nicolas dans sa première lettre au pape Anastase III. Du reste, il n'était plus question de cela dans le « tome de l'union », où l'on passait condamnation sur ce qui s'était fait et où la tétragamie était désormais interdite dans l'Église byzantine sous des peines sévères. On légiférait aussi, en entrant dans beaucoup de détails, sur les troisièmes noces. Cf. sur toute cette affaire Grumel, *Regestes*, n. 630-712, *passim*, p. 148-194.

On est quelque peu étonné de l'insistance de Nicolas le Mystique à faire cesser le schisme qu'il avait lui-même provoqué. C'était peut-être remords de sa part. Mais on peut soupçonner aussi d'autres motifs : on avait besoin de l'intervention du pape pour ramener les euthymiens opiniâtres qui refusaient de se rallier au second patriarcat anticanonique de Nicolas et aux vues intransigeantes de celui-ci sur les quatrièmes noces. De plus, on savait le Saint-Siège en bonnes relations avec le tsar des Bulgares Syméon, qui menaçait alors de s'emparer de Constantinople, après avoir infligé aux Byzantins la défaite d'Anchialos, le 20 août 917. Nous voyons Nicolas adresser lettres sur lettres à Syméon pour l'engager à faire la paix avec le basileus. Aussitôt après le rétablissement de l'union avec Rome, le patriarche écrit de nouveau au prince. Il déclare le faire non seulement en son nom propre, mais aussi sur l'invitation du pape, qui a envoyé une ambassade au tsar en vue de mettre fin au conflit entre Bulgares et Byzantins. Les ambassadeurs sont, pour le moment, retenus à Constantinople. Le prince est averti « de ne point mépriser le pape, car mépriser le pape, c'est faire injure au Prince des apôtres ». Grumel, *op. cit.*, n. 712. Ce dessous politique éclaire d'un jour singulier la dernière lettre si humble de Nicolas au pape et son zèle à faire cesser le schisme. Et l'on comprend aussi l'ambassade impériale avec présents envoyée à Sa Sainteté!

De 923 à 974, l'union entre les deux Églises paraît s'être maintenue sans accroc. A Rome, c'est l'asservissement complet de la papauté, d'abord à la maison de Théophylacte, puis, à partir de 962, aux Ottons d'Allemagne. L'activité du Saint-Siège en Orient ne se manifeste, durant ce temps, que par une démarche peu susceptible d'augmenter son prestige et de lui concilier l'estime des Byzantins : l'envoi par le pape Jean XI de quatre légats, dont deux évêques, en février 933, pour assister à l'intronisation du fameux patriarche Théophylacte et négocier une alliance matrimoniale entre la famille de Romain Lécapène et celle de Marozie, deux familles d'usurpateurs. C'est en 974 que les relations se gâtent de nouveau et aboutissent à une rupture avec le pape légitime. La cour byzantine, en effet, commence à se mêler des affaires intérieures de l'Église romaine. Malgré le mariage de Théophano avec Otton II, qui vient de succéder à son père, elle soutient le parti des factions romaines contre la tutelle allemande. Après avoir fait étrangler Benoît VI (972-974), Crescentius donne la tiare à Boniface Franco, qui prend le nom de Boniface VII. Déposé sur l'intervention de l'empereur allemand, l'antipape s'enfuit à Constantinople en emportant, dit-on, les trésors du Vatican (974). C'est pour lui que les souverains de Byzance prennent parti, après avoir déposé le patriarche Basile Ier Scamandrenos (970-974) qui a refusé de comparaître devant le tribunal impérial et en a appelé au jugement d'un concile universel, c'est-à-dire implicitement au jugement du pape de Rome. Cf. Schlumberger, *L'épopée byzantine*, t. I, p. 263-275. La rupture se prolongea dix ans jusqu'au jour où Franco réussit, avec l'appui de Crescentius, à remonter sur le trône pontifical. Mais son second pontificat ne dura guère plus que le premier. Après avoir exaspéré les Romains par sa rapacité, il fut, semble-t-il, assassiné en 985.

Les Byzantins reconnurent-ils les deux successeurs de Benoît VII, Jean XV (985-996) et Grégoire V (996-999)? La chose ne paraît pas faire de doute pour Jean XV, une créature du fils de Crescentius, sous le pontificat duquel l'impératrice Théophano, veuve d'Otton II et sœur des empereurs byzantins Basile II et Constantin IX, se réfugia à Rome, prenant le titre d'impératrice des Romains. Grégoire V, au contraire, candidat de l'empereur allemand, fut repoussé et l'on soutint la créature de Crescentius, Jean Philagathos, archevêque de Plaisance, un Grec de Calabre, qui prit le nom de Jean XVI. Ce nouvel antipape ne fut pas plus heureux que Franco. Il était à peine intronisé (avril 997) qu'Otton III faisait route vers l'Italie. Se voyant perdu, il fit sa soumission à Grégoire V et finit ses jours dans un monastère. Voir l'article JEAN XVI, t. VIII, col. 629.

Les relations durent reprendre entre Rome et Constantinople, sinon sous le pape Sylvestre II (999-1003), l'élu d'Otton III, du moins sous ses successeurs Jean XVII (1003), Jean XVIII (1003-1009) et Sergius IV (1009-1012), créatures de la faction romaine des Crescentii. Ce qui est sûr, c'est qu'en l'an 1009, sous le pontificat de Jean XVIII, Pierre, patriarche d'Antioche au temps de Michel Cérulaire, voyait le nom du pape inscrit aux diptyques de Sainte-Sophie. *Lettre à Michel Cérulaire*, *P. G.*, t. CXX, col. 800. L'union continua-t-elle sous le successeur de Sergius IV, Benoît VIII (1012-1024)? Il y a des raisons d'en douter, non seulement à cause des circonstances de l'élection de ce pape, que confirma l'arbitrage de l'empereur allemand Henri II, mais aussi à cause du couronnement solennel de cet empereur par le nouveau pape, le 14 février 1014. Cette répétition de l'acte solennel qu'avait autrefois accompli le pape Léon III pour Charlemagne, la présentation, qui fut faite au souverain, du globe d'or surmonté d'une croix, symbole de la domination universelle, ne durent certainement pas être du goût de Basile II, alors au faîte de sa puissance. S'il eut connaissance de ces détails, il dut en éprouver un vif mécontentement et se sentir fort mal disposé à l'égard du nouveau pape. Le globe d'or, c'était à lui qu'il était dû, et non au souverain barbare. Faut-il conclure de là que Benoît VIII ne fut pas admis à figurer sur les diptyques de Sainte-Sophie? La chose ne serait pas impossible, et ce serait à cette occasion que le schisme survenu du temps du patriarche Sergius II, dont parlent Nicétas de Nicée et plusieurs autres écrivains byzantins, se serait produit. On aurait rompu avec le pape pour le punir de l'attentat qu'il avait commis contre les droits du basileus en offrant le globe d'or à Henri II et en le couronnant empereur. Une leçon de Nicétas de Nicée, considérée par certains critiques comme la leçon authentique, paraît favoriser cette hypothèse. D'après cette leçon, le schisme en question aurait été occasionné par « l'usurpation des privilèges et des droits romains (entendez : *byzantins*) : εἰ δὲ διὰ τὴν τῶν προνομίων καὶ τῶν ῥωμαϊκῶν δικαίων ὑφαρπαγήν, πολυπραγμονείτω ὁ βουλόμενος. » Cf. *P. G.*, t. CXX, col. 713 sq. Il ne faut pas oublier qu'à l'instigation de Benoît VIII l'empereur Henri II soutint la révolte de l'Apulie contre les Byzantins en 1018, et tenta de s'emparer de la Calabre byzantine en 1022.

Si l'on ne reconnut pas Benoît VIII, il est sûr qu'on fit une démarche pour entrer en relation avec son successeur le pape Jean XIX (1024-1033), Eustathe, successeur de Sergius II sur le siège de Constantinople, étant encore de ce monde († novembre-décembre 1025). L'avènement de Jean XIX parut aux Byzantins une occasion favorable pour régler une question pendante depuis plusieurs siècles. Pour la première fois depuis longtemps, on avait affaire à un pape-roi, soustrait à la tutelle séculière, un laïc d'hier porté d'une façon irrégulière sur le trône de saint Pierre et réunissant en ses mains à la fois le pouvoir religieux et le pouvoir civil. Jean XIX, en effet, n'était autre que le « sénateur » Romain, frère du pape précédent, qui s'était déchargé sur lui du gouvernement temporel. Jean XIX avait reçu en quelques jours les divers ordres sacrés. Voir son article. On pensa, à Constantinople à faire reconnaître par lui le titre de patriarche œcuménique. Ce serait la consécration officielle de

cette dyarchie ecclésiastique à laquelle on avait aspiré sur les rives du Bosphore depuis l'époque lointaine du partage de l'empire romain en deux moitiés. Pour appuyer la requête, les ambassadeurs byzantins arrivaient chargés de présents non seulement pour le pape, mais aussi pour les membres les plus influents de l'aristocratie romaine. La combinaison faillit réussir; elle paraît même avoir été acceptée en principe pendant quelque temps, jusqu'au jour où l'affaire vint à s'ébruiter dans le monde occidental et y provoquer de vives protestations, de l'opportunité desquelles il est permis, après coup, de douter. Du moment, en effet, qu'on ne contestait pas au pontife romain sa primauté universelle, qu'on la reconnaissait explicitement et qu'on ne demandait pour le siège de Constantinople qu'une juridiction supérieure circonscrite aux limites de l'empire byzantin et subordonnée à celle de Rome, on peut se poser la question s'il n'eût pas été à la fois plus sage et plus habile de consacrer par le droit le fait existant et d'essayer, par ce geste, de resserrer un peu l'union si lâche qui existait encore entre les deux Églises. Peut-être aurait-on prévenu ainsi la dangereuse offensive que Michel Cérulaire allait prendre bientôt contre la liturgie, la discipline et même la foi de l'Église d'Occident pour rendre le schisme inévitable et définitif. Voir sur cette affaire Raoul Glaber, *Historiæ*, IV, 1, *P. L.*, t. CXLII, col. 670-672, qui n'est pas un historien très sûr, mais dont il paraît difficile de récuser ici le témoignage. La remontrance la plus remarquable que reçut le pape, à cette occasion, fut celle de Guillaume de Volpiano, abbé de Saint-Bénigne de Dijon. Cette résistance des Occidentaux aux prétentions des Grecs révèle évidemment un état d'esprit peu sympathique à leur endroit. L'abbé Guillaume exagérait la portée dogmatique de la requête byzantine. D'après Raoul Glaber il s'agissait simplement de ceci : les Grecs voulaient que l'Église de Constantinople reçût le titre d'universelle dans les limites de son patriarcat et fût regardée comme telle, de la même manière que l'Église romaine est dite universelle par rapport au monde entier : *quatenus cum consensu romani pontificis liceret Ecclesiam constantinopolitanam in suo orbe, sicut romana in universo, universalem dici et haberi*.

Bien que nous soyons mal renseignés sur les détails de cette affaire dont les chroniqueurs byzantins ne disent mot, nous en savons pourtant l'issue : tout en y mettant sans doute les formes voulues, Jean XIX n'accorda pas aux Byzantins ce qu'ils réclamaient. Le désappointement de Basile II et d'Eustathe dut être amer. En vinrent-ils aussitôt, par mesure de représailles, à rompre toute relation officielle avec le Saint-Siège, à supposer que ce ne fût déjà fait depuis le pontificat de Benoît VIII? On l'a supposé avec beaucoup de vraisemblance. Il est permis pourtant d'en douter. Il semble que la rupture ait été retardée de trois ou quatre ans, alors que Basile et Eustathe n'étaient plus de ce monde. Un chroniqueur latin, auquel les historiens ne paraissent pas avoir prêté jusqu'ici grande attention, note « qu'en l'an du Seigneur 1028, au temps de l'empereur Conrad II, dit le Salique, l'Église orientale s'affranchit de l'obédience du Siège apostolique ». *Chronica S. Petri Erfordiensis moderna*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XXX, p. 407; cf. *Chronica minor, auctore minorita Erfordiensi, ibid.*, t. XXIV, p. 189. Cette date paraît fort plausible. C'est en 1027, en effet, que l'empereur Conrad II, de la maison de Franconie, descendu en Italie l'année précédente, demanda au pape Jean XIX de lui décerner la couronne impériale et de renouveler pour lui ce que Benoît VIII avait fait pour Henri II. La cérémonie du sacre eut lieu à Rome, le jour de Pâques. C'était de nouveau l'alliance étroite de la papauté et de l'empereur germanique. Jean XIX faisait désormais figure d'ennemi à la cour de Byzance. Cette impression dut s'accentuer, s'il est vrai que le nouvel empereur manifesta son hostilité envers l'empire d'Orient en allant réclamer l'hommage des princes de Bénévent, de Salerne et de Capoue, que Basile II avait comptés parmi ses vassaux. Ou bien, si ce voyage n'eut pas lieu, la rupture se produisit-elle à la mort de Constantin VIII (12 novembre 1028), lorsque le nouvel empereur Romain III Argyros (1028-1034) interrompit les négociations nouées avec Conrad II, en vue d'une alliance matrimoniale entre le fils de l'empereur allemand et une Porphyrogénète? Ce qui est sûr, c'est que la communion religieuse entre Rome et Constantinople, était suspendue depuis de longues années, lorsqu'il fut question de la rétablir en 1053, comme cela ressort clairement de plusieurs passages du dossier relatif au schisme de Michel Cérulaire, en particulier des lettres échangées entre le pape Léon IX et la cour byzantine, et aussi entre Pierre d'Antioche et le pape. Cf. article MICHEL CÉRULAIRE, t. X, col. 1680-1681. Voir aussi les *Synodiques* de Pierre d'Antioche publiées par A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, t. II, Paderborn, 1930, p. 432-457. Il suit de là qu'à son avènement (25 mars 1043), le patriarche Michel Cérulaire n'eut pas à rayer le nom du pape régnant des diptyques de Sainte-Sophie, geste que lui prêtent encore certains historiens. Son rôle dans l'histoire du schisme définitif fut tout autre. Il faut, du reste, reconnaître, à sa décharge, que pour peu qu'il eût tardé à envoyer à Rome ses lettres synodiques, il eût pu être embarrassé sur le choix du destinataire. En 1044, en effet, il y avait à Rome deux papes, et en 1045, il y en avait trois, que déposa d'un seul coup Henri III, empereur d'Allemagne, pour les remplacer par Clément II (1046-1047).

III. MICHEL CÉRULAIRE. LE SCHISME DÉFINITIF. — Après l'article MICHEL CÉRULAIRE, nous n'avons pas à reprendre ici l'exposé des événements qui, durant les années 1053-1054, mirent aux prises le pape saint Léon IX et ses légats avec le patriarche Michel Cérulaire. Mais nous avons à marquer nettement le rôle de celui-ci dans ces démêlés qui transformèrent une simple rupture de relations en un état de guerre déclarée et aboutirent en fait, quoi qu'en aient pu penser les contemporains, à consommer la séparation déjà virtuellement opérée entre l'Église romaine et l'Église byzantine. Nous avons à apprécier la portée des condamnations réciproques qui furent lancées alors, à mettre en relief les maladresses commises par les légats romains durant leur séjour à Constantinople en 1054, et à montrer le véritable état d'esprit des Byzantins du XIe siècle, même des mieux intentionnés, vis-à-vis du Saint-Siège. On pourra ainsi constater toute la distance parcourue dans le chemin de la désunion depuis le siècle de Photius.

Michel Cérulaire n'a pas provoqué la rupture entre Rome et l'Église byzantine — cette rupture existait déjà quand il est devenu patriarche — mais il a tout fait pour empêcher le rétablissement des relations normales entre les deux Églises. De ses deux lettres à Pierre d'Antioche, il ressort qu'il s'accommodait fort bien de l'état de séparation qui durait depuis quelque temps et que, dans son ignorance de l'histoire ecclésiastique, il croyait fort ancienne et se perdant presque dans la nuit des temps, puisqu'il la faisait remonter au temps du pape Vigile, contemporain, d'après lui, du sixième concile œcuménique (!). *Epist.*, II, *Ad Petrum Antiochenum*, 9, *P. G.*, t. CXX, col. 788-789. C'est chez lui une conviction bien arrêtée que le pape et les Latins sont depuis longtemps séparés de la véritable Église. Il déclare à Pierre d'Antioche que, s'il a écrit au pape une lettre pleine de condescendance, ce fut pour le ramener dans le droit chemin, « le gagner »,

comme il dit, et pour le rendre favorable à la cause des Byzantins dans la lutte contre les Francs. *Loc. cit.*, 3, col. 784 B. Mais qu'on ne lui parle pas de sujétion au successeur de Pierre. L'esprit d'indépendance qui l'anime lui en rend insupportable la simple pensée. Ce n'est pas qu'il veuille entrer directement en conflit avec lui, ni contester sa primauté par des polémiques, mais il veut traiter avec lui d'égal à égal. Il consentira à inscrire son nom sur les diptyques de Sainte-Sophie, si le pape veut bien lui-même le payer de retour : « Si par toi mon nom est proclamé dans la seule Église romaine, par mon intermédiaire ton nom sera connu dans toutes les Églises de l'univers. » Cf. *Leonis IX epist. ad Michaelem*, *P. L.*, t. CXLIII, col. 776. Il est déjà plus exigeant que le patriarche Eustathe en 1024, en ce sens qu'il ne parle plus, comme celui-ci, de reconnaître la primauté universelle du pontife romain; il se pose d'emblée comme son égal. Avec de pareilles dispositions, il n'est pas étonnant qu'il ait mis tout en œuvre pour empêcher la réconciliation religieuse, à l'occasion de l'alliance politique qui se négociait, par l'intermédiaire d'Argyros, entre saint Léon IX et le basileus contre les Normands de l'Italie méridionale. Aussi, dès qu'il a eu vent de ces négociations, il a dressé son plan de combat pour faire échouer le projet au moins sur le terrain religieux. De là son attaque brusquée contre les rites et les usages de l'Église romaine, accompagnée de la fermeture des églises latines de Constantinople, sans qu'aucun litige, aucune controverse ait précédé. Il ne s'est pas, du reste, compromis lui-même directement, mais il a fait marcher le chef de l'Église bulgare, Léon, archevêque d'Ochrida, pour se ménager une possibilité de recul, au cas où le basileus se montrerait trop exigeant. Léon lui-même n'écrit pas directement au pape, mais adresse son manifeste à un prélat latin d'Apulie, Jean, archevêque de Trani, qui est chargé de le transmettre à tout l'Occident et au pape lui-même.

Ce manifeste est une attaque directe contre les rites et les usages de l'Église latine et constitue une violation flagrante du canon que Photius avait fait approuver au synode de Sainte-Sophie sur les usages particuliers des diverses Églises. Aucun grief proprement dogmatique. On a même oublié le *Filioque* de Photius. Cérulaire avoue à Pierre d'Antioche qu'il ignorait d'abord cette question. *Epist.*, II, *Ad Petrum Antiochenum*, 9, 15, *P. G.*, t. CXX, col. 788-789, 793 C. Mais on en veut au jeûne du samedi, à l'usage de manger des viandes non saignées, à la suppression de l'*alleluia* pendant le carême, et surtout à l'emploi du pain azyme dans la célébration du sacrifice eucharistique. La question des azymes est la trouvaille propre de Cérulaire.

Une fois mise sur le terrain des rites et des usages, la polémique antilatine ne pouvait que se développer. Ce développement fut rapide. Aux quatre « énormités » dénoncées par Léon d'Achrida dans son manifeste, Nicétas Stéthatos ajouta, quelques semaines après, deux nouveaux griefs : le célibat ecclésiastique et l'omission pendant le carême du rite des présanctifiés, observé par l'Église byzantine. Puis, le cardinal Humbert, durant son séjour à Constantinople, ayant eu la malencontreuse idée d'attaquer les Grecs sur la procession du Saint-Esprit et même de leur reprocher d'avoir supprimé *(sic)* dans le symbole de Nicée-Constantinople le mot *Filioque*, on en vint enfin à ce grief, sans y attacher d'ailleurs autrement d'importance. Des divergences entre les deux Églises Michel allonge démesurément la liste dans sa seconde lettre à Pierre d'Antioche. Cf. l'article MICHEL CÉRULAIRE, t. X, col. 1698-1699. Plusieurs, du reste, sont de pures calomnies, par exemple l'accusation de ne pas vénérer les reliques et les images. La plupart roulent sur des puérilités. A la fin de sa lettre, le patriarche byzantin a soin de dire que l'énumération est loin d'être complète.

Cette liste est parvenue jusqu'à nous dans un opuscule que certains manuscrits attribuent à tort à Photius et qui porte le titre de Περὶ τῶν Φράγγων, *Sur les Francs et les autres Latins*. Les emprunts faits aux lettres de Cérulaire sont manifestes. Tous les griefs qu'il a énumérés s'y retrouvent et d'autres du même genre s'y ajoutent. Du reste, variantes et additions ne manquent pas dans les manuscrits. Le début mérite d'être cité :

L'évêque de Rome et tous les chrétiens occidentaux qui habitent au delà de la mer Ionienne : Italiens, Lombards, Francs, comme aussi Germains, Amalfitains, Vénitiens et les autres, à l'exception des Calabrais et des Allemands — ces derniers, en effet, ne diffèrent en rien des anciens païens tant par la religion que par la sauvagerie de leurs mœurs; quant aux Calabrais, ce sont, depuis l'origine, des chrétiens orthodoxes, élevés dans les rites de notre Église apostolique — tous ceux-là, y compris le pape, vivent depuis de longues années hors de l'Église catholique, étrangers qu'ils sont aux traditions de l'évangile des apôtres et des Pères, et suivent des rites et des coutumes illicites et barbares. Les plus mauvaises et les plus détestables sont les suivantes : 1. Alors que le symbole de notre foi, composé des paroles évangéliques, s'exprime clairement en ces termes sur le Saint-Esprit : « Et au Saint-Esprit, Seigneur, vivifiant, qui procède du Père », eux ont fait cette addition fausse et périlleuse : « et du Fils ». A mon avis, à cause de la pauvreté de leur langue, ils ont cru que la procession du Saint-Esprit du Père était la même chose que l'envoi du même Esprit par le Fils jusqu'à nous. Dans leur ignorance, ces barbares ont pensé que la mission ne différait en rien de la procession. 2. Au lieu de pain, ils offrent des azymes et calomnient l'apôtre Pierre et les saints Pères qui furent évêques de Rome, en disant que ce sont eux qui leur ont transmis cette tradition. Hergenröther, *Monumenta græca ad Photium ejusque historiam pertinentia*, Ratisbonne, 1869, p. 62-71. Cf. *P. G.*, t. CXL, col. 541 sq., où l'on trouve une traduction latine de l'opuscule, due à Hugues Éthérien.

Et la liste continue. Avec quelques variantes, on répète ce qu'ont reproché aux Latins Cérulaire, Léon d'Achrida et Nicétas Stéthatos, à l'exception du rite des présanctifiés pendant le carême. Cet oubli est largement compensé par de nouveaux griefs dans le genre de ceux-ci :

Dans leurs églises, on ne voit d'autre image que le crucifix, et celui-ci n'est pas peint, mais en relief. En entrant dans les églises, ils se prosternent en murmurant des prières; puis traçant une croix sur le sol, ils la baisent et s'en vont. A la mère de Notre-Seigneur Jésus-Christ ils ne donnent pas le nom de Théotocos, mais l'appellent simplement sainte Marie. Chez eux, n'importe qui, quels que soient son âge, son sexe et son rang, peut entrer dans le sanctuaire et s'avancer près de l'autel pendant la messe; on voit même des femmes s'asseoir sur le trône de l'évêque. Tel est leur discernement du sacré et du profane. Non seulement ils mangent des viandes étouffées et du sang, mais aussi des ours, des chiens et des loups et d'autres animaux encore plus immondes. Leurs prélats et leurs prêtres, au lieu d'habits de laine, portent des vêtements de soie polychrome, des bagues et des gants. Pour le baptême, non seulement ils remplissent de sel la bouche du baptisé, mais encore ils l'enduisent de salive. Lorsque les baptisés sont parvenus à l'âge adulte et sont tombés dans le péché, ils leur font une onction d'huile pour la rémission des péchés et paraissent ainsi administrer deux fois le baptême (allusion sans doute à l'administration de la confirmation séparément du baptême). Esclaves de rites judaïques, leurs prêtres font chaque jour toute sorte de purifications et d'aspersions pour écarter malheurs et dangers. Ils ont une curieuse manière de faire le signe de la croix avec les cinq doigts et de se signer ensuite avec le pouce. Bien que leur loi impose le célibat aux diacres, aux prêtres et aux évêques, ceux-ci n'en contractent pas moins mariage et convolent même en secondes et troisièmes noces. A les entendre, il ne serait permis de louer Dieu qu'en trois langues : l'hébraïque, la grecque et la latine. Ils n'enterrent leurs évêques qu'au bout de huit jours; durant ce temps, les fidèles leur apportent des présents; puis on les

ensevelit en leur étendant les mains jusqu'aux cuisses au lieu de les disposer en forme de croix, et en leur bouchant tous les sens avec de la cire. La même coutume est observée pour les laïcs. Leurs prêtres célèbrent chaque jour la messe trois ou quatre fois sur le même autel; ils célèbrent même n'importe où, sans nul discernement du sacré et du profane. Chez eux, un moine cesse de faire maigre s'il devient évêque ou s'il est atteint d'une légère infirmité; tous leurs moines en général mangent de la viande de porc, etc.

Des griefs si puérils, dont le nombre allait augmenter au cours des siècles ne pouvaient pas avoir grand effet sur les esprits cultivés, mais ils devaient impressionner la masse des fidèles et renforcer l'antipathie et le mépris qu'on ressentait à l'égard des Barbares d'Occident. Ceux-ci étaient expressément mis au rang des hétérodoxes, et l'on osait déclarer que le pape de Rome était depuis longtemps séparé de l'Église catholique. Le fait que Michel Cérulaire et ses théologiens aient pu écrire parcilles énormités montre jusqu'à quel point l'esprit de séparation et de schisme était avancé en Orient.

Et ce n'étaient pas seulement les ennemis déclarés des Latins qui parlaient ainsi; c'étaient aussi les partisans sincères de l'union qui étaient imbus d'une fausse conception de l'Église. Depuis le IXe siècle, la théorie de la pentarchie ecclésiastique avait évolué dans un sens tout à fait hétérodoxe. Au milieu du XIe siècle, elle était à ce point ancrée dans les esprits qu'on ne songeait même pas à mettre au nombre des divergences entre les Églises la doctrine de la primauté universelle de droit divin de l'évêque de Rome. On ne niait pas encore la primauté de Pierre sur les autres apôtres; mais il était entendu que le pape de Rome, tout en ayant la primauté du rang, n'était que le patriarche de l'Occident, pratiquement égal aux quatre autres patriarches d'Orient, nullement infaillible et pouvant faire défection sans que l'Église catholique en souffrît grand dommage. Nous trouvons cette hérésie jusque sous la plume du pacifique Pierre III d'Antioche qui, nommé par l'empereur, en 1052, patriarche de cette ville et consacré par Michel Cérulaire, prend le premier l'initiative de renouer les relations depuis longtemps rompues avec le siège de Rome. Il envoie à saint Léon IX sa synodique, qui débute ainsi : « Nuit et jour je me demandais la raison de la séparation ecclésiastique et comment il pouvait se faire que le grand successeur du grand Pierre fût exclu et séparé du divin corps des Églises; qu'il ne fît point entendre sa voix dans les conseils de leurs prélats et ne prît point sa part des sollicitudes ecclésiastiques, recevant d'eux, même lui, une direction fraternelle et tout apostolique : ἵνα καὶ ὁ τοῦ μεγάλου Πέτρου μέγας διάδοχος, ὁ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης ποιμήν, τοῦ θείου τῶν θείων ἐκκλησιῶν σώματος διασχίζοιτό τε καὶ διατέμνοιτο καὶ μὴ συμμετέχοι τοῖς προεστῶσι τούτων τῶν θεϊκῶν βουλευμάτων καὶ τὰς ἐκκλησιαστικὰς συνδιαφέροι φροντίδας ἀνὰ μέρος. » *Epistola enthronistica*, publiée par A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, t. II, p. 446-448. Voilà donc l'évêque de Rome séparé du divin corps des Églises! Il n'a pas à s'occuper de l'Église universelle mais d'une partie seulement, ἀνὰ μέρος. Il n'est pas infaillible mais peut avoir besoin, lui aussi, d'être conduit et dirigé comme par la main par ses collègues, les autres patriarches : καὶ αὐτὸς ὑπ' ἐκείνων χειραγωγούμενος. Pierre tient ce langage avec une entière bonne foi. Avant d'inscrire le nom du pape dans ses diptyques, il veut savoir s'il est orthodoxe. Tout le passé de l'Église romaine fait sans doute penser qu'il l'est pleinement. Mais enfin l'hypothèse d'une erreur dans la foi de sa part, δόγματος παρατροπή τε καὶ καινισμός, n'est pas exclue *a priori*. C'est pourquoi il sollicite l'envoi de sa profession de foi, comme lui-même lui adresse la sienne : ζητῶ δὲ καὶ παρὰ τῆς σῆς τελειότητος ἔγγραφον τῆς πίστεως ἔκθεσιν καὶ τὴν αἰτίαν τῆς διαστάσεως ἀπαραιτήτως εἰσπράττω. *Ibid.*, p. 448.

Cette première lettre au pape mit longtemps à lui parvenir. Deux ans se passèrent sans qu'elle reçût de réponse. Croyant qu'elle s'était perdue, soupçonnant peut-être qu'elle avait déplu à cause du préambule que nous venons d'analyser, Pierre en rédigea une seconde, beaucoup plus courte, beaucoup plus réservée, amputée de tout le préambule et donnant comme profession de foi le symbole de Nicée-Constantinople, suivi de l'énumération des sept conciles œcuméniques, avec les noms des principaux hérétiques condamnés par chacun d'eux. Au sixième concile, le nom d'Honorius était omis. A. Michel, *op. cit.*, p. 454-457. Notons en passant qu'Honorius avait été aussi omis dans la synodique au patriarche d'Alexandrie; mais dans celle qui avait été adressée au patriarche de Jérusalem, ce pape avait été traité d'âne bâté, Ὠνώριον, τὸν ἀντικρὺς ὀνώδη τὸ φρόνημα. A. Michel, *op. cit.*, p. 444. Cette seconde lettre à Léon IX, Pierre la confiait aux bons soins de Dominique, patriarche de Grado, qui lui avait écrit pour nouer avec lui des relations amicales, lui apprendre que, lui aussi, portait le titre de patriarche, et se plaindre des attaques du clergé de Constantinople contre l'Église romaine spécialement à propos de l'emploi du pain azyme. *P. G.*, t. CXX, col. 751-756. C'est dans sa réponse à Dominique que le patriarche d'Antioche expose avec toute la clarté désirable sa théorie de la pentarchie ecclésiastique, qui se laissait déjà deviner dans le préambule de la première lettre au pape. Il en a été déjà parlé tant à l'article PATRIARCATS, t. XI, col. 2269-2275, qu'à l'article PRIMAUTÉ EN ORIENT A PARTIR DU IXe SIÈCLE, t. XIII, col. 379. D'après cette théorie, la constitution de l'Église n'est pas monarchique mais oligarchique. Les cinq patriarches sont égaux, et les affaires majeures sont décidées par eux à la pluralité des voix.

Voilà donc où l'on en était arrivé à Byzance après un siècle et demi d'union de plus en plus lâche, coupée par des ruptures plus ou moins longues. Quand on songe à cet état d'esprit des Byzantins vis-à-vis du Saint-Siège, on ne peut qu'être frappé de l'illusion que se faisaient à leur endroit le pape saint Léon IX et surtout son secrétaire et légat, le cardinal Humbert. Celui-ci ne paraît pas avoir compris le rôle extrêmement délicat qu'il devait jouer, s'il voulait arriver à renouer l'union religieuse, à l'occasion de l'alliance politique. D'abord le ton des lettres pontificales qu'il a rédigées au nom du pape n'était guère adapté à ce but. Alors que Cérulaire avait écrit au pape une lettre courtoise et conciliante, faisant le silence absolu sur le manifeste de Léon d'Achrida, pourquoi lui dénier le titre de patriarche et l'appeler simplement évêque? Pourquoi le traiter de néophyte, le considérer comme un accusé et le menacer de sanctions, s'il ne se corrigeait pas? Pourquoi remuer encore, en pareille occasion, le thème archéologique sur le titre de patriarche œcuménique? Mais le cardinal Humbert s'est figuré qu'il réussirait en employant la manière forte; qu'il suffirait d'avoir avec soi le basileus, à qui l'on faisait de grands compliments en le comparant à Constantin le Grand. Plus maladroite fut encore la conduite du cardinal durant son séjour à Constantinople. Son esprit polémique le servit fort mal en la circonstance, et son érudition se trouva en défaut sur un point important, auquel Cérulaire et les siens n'avaient pas encore songé. Il attaqua les Grecs sur la question de la procession du Saint-Esprit et les accusa d'avoir supprimé le mot *Filioque* dans le symbole. Cette grosse erreur historique dépare, avec bien d'autres exagérations ou faussetés, la sentence même d'excommunication que les légats romains formulèrent contre

Michel Cérulaire et ses partisans et déposèrent sur l'autel majeur de Sainte-Sophie, le samedi 16 juillet 1054. Voir la traduction de cette sentence dans l'article Michel Cérulaire, t. x, col. 1691-1695. Cette sentence ne visait sans doute directement que Michel Cérulaire et ses partisans, et non l'Église byzantine en général avec son clergé et ses fidèles. Mais les partisans de Cérulaire, c'étaient, au fond, tout le clergé, tous les moines et le peuple lui-même, comme ne le montrèrent que trop les événements qui suivirent. A tout point de vue, le geste théâtral des légats était regrettable : regrettable, parce que le Saint-Siège était alors vacant et qu'on pouvait se demander s'ils étaient dûment autorisés à prendre une mesure aussi grave; regrettable, parce qu'inutile et inefficace, Humbert et ses compagnons ne disposant d'aucun moyen de faire exécuter la sentence, regrettable surtout par le contenu même de celle-ci et le ton sur lequel elle était libellée. Si le cardinal Humbert avait pu montrer sa rédaction au pape saint Léon IX, il y a tout à parier que le texte en aurait été profondément modifié. Somme toute, cette rédaction n'engage que son auteur, et l'on ne voit pas qu'aucun des successeurs de Léon IX l'ait approuvée.

La portée du geste des légats fut d'ailleurs diminuée du côté byzantin par le fait que Michel Cérulaire ne voulut voir en eux que les émissaires du duc Argyros, et non des apocrisiaires du pape. Le patriarche, en effet, après avoir parcouru la lettre qu'on lui remit de la part de Léon IX, flaira aussitôt une machination d'Argyros. La manière dont le pape répondait à ses propositions de concorde lui parut invraisemblable, inconciliable avec ce qu'il avait entendu dire de la noblesse et de la sagesse de Léon IX : περὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς εὐγενείας καὶ γνώσεως τοῦ νῦν τελευτήσαντος πάπα. *Epist.*, ii, *Ad Petrum Antiochenum*, 3, *P. G.*, t. cxx, col. 784 A. L'idée surgit aussitôt dans son esprit que cette lettre ne devait pas être authentique, mais qu'elle avait été fabriquée par son ennemi personnel, le duc d'Italie. Un examen minutieux du document, des sceaux, comme du contenu le convainquit qu'il était en présence d'une mystification d'Argyros, comme il le raconte lui-même à Pierre d'Antioche, *Epist. cit.*, 7, col. 784-785, en appuyant son soupçon sur un précédent. Dans quelle mesure était-il sincère? Il est difficile de le dire. Le sceau de la lettre pontificale portait, paraît-il, des traces de violation. Il ne serait pas impossible que le cardinal Humbert en passant par l'Apulie pour se rendre à Constantinople, ait communiqué à Argyros le dossier dont il était porteur. Quoi qu'il en soit, Cérulaire, à partir du jour où on lui remit la lettre du pape, considéra les légats non comme des envoyés officiels du Saint-Siège, mais comme des émissaires d'Argyros et les traita en conséquence. Il ne voulut avoir avec eux aucun rapport et se refusa à toute discussion sur les azymes et sur le reste. Ce n'est que lorsqu'il eut entre les mains la traduction du long anathème fulminé contre lui que, prenant à son tour le rôle d'accusateur, il cita les légats à son tribunal pour qu'ils rendissent compte des accusations lancées contre lui et ses partisans. Fort habilement, il sut exploiter contre leurs auteurs la malheureuse sentence. On sait ce qui advint. Les légats n'ayant pas comparu, il leur rendit la monnaie de leur pièce en deux séances du synode permanent, tenues les 20 et 24 juillet 1054 et en fit rédiger l'acte officiel, σημείωμα, dont le résumé a été donné à l'article Michel Cérulaire, t. x, col. 1697-1698.

Dans ce document, on ne trouve rien qui s'attaque directement au Siège apostolique et à sa primauté, puisque les légats, sur qui tombe l'anathème, ne sont pas considérés comme les envoyés du pape mais comme les émissaires d'Argyros. Loin de prendre l'offensive contre l'Église latine et ses usages, Cérulaire affecte de s'y tenir sur la défensive, comme si le cardinal Humbert avait voulu forcer les Byzantins à se raser comme les Latins ou à renoncer à leur législation sur le mariage des clercs. C'est encore en se défendant qu'il parle de la procession du Saint-Esprit; et l'on remarque que, s'il combat la doctrine latine sur cette question, il ne dit pas expressément, comme Photius, que le Saint-Esprit procède du Père seul, il dit simplement qu'il procède du Père. Mais ce qu'il y a de plus étonnant, c'est qu'il se tait absolument sur les azymes. On dirait qu'il a oublié le manifeste de Léon d'Achrida et la réponse de Nicétas au cardinal Humbert. Bref, dans l'*Édit synodal*, il garde d'un bout à l'autre le beau rôle pour mettre mieux en relief la frasque des légats. Seul l'emprunt fait à Photius au début du document, cette allusion discourtoise à l'Occident, région des ténèbres, témoigne de ses sentiments intimes à l'égard des Latins en général, que nous connaissons bien par ses deux lettres à Pierre III d'Antioche.

Dans le recul de l'histoire, les excommunications réciproques échangées à Constantinople en juillet 1054 ont été considérées comme le terme fatal des schismes qui, depuis de longs siècles, séparaient périodiquement l'Église byzantine de l'Église d'Occident, et l'on a vu en Michel Cérulaire l'auteur du schisme définitif. En fait, quand on examine les documents de près, on s'aperçoit que ces anathèmes n'avaient pas la portée générale qu'on a voulu leur attribuer. Les légats romains n'ont pas lancé les leurs contre l'Église byzantine mais contre un de ses patriarches et certains de ses clercs. Leur sentence elle-même paraît, du point de vue canonique, dénuée de valeur et n'a jamais été approuvée par le Saint-Siège. Quant à l'excommunication des légats par Michel Cérulaire et son synode permanent, elle n'atteint ni le pape ni l'ensemble de l'Église latine; c'est une simple mesure de représailles contre des étrangers insolents, qui ont osé élever contre Cérulaire et son clergé les accusations les plus fantaisistes et en qui l'on n'a voulu voir que des émissaires du duc d'Italie, Argyros. Au lieu de parler de schisme définitif, il serait sans doute plus exact de dire que nous sommes en présence de la première tentative de réunion avortée. Il est certain, en effet, que la séparation de fait existait depuis de longues années. En 1053-1054, on veut profiter de l'occasion de pourparlers d'ordre politique pour essayer de rétablir les relations rompues. Cette tentative a échoué avant tout par la faute de Michel Cérulaire. C'est lui qui a calculé à froid les moyens de la rendre vaine. Sans doute, les maladresses et les outrances de langage du cardinal Humbert ont favorisé son dessein et lui ont permis de mettre apparemment les grands torts du côté des envoyés romains. Mais devant l'histoire impartiale, c'est bien lui qui porte, en définitive, la responsabilité de l'échec, car c'est son attaque brusquée du début qui a rendu impossible toute réussite. Quant à ses véritables sentiments à l'égard du pape et des Latins, ils s'étalent au grand jour dans ses lettres à Pierre d'Antioche. Il y fait figure non d'un schismatique de fraîche date secouant brusquement l'autorité du pontife romain, mais d'un chef d'une Église dissidente, depuis longtemps autonome, qui répugne à la réunion et met tout en œuvre pour l'empêcher.

Ajoutons qu'au cas où la tentative eût réussi, elle n'avait, humainement parlant, aucune chance de durer. L'union que des raisons politiques auraient provoquée, des raisons politiques en sens inverse l'auraient bientôt fait disparaître. La politique antinormande de Léon IX, en effet, fut sans lendemain. Victor II (1054-1057) entra avec les Normands dans la voie des négociations. Un moment, Étienne IX (1057-1058) parut reprendre le projet de Léon IX. Il prépara une

ambassade pour Constantinople; mais, au moment où ses légats allaient faire voile vers le Bosphore, ils apprirent sa mort et ne poussèrent pas plus loin. Son successeur Nicolas II (1058-1061) inaugura la nouvelle politique qui aboutit bientôt à faire des ennemis de la veille les vassaux et les défenseurs du Saint-Siège, après qu'ils eurent achevé la conquête de l'Italie byzantine et repris toute la Sicile aux Sarrasins.

Il est vrai que ces Normands, maintenant au service du pape, allaient devenir les ennemis les plus redoutables de l'empire byzantin après les Turcs. Cette situation devait amener de nouveaux pourparlers politiques accompagnés de nouvelles tentatives d'union religieuse. Ces tentatives, Michel Cérulaire les avait vouées d'avance à un échec certain en ressuscitant en Orient la polémique antilatine, qui dormait depuis Photius première manière. A ce point de vue, il faut reconnaître que les événements de 1054 revêtent une exceptionnelle gravité. Cette guerre rageuse et puérile contre les rites et les usages de l'Église latine, cette accumulation de griefs frivoles et souvent calomnieux, à laquelle Michel Cérulaire et les siens se sont complu, a vraiment dressé entre les deux Églises la muraille de la séparation, derrière laquelle les patriarches byzantins ont abrité leur autonomie, toutes les fois qu'il a été question d'y porter atteinte par des projets d'union avec Rome. Sous ce rapport, la tactique de Michel Cérulaire a été encore plus redoutable que celle de Photius. Celui-ci, nous l'avons vu, avait, en dernier lieu, renoncé à la polémique rituelle et canonique et avait fait sanctionner le principe que chaque Église devait garder ses pratiques et ses usages particuliers. C'était un grand pas dans la voie du bon sens et de l'entente. Cérulaire, lui, retourne brusquement en arrière. Il attaque l'Église romaine avec la mentalité d'un évêque du concile *in Trullo*. La question du *Filioque*, la seule que Photius eût finalement retenue, ne l'intéresse guère. Au début, il ignore même qu'il existe une question de cette espèce. On n'y serait sans doute point revenu si le cardinal Humbert n'avait eu la malencontreuse inspiration de pousser une attaque contre les Grecs sur ce chapitre. Du reste, même après que cette querelle a été de nouveau soulevée, on n'y attache pas sur le moment grande importance. On ne crie pas à l'hérésie comme l'a fait Photius, et l'on ne prononce point la formule : « Le Saint-Esprit procède du Père seul. » On blâme surtout l'addition au symbole comme telle. Ce qui est grave, c'est l'usage du pain azyme, de ce pain qui n'est pas du vrai pain mais la pâte morte des juifs et qui symbolise l'hérésie d'Apollinaire supprimant le νοῦς, l'âme intellectuelle, à l'humanité du Christ. Ce qui est abominable, c'est de manger des viandes étouffées, des boudins, des ours et des loups; c'est de jeûner les samedis de carême, de faire gras le mercredi, d'user de fromage et d'œufs le vendredi; c'est d'omettre l'*alleluia* et la messe des présanctifiés pendant le carême. Voilà une théologie que la masse du peuple comprend et qui suffit à lui inspirer la haine des Latins et de leur pape. Voilà pourquoi Cérulaire mérite le titre de père du schisme, parce qu'il a remis à la mode la polémique rituelle, qui est sans issue. Au XVe siècle, Georges Scholarios constatait que la querelle des azymes, à elle seule, avait enfanté autant et plus de traités que la controverse sur la procession du Saint-Esprit. *Opuscule sur le Purgatoire*, dans *Œuvres complètes de Georges Scholarios*, t. I, Paris, 1928, p. 538-539. Disons, à ce propos, que rien n'est plus faux que ce qu'a affirmé, après beaucoup d'autres, ce même Scholarios et ce que répètent certains Orientaux encore de nos jours, à savoir que l'addition du *Filioque* au symbole a été la vraie cause de la séparation des Églises. La conduite de Michel Cérulaire est là pour protester contre cette affirmation. La vraie cause du schisme déclaré du XIe siècle a été la volonté indomptable du patriarche byzantin de maintenir sa pleine autonomie vis-à-vis du pontife romain.

Cette attitude, il faut bien l'avouer, avait plus ou moins explicitement l'approbation du clergé et de la masse du peuple. Elle trouvait aussi un appui de fond dans la conception de l'Église universelle qui peu à peu s'était infiltrée dans la théologie byzantine. Cette théorie de la pentarchie ecclésiastique était courante parmi le clergé et les lettrés du temps. A peine ébauchée et se tenant encore dans les limites de l'orthodoxie au IXe siècle, elle s'est enracinée et a pris corps au Xe et au XIe sous sa forme hétérodoxe par le fait du grand silence de l'Église romaine en Orient durant cette période. Les patriarches de Constantinople lui ont fait bon accueil, malgré le principe de l'égalité de cinq qu'elle proclame, car ils n'ignorent pas qu'il s'agit d'une égalité purement théorique. Dans la pratique, ils ont pour eux les privilèges acquis, fondés sur des canons œcuméniques et des décrets impériaux, qui leur assurent l'hégémonie sur les trois autres patriarcats orientaux. Ces patriarcats, du reste, ne représentent guère plus qu'un souvenir. Ils ne comptent qu'un nombre infime de fidèles. Deux d'entre eux mènent une vie misérable sous le joug musulman. Antioche est rentré dans l'orbite byzantine depuis près d'un siècle et sa sujétion à l'égard de Constantinople est un fait accompli. Dès lors, la théorie de la pentarchie devient une arme commode, dont on se servira pour écarter ou neutraliser l'ingérence de l'évêque de Rome dans les affaires de l'Église byzantine, quitte à faire bientôt appel à une autre théorie, celle de la translation de la primauté de l'ancienne Rome à la nouvelle. Pour les Byzantins, le pape est confiné en Occident parmi les nations barbares. Il ne représente que le cinquième de l'Église universelle; son autorité n'équivaut qu'à une voix sur cinq. On se demande comment la notion de la primauté romaine a pu s'éclipser à ce point. C'est sous l'influence de cette ignorance que les Byzantins en sont arrivés à considérer l'Église latine et son chef comme une quantité négligeable, et que l'auteur de l'opuscule contre les Francs peut écrire avec sérénité : « L'évêque de Rome et tous les chrétiens occidentaux qui habitent au delà du golfe d'Ionie vivent depuis longtemps hors de l'Église catholique. » Ci-dessus, col. 1352.

Il suit de là que Michel Cérulaire n'a pas été l'unique artisan du schisme auquel son nom reste attaché. Ce schisme était déjà virtuellement accompli dans les esprits et dans les cœurs. Le coup d'éclat de 1054 a eu pour effet de le faire apparaître au dehors dans toute sa réalité et sa profondeur.

L'examen attentif des documents relatifs à ce coup d'éclat nous amène à faire une autre grave constatation. Le christianisme byzantin est vicié par une fausse conception de l'élément rituel et canonique qui lui est parvenu sous l'étiquette des sept premiers conciles œcuméniques. Cet élément qui, à l'origine, ne représente, comme nous l'avons dit, qu'une législation de circonstance n'intéressant, dans la majorité des cas, que le seul Orient ou l'une de ses parties, a été incorporé, comme partie intégrante, au dépôt sacré de l'antique tradition et mis à peu près sur le même pied que les formules dogmatiques; c'est-à-dire que cet élément est considéré comme quelque chose d'immuable et d'obligatoire pour toujours, pour tous et partout. Il n'y a que cela d'orthodoxe. Tout ce qui dans les rites, us et coutumes de l'Église d'Occident ne lui est pas conforme doit être supprimé, abandonné comme contraire à tel canon du synode de Néocésarée, à telle règle du concile de Gangres, à telle prescription

du synode de Laodicée...! De nos jours encore, on n'est pas complètement guéri de ce mal dans les Églises autocéphales de rite byzantin.

III. Le développement du schisme de la fin du xie siècle au xve. Les essais d'union. — *I. Extension du schisme.* — Considérés dans la trame générale de l'histoire, les événements qui se déroulèrent à Constantinople en juin-juillet 1054, entre les légats romains et Michel Cérulaire, font figure d'un simple incident. C'est bien sous cet angle que les ont envisagés les contemporains, aussi bien du côté byzantin que du côté latin. Cf. article Michel Cérulaire, t. x, col. 1701-1702. Ils ne modifièrent en rien le *statu quo* des relations entre les Églises.

1° *Les patriarcats orientaux.* — A Constantinople et à Antioche, on n'inscrivait plus depuis longtemps le nom du pape sur les diptyques. On persévéra dans cette attitude. Rien ne permet d'affirmer qu'il y ait eu, à ce moment et jusqu'à la fin du xie siècle, quelque chose qui ressemblât à une proclamation officielle du schisme vis-à-vis de l'Église romaine malgré les affirmations contraires de certains auteurs postérieurs, comme Georges le Métochite, Michel Blastarès et Georges Phrantzès. Cf. V. Laurent, *Notes critiques sur le schisme de Michel Cérulaire*, dans les *Échos d'Orient*, t. xxxi, 1932, p. 104. Ce qui est sûr, c'est que, sans faire d'autre éclat que la publication de son *Édit synodal*, Michel Cérulaire s'employa, par sa correspondance avec les patriarches orientaux, à détacher ces derniers de la communion romaine. C'est ce qui ressort de sa seconde lettre à Pierre d'Antioche, écrite après les événements de juillet 1054.

Quel fut le résultat de cette propagande? Elle dut être efficace auprès de Pierre d'Antioche; car cet unioniste de cœur était, au fond, un timide. Il se défendit énergiquement, dans sa réponse, d'avoir pris l'initiative d'inscrire le nom du pape dans les diptyques de son Église. Comment aurait-il pu en agir ainsi, avant que l'Église de Constantinople n'eût elle-même fait ce geste, lui un nourrisson de cette Église, lui le défenseur zélé de ses privilèges? *Epist. ad Michaelem*, 3, *P. G.*, t. cxx, col. 796. Il y a donc tout à parier que, malgré le geste du début de son pontificat, malgré cette lettre irénique envoyée alors au pape, il évita de faire le pas décisif et n'inscrivit pas sur ses diptyques le nom du successeur de Léon IX, parce que Cérulaire lui-même s'y refusa. Cela est d'autant plus vraisemblable que, la réponse de Léon IX à sa lettre enthronistique lui étant parvenue sur ces entrefaites, il ne put la déchiffrer et l'envoya à Cérulaire lui-même pour en avoir une traduction grecque. *Epist. ad Michaelem*, 24, *ibid.*, col. 813 C. La lettre romaine insistait sur la primauté romaine et mettait Pierre en garde contre « toute racine d'amertume et de dissension » qui pourrait bien pousser dans les parages orientaux. Comme elle l'exhortait aussi à défendre les droits du siège d'Antioche contre les entreprises de tiers arrogants, cf. *P. L.*, t. cxliii, col. 769-773, on peut conjecturer ce qu'en fit Cérulaire. Pierre dut donc continuer, comme par le passé, à régler sa conduite sur celle de la Grande Église, dont il se proclamait le nourrisson.

Quant aux patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem, il est douteux que l'intervention de Cérulaire ait eu sur eux l'effet souhaité. Peut-être, cependant, ces prélats suspendirent-ils momentanément l'envoi de leurs lettres iréniques au pape et l'inscription de son nom dans les diptyques. Nous ignorons d'ailleurs si, antérieurement à 1054, ils étaient habituellement fidèles à remplir ces obligations protocolaires. L'éloignement des lieux, le manque de courriers, le danger de se compromettre auprès des souverains infidèles devaient sans doute bien souvent empêcher les communications avec l'Occident. Pierre d'Antioche, qui cependant était sujet du basileus nous apprend lui-même qu'il profitait du passage de pèlerins ou de marchands pour expédier ses lettres en Italie. Le patriarche de Jérusalem avait plus d'occasions que ses collègues d'Alexandrie et d'Antioche de recourir à des intermédiaires de ce genre. Encore devait-il agir avec prudence. Ce qui est sûr, c'est qu'au début de la première croisade les patriarches d'Antioche et de Jérusalem entrèrent en communion avec les prélats latins qui faisaient partie de l'expédition. Siméon, patriarche de Jérusalem, rédigeait, à la fin de 1097, un appel aux chrétiens d'Occident de concert avec le légat du Saint-Siège Adhémar, évêque du Puy, pour leur demander du secours contre les infidèles. Cf. Hagenmeyer, *Die Kreuzzugbriefe (1088-1100)*, Inspruck, 1901. *Epist.*, vi, p. 141. Un peu plus tard, le 15 janvier 1098, une nouvelle lettre à l'adresse de l'Église d'Occident débutait ainsi : « Le patriarche de Jérusalem, les évêques tant grecs que latins et toute la milice du Seigneur, à l'Église d'Occident. » *Ibid.*, *Epist.*, ix, p. 146. A Antioche, qui avait repassé sous le joug musulman en 1085, le patriarche melkite Jean V fut pendant deux ans, de 1098 à 1100, le pasteur des Grecs et des Latins habitant la cité reconquise. Les deux clergés fraternisèrent malgré la différence du pain fermenté et du pain azyme. Sans l'intransigeance des chefs normands, qui voulurent latiniser de force le patriarcat, l'entente fraternelle aurait sans doute persévéré. En 1100, Jean V quitta Antioche pour Constantinople et se livra bientôt à des attaques polémiques contre les Latins, comme en témoigne son opuscule sur les azymes, publié par le P. Leib dans les *Orientalia christiana*, t. ii, p. 244-263. Dès 1106, on lui donna un successeur, Jean VI, qui ne vit jamais son siège. Cf. V. Grumel, *Les patriarches grecs d'Antioche du nom de Jean*, dans les *Échos d'Orient*, t. xxxii, 1933, p. 286-298.

2° *L'Église russe.* — Du côté de l'Église russe, nous ne découvrons aucune trace d'antilatinisme avant le métropolite Jean II (1077-1089), un Grec envoyé de Constantinople, qui avait lu les lettres de Michel Cérulaire à Pierre d'Antioche et les autres opuscules polémiques écrits aux alentours de 1054. On a voulu attribuer au métropolite Georges (1065-1077?) un opuscule intitulé : *Dispute avec un Latin*, où l'on trouve énumérés la plupart des griefs contre les Latins qui se lisent dans le *Traité contre les Francs*. Voir art. Russie, col. 218. Les critiques russes les plus récents sont unanimes à voir dans cette compilation une œuvre de beaucoup postérieure au xie siècle. Nous ne parlons pas d'un prétendu traité contre les azymes de Léon (ou Léonce), premier métropolite de Kiev (ou de Preslava) sur la fin du xe siècle. *Ibid.*, col. 217. Il est établi que le métropolite et son opuscule sont des inventions des chroniqueurs postérieurs. Il n'y a pas eu de question des azymes avant Michel Cérulaire.

Comme nous l'avons dit plus haut, col. 1345, ce n'est vraisemblablement qu'après la mort du grand kniaz Jaroslav (1054) que la métropole de Kiev fut officiellement incorporée au patriarcat œcuménique en des circonstances encore inconnues. La guerre civile qui éclata entre les fils de Jaroslav, après 1058, dut sans doute tourner vers Byzance Svjatoslav, l'adversaire de l'héritier légitime, qui était Izjaslav. Le fait que celui-ci demanda la protection du roi de Pologne, puis celle de l'empereur d'Allemagne, enfin celle du pape, put suggérer à Svjatoslav et aussi à son frère Vsévolod, qui en 1046 avait épousé une fille de Constantin Monomaque et qui fit cause commune avec lui, l'idée de s'appuyer sur la cour byzantine. L'appel d'Izjaslav au pape Grégoire VII, à qui il avait fait hommage de sa principauté de Kiev, ne resta pas

sans réponse. Grégoire écrivit au prince malheureux une lettre toute paternelle et lui envoya des légats. Il somma le roi de Pologne de restituer au kniaz les trésors qu'il lui avait dérobés et l'intéressa à sa cause. Une intervention polonaise réussit à rétablir Izjaslav sur son trône et à le réconcilier avec son frère Vsévolod, Svjatoslav étant déjà mort l'année précédente. Ce recours du prince russe au pape, cet hommage de son royaume à saint Pierre sont significatifs et montrent que la Russie, à ce moment, n'avait pas encore adhéré à un schisme formel avec Rome. Cf. B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle*, Paris, 1924, p. 158-161.

C'est après 1080 que le métropolite de Kiev, Jean II, oncle du fameux poète byzantin Théodore Prodromos, fut amené à manifester ses sentiments à l'égard des Latins. L'antipape Guibert (1080-1100) qui, sous le nom de Clément III, s'opposa vingt ans durant aux papes légitimes, voulut fortifier sa position en se faisant reconnaître par le chef de l'Église russe et lui envoya une ambassade. La réponse de Jean II fut courtoise dans la forme, mais parla sans détour des « scandales qui séparaient les Latins de l'ensemble de la chrétienté » : « Je ne dis pas, déclarait le prélat grec qui occupait le siège de Kiev, que vous êtes complètement séparés de nous : nous savons bien que, depuis longtemps, vous êtes chrétiens par la grâce de Dieu et que, sur la plupart des points, nous nous entendons parfaitement ; mais il y a des questions sur lesquelles nous sommes en désaccord. » Parmi ces questions, Jean en signale six, après avoir fait entendre qu'il y en a beaucoup d'autres. Il s'agit des azymes, du jeûne du samedi, de la violation des abstinences byzantines pour les semaines de l'*apocreo* et de la *tyrophagie*, du célibat ecclésiastique, de la coutume de différer le sacrement de confirmation aux nouveaux baptisés, enfin de la procession du Saint-Esprit. Les deux divergences les plus graves sont celles qui regardent le pain azyme et la procession du Saint-Esprit. Jean termine ainsi sa lettre. « Je prie votre Charité, dans le Seigneur, de vouloir bien d'abord s'adresser à notre très saint patriarche de Constantinople et à tous les saints métropolites qui l'entourent : ils ont le verbe de vie, resplendissent dans le monde comme des flambeaux et peuvent, avec la grâce de Dieu, vous aider à corriger toutes vos erreurs. Ensuite, si cela vous est agréable, vous m'écrirez à moi le dernier de tous. » A. Pavlov, *Essai critique sur l'ancienne polémique gréco-russe contre les Latins*, Pétersbourg, 1878, p. 168-186, où se trouve le texte original (grec) de la lettre avec la version slavonne. Cf. art. RUSSIE, col. 218 sq.

C'est, on le voit, à peu près le ton et la manière de Pierre d'Antioche répondant à Dominique de Grado. Aussi bien, est-ce un Grec transplanté en Russie qui parle. Son hostilité à l'égard des chrétiens occidentaux s'accentue dans les *Réponses canoniques au moine Jacques*, qui nous sont parvenues sous son nom. Dans l'une d'elles il déclare qu'il est interdit d'avoir des relations ou de concélébrer avec ceux qui emploient du pain non fermenté, violent l'abstinence de la semaine de la *tyrophagie*, mangent du sang, des viandes non saignées et autres aliments impurs. Il faut tâcher de les détourner de leurs coutumes coupables. S'ils refusent de s'amender, il faut leur interdire toute participation aux divines eulogies et les considérer comme de vrais païens. Dans une autre réponse Jean écrit en toutes lettres : « Il est indigne et très indécent que les filles du grand kniaz épousent des gens qui communient avec les azymes. Si donc le prince, très pieux et très orthodoxe par la grâce de Dieu, fait contracter de telles unions à ses enfants, il sera puni par l'Église. » L.-K. Goetz, *Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrusslands*, Stuttgart, 1905, p. 121, 138, où l'on trouvera le texte grec et la version slavonne des *Réponses canoniques au moine Jacques*.

Les successeurs de Jean II sur le siège de Kiev jusqu'à l'invasion mongole (1240), à l'exception de deux ou trois, furent tous, comme lui, des Grecs choisis par le patriarche œcuménique. Ils vinrent en Russie avec la même mentalité et observèrent à l'égard des Latins une attitude semblable, poussant quelquefois l'intolérance plus loin. Bien qu'ils ignorassent, la plupart du temps, la langue de leurs ouailles, ils firent traduire en langue slavonne quelques-uns des libelles antilatins composés à l'époque de Cérulaire, notamment la seconde lettre de celui-ci à Pierre d'Antioche, le manifeste de Léon d'Achrida à Jean de Trani et le *Traité contre les Francs*. C'est à ces sources que puise, au début du XIIe siècle, le métropolite Nicéphore (1104-1121), lorsqu'il rédige ses deux lettres adressées l'une à Vladimir Monomaque, grand kniaz de Kiev, l'autre à Jaroslav Svjatopolkovič, prince de Volhynie. Cf. K. Kalaïdovič, *Monuments de la littérature russe du XIIe siècle*, Moscou, 1821, où se trouve le texte grec de la première lettre. Pour la seconde, voir Macaire Bulgakov, *Histoire de l'Église russe*, t. II, et Goloubinskij, *Histoire de l'Église russe*, t. I, 2e part., p. 820-828. Un peu plus tard, le métropolite Théodose, surnommé le Grec (1145-1165), écrit sa *Lettre au prince Izjaslav II sur la foi des Latins*. C'est comme une réédition du *Traité contre les Francs*, dans laquelle on trouve une première mention de l'usage latin des indulgences. Théodose va jusqu'à interdire toute relation soit religieuse, soit même profane, avec les Latins. Si un orthodoxe, par charité et en cas de nécessité, a donné à manger à un Latin, il doit ensuite purifier les ustensiles dont l'hôte s'est servi. Cf. *Actes scientifiques de l'académie des sciences de Pétersbourg*, t. II, fasc. 2.

On ne peut que déplorer l'influence néfaste que ces esprits étroits exercèrent sur un peuple encore primitif. Avec l'aversion pour les Latins hérétiques, ils développèrent chez lui, à un degré inimaginable, ce ritualisme puéril qui, dans les choses de la religion, met tout sur le même plan, attribue une importance égale à une vérité dogmatique et à un précepte disciplinaire de circonstance, voit une hérésie latine dans le fait de se raser la barbe et combat pour le signe de la croix fait avec deux doigts avec autant d'âpreté que s'il s'agissait du mystère de la Trinité. Néanmoins, pour la période qui nous occupe, cette influence des métropolites grecs antilatins paraît heureusement avoir été moins grande qu'on serait tenté de le supposer en lisant leurs écrits polémiques. C'est bien en vain, par exemple, que ces prélats tonnèrent contre les alliances matrimoniales entre familles princières russes et latines. Pendant toute la période prémongolienne et particulièrement dans la seconde moitié du XIe siècle ainsi qu'au début du XIIe, ces alliances furent très nombreuses. Et l'on ne voit pas que, d'un côté comme de l'autre, on ait prêté attention, à l'occasion de ces mariages, aux futilités de la polémique byzantine pour exiger quelque démarche ressemblant de près ou de loin à une abjuration. Voir B. Leib, *op. cit.*, p. 143-178. Somme toute, malgré les écrits polémiques, les fidèles des deux rites, latin et slavon-byzantin, fraternisaient couramment, sans se préoccuper de purifier verres et assiettes, comme l'aurait voulu Théodose le Grec.

II. LES ESSAIS D'UNION. CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES. — Nous avons dit que les pourparlers politico-religieux de 1053-1054 entre le Saint-Siège et la cour byzantine pouvaient être considérés comme la première tentative d'union entre l'Église romaine et

l'Église byzantine. Loin de réussir, cette tentative aggrava la séparation déjà existante, en ce sens qu'elle transforma une simple rupture des relations en un état d'hostilité déclarée. Cet essai fut suivi de beaucoup d'autres. De la fin du XIe siècle à la prise de Constantinople en 1453, ce fut une suite presque ininterrompue de pourparlers unionistes entre les papes et les empereurs de Byzance. Leur nombre exact est difficile à déterminer. Il peut être augmenté ou diminué suivant qu'on sépare entre elles une série de négociations s'étendant sur plusieurs années, ou qu'on les bloque en une seule. Nous sommes arrivés, pour notre part, à en compter vingt-cinq, trois pour la fin du XIe siècle, quatre au XIIe siècle, huit au XIIIe, six au XIVe, quatre au XVe. Le P. S. Vailhé les a énumérées presque toutes à l'article CONSTANTINOPLE *(Église de)*, t. III, col. 1374-1402. Nous ne reviendrons que sur les principales pour marquer clairement la marche du schisme et ajouter quelques compléments appelés par des études nouvelles et des documents publiés depuis l'apparition de l'article.

Mais avant de passer aux détails, il est bon de se demander pourquoi ces essais perpétuels d'union se sont produits, et pourquoi ils ont toujours échoué; de noter aussi leurs résultats heureux ou néfastes.

Ce n'est pas de l'Église byzantine, de ses prélats ni de ses fidèles que pouvait venir l'initiative d'un rapprochement avec Rome. On s'était habitué depuis trop longtemps à vivre d'une vie autonome pour songer à renouer des liens qui, du reste, avaient toujours été assez lâches. Du pape on n'avait plus besoin, comme autrefois, pour rétablir l'orthodoxie. Depuis la fin de de l'iconoclasme et la fête de l'orthodoxie de 843, les basileis byzantins ne se mêlaient plus de troubler l'Église par des édits dogmatiques. L'Église byzantine se suffisait à elle-même. Bien plus, Photius au IXe siècle, et tout récemment Michel Cérulaire n'avaient pas craint de jeter la suspicion sur la foi des Latins, considérés comme des barbares plus ou moins ignorants, incapables de saisir la subtilité des dogmes divins. Pas plus que le clergé de son empire, l'empereur byzantin n'était dévoré du zèle de l'unité chrétienne. On pouvait être sûr *a priori* que, s'il prenait l'initiative de pourparlers unionistes, ce serait en vue d'un intérêt politique. Or, il arriva, et cela dès la fin du XIe siècle, qu'entretenir des relations avec le pape devint pour lui une véritable nécessité. Le pape en effet, dès cette époque, n'est plus seulement une puissance spirituelle. Il est aussi une puissance temporelle de premier ordre, d'où dépendra, à certains moments, le sort même de l'empire. Non seulement il possède en Italie un petit royaume, mais il a fait ses amis et ses vassaux de ces Normands contre lesquels saint Léon IX avait guerroyé. Or, dès 1071, les Normands avaient définitivement chassé les Byzantins de l'Italie méridionale et conquis la Sicile sur les Arabes. C'étaient pour les Byzantins de dangereux voisins, presque aussi redoutables que les Turcs. Ces voisins turbulents, le pape pouvait jusqu'à un certain point les contenir et les empêcher de nuire. D'où la nécessité de s'entendre avec lui.

Par ailleurs, dès la fin de ce même XIe siècle, se produit un phénomène politique nouveau, qui va devenir périodique : celui de la croisade contre les infidèles. Ce phénomène, c'est le pape qui en a l'initiative; c'est lui qui le déclenche et essaie de le diriger de son mieux. Pour Byzance, la croisade peut être un danger mortel, ou un secours providentiel. Pour qu'elle soit ceci et non cela, les basileis sont forcés de s'adresser à celui qui manœuvre la redoutable machine. Tantôt il s'agira d'obtenir du pape que la machine ne se tourne pas contre eux, tantôt qu'elle vienne au secours de l'empire agonisant sous les coups des Turcs. Voilà le secret des essais d'union du côté byzantin. Il n'a rien d'idéologique. Si le pape n'avait été qu'un souverain spirituel et n'avait point disposé d'une puissance politique considérable, il n'y aurait eu de la part des empereurs byzantins aucune démarche unioniste.

Il va sans dire que les papes ont toujours désiré mettre fin au schisme et rétablir l'ancienne unité. Il n'est pas étonnant, dès lors, qu'ils aient répondu aux avances des empereurs, chaque fois que ceux-ci se sont tournés vers eux, et qu'ils aient souvent eux-mêmes pris l'initiative de négociations unionistes, que les empereurs ont acceptées ou repoussées au gré de leurs intérêts. Car, si les papes sont toujours prêts à l'union, il n'en va pas de même des empereurs. Pour ceux-ci l'union religieuse des Églises n'est pas un but mais un moyen. C'est la monnaie politique avec laquelle ils négocient. Du côté des papes, au contraire, l'union est le but; la monnaie d'échange est le secours négatif ou positif prêté à l'empire : secours négatif, quand il s'agit d'empêcher les princes occidentaux de tourner leurs armes contre Byzance; secours positif, lorsque le besoin pressant se fait sentir d'une croisade contre les Turcs. En un mot, dans ces tentatives d'union, du côté des empereurs le but est politique, et le moyen d'ordre religieux; du côté des papes, au contraire, le but est religieux, et le moyen politique.

C'est ce qui explique en partie l'échec de ces sortes de négociations. Les empereurs, qui sentaient bien que l'union, chez eux, n'était pas populaire — certains d'entre eux l'ont même considérée comme impossible — voulaient d'abord obtenir des papes les secours dont ils avaient besoin, promettant de s'employer ensuite à procurer l'union. Les papes, au contraire, instruits par l'expérience, insistaient pour que l'union religieuse fût le préambule de l'alliance politique. De là des tiraillements, des délais, des ruptures suivies de reprises. Mais la principale cause de l'insuccès doit être recherchée dans l'opposition irréductible du clergé et des moines byzantins et dans l'aversion profonde des Grecs pour les Latins. Les successeurs de Cérulaire sur le siège de Constantinople tiennent tout autant que lui à leur autonomie. Aussi, toutes les fois qu'il est question d'union, leur tactique est toujours la même : ils mettent en avant les innovations des Latins dans le dogme, la liturgie et la discipline, leur *kainotomies*, comme ils disent, pour refuser d'entrer en relations avec eux jusqu'à ce que toutes ces questions soient tirées au clair dans un concile œcuménique tenu à Constantinople. A l'exemple de Cérulaire, on n'attaque pas habituellement sa primauté, bien qu'à l'occasion on fasse allusion à l'une des deux théories contradictoires : celle de la pentarchie égalitaire et celle de la translation de la primauté de l'ancienne Rome à la nouvelle. Les *kainotomies* suffisent. Les autres prélats byzantins se rangent habituellement à l'avis de leur chef, le patriarche œcuménique, bien que l'empereur réussisse parfois à gagner à ses vues unionistes quelques-uns d'entre eux. Quant au clergé inférieur et aux moines, on leur a tellement répété que les barbares d'Occident étaient des hérétiques qu'ils en sont pleinement convaincus. Pour eux l'union ne leur apparaît possible et acceptable que par une capitulation complète des Latins sur toutes les questions controversées. Le peuple, sur lequel les moines ont une influence prépondérante, ne peut que penser comme ceux qui l'instruisent et le dirigent. Du reste, loin d'éprouver de la sympathie pour les étrangers venus d'Occident, pour ces croisés qui ont laissé de bien tristes souvenirs en passant à Constantinople et ailleurs, pour ceux surtout qui, en 1204, ont dépouillé la ville de toutes ses richesses sacrées et profanes et ont commis les pires abominations, pour ces marchands

sans entrailles qui s'appellent les Génois et les Vénitiens, qui extorquent sans cesse au basileus de nouveaux privilèges au grand détriment des gens du pays, les Byzantins ressentent une aversion profonde, une véritable haine, qui n'attend que l'occasion d'exploser. L'occasion se présenta lors des troubles qui accompagnèrent l'avènement d'Andronic Ier Comnène en 1182. L'usurpateur et la populace s'entendirent à merveille. L'un prit la couronne, l'autre se jeta sur les Latins, qui étaient, dit-on, au nombre de 60 000, et en fit un massacre épouvantable. « On haïssait les Latins à la fois comme étrangers et comme exploiteurs. La haine de tous était faite des griefs de chacun : du moine grec enragé contre « l'hérésie « latine »; du fonctionnaire qui avait été puni sur les réclamations d'un podestà; du noble qui se voyait préférer quelque Italien par les plus riches héritières; du marchand, de l'artisan, du gagne-petit, du plébéien comparant leur misère à l'opulence de ces palais étrangers, toujours en fête; du propriétaire dont l'immeuble avait péri dans les incendies qu'allumaient périodiquement les rixes entre matelots génois et vénitiens. » A. Rambaud, *Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, t. II, p. 842-843. On sait que les représailles, du côté des Latins, furent atroces, d'abord à Thessalonique en 1185, puis à Constantinople, en 1204. De tels événements n'étaient pas faits pour rapprocher les deux races sur le terrain religieux. Aussi les empereurs, malgré leur omnipotence, virent leur politique unioniste échouer devant l'opposition irréductible du clergé, des moines et du peuple.

Cette politique échoua d'autant plus facilement qu'ils répugnèrent toujours à employer loyalement le moyen que réclamaient le haut clergé et les théologiens, à savoir un concile œcuménique où seraient discutés librement les points controversés entre les deux Églises. Cette question du concile œcuménique fut toujours à l'ordre du jour, à chaque nouveau pourparler. Les basileis ne voulaient pas de concile pour deux raisons : d'abord, parce qu'ils désiraient aller vite; ensuite, parce que l'issue d'un tel débat échappait à leurs prévisions et leur paraissait fort aléatoire. Ils n'ignoraient pas, en effet, la répugnance des Grecs à l'union, leur esprit de contention et de dispute. Consentir à un concile œcuménique, c'était, par avance, consentir à la faillite de leurs projets; c'était manifester au grand jour l'impossibilité de l'union; c'était fermer la porte à de nouvelles négociations et rendre le schisme pire qu'auparavant. C'est ce qu'au dire du chroniqueur Georges Phrantzès, Manuel II Paléologue mourant avouait à son fils et successeur Jean VII. *Chronicum majus*, l. II, *P. G.*, t. CLVI, col. 784-785. Aussi, la préférence des empereurs allait à l'emploi d'une simple profession de foi, qu'eux-mêmes et leur clergé souscriraient pour donner satisfaction au pape. C'est la méthode qui fut employée au second concile de Lyon en 1274, où il n'y eut aucun débat, où même les Latins définirent le point principal en litige, celui de la procession du Saint-Esprit, avant l'arrivée de la légation byzantine. Voir LYON *(IIe concile de)*, t. IX, col. 1374 sq. Cette méthode avait aussi toute la faveur des papes, qui répugnaient à ce qu'on remît en discussion des vérités déjà définies ou explicitement reçues comme appartenant à la foi. Ils n'étaient pas sans crainte non plus sur la tournure que prendrait une assemblée où la représentation byzantine serait égale, peut-être même supérieure à la représentation latine, surtout si elle se tenait à Constantinople. C'est pourquoi la proposition du concile œcuménique fut longtemps rejetée par les papes. Il fallut le danger pressant de l'empire sur le point de succomber sous les coups des Turcs et les manœuvres schismatiques du concile de Bâle pour décider à la fois l'empereur et le pape à un nouveau concile unioniste, qui se tiendrait non pas à Constantinople, mais dans une ville d'Italie. Là encore, si l'on avait écouté l'empereur, il n'y aurait pas eu de débat contradictoire, mais l'union conclue par simple acceptation d'une profession de foi. Obligé de céder sur ce point, l'empereur Jean VII se réserva du moins de limiter et de diriger les controverses, de choisir les protagonistes des Grecs, de leur fermer la bouche devant certaines questions indiscrètes posées par les Latins, de contrebalancer l'influence des prélats hostiles à l'union par la science de certains magistrats laïcs versés dans les questions théologiques. On sait le triste résultat de ces manœuvres, qui permirent ensuite aux adversaires de l'union de jeter le discrédit sur le concile en disant que la liberté de discussion n'avait pas été sauvegardée, et fournirent une excuse aux prélats trop nombreux qui renièrent leur signature.

Le pape et l'empereur : il n'y a qu'eux qui comptent dans ces sortes de négociations. Le pape se figure que, si l'empereur veut, la cause est gagnée, et c'est en quoi il se trompe. On néglige dès lors la préparation psychologique du clergé et de la masse des fidèles pour faire disparaître les préjugés, discuter les questions en litige dans une atmosphère de paix et de bienveillance réciproque et susciter le désir de l'union. Cette préparation eût été d'autant plus nécessaire que plus profonde persévérait l'inimitié entre Grecs et Latins à la suite des premières croisades. Les Occidentaux accusaient les Byzantins d'avoir fait échouer ces expéditions par leur déloyauté et leurs intrigues. Les Byzantins se plaignaient de l'insolence, de la rudesse, des vexations, des visées égoïstes de ces prétendus libérateurs du tombeau du Christ qui ne cherchaient qu'à se tailler des royaumes, tant aux dépens de l'empire chrétien que de celui des infidèles et violaient leurs engagements les plus sacrés. Qui avait tort, qui avait raison? Ils avaient tous un peu raison, et tous grandement tort. Les mesures d'ordre ecclésiastique, prises par les papes et le haut clergé latin tant dans le royaume latin de Jérusalem au XIIe siècle que dans l'empire latin de Constantinople au XIIIe n'étaient pas faites pour atténuer l'inimitié et pour préparer la voie à la concorde. Il est remarquable qu'à cette époque les Latins prirent à l'égard de la discipline et de la liturgie byzantine la mentalité des Grecs du XIe siècle à l'égard de tout ce qui était latin. Au lieu de la tolérance d'autrefois, on visa à réduire les Grecs à la norme latine. On décréta la supériorité du rite latin sur le rite byzantin. Une scolastique tatillonne, ignorante des vénérables traditions des liturgies orientales et des usages disciplinaires, qu'on avait laissé librement se développer dans les siècles passés, voulut tout reviser, tout modifier à la mesure des nouvelles théories sacramentaires écloses dans les universités d'Occident et n'intéressant nullement la substance du dogme. Cette ignorance de l'antiquité chrétienne tant latine que grecque fit commettre bien des bévues, poussa à des exigences outrancières qui ne pouvaient que blesser profondément les susceptibilités des Orientaux et compromettre l'œuvre de la réunion. On rétablit partout la hiérarchie latine, même sur les grands sièges patriarcaux d'Orient. La hiérarchie grecque, là où elle fut tolérée, fut subordonnée aux évêques latins dans les pays conquis par les Occidentaux. Après la prise de Constantinople, en 1204, non seulement on supprima pratiquement la hiérarchie grecque, mais l'empereur latin et ses barons s'emparèrent des évêchés et de tous les biens ecclésiastiques et monastiques de l'Église byzantine, réduisant à la portion congrue le nouveau clergé latin lui-même. Le pape eut beau fulminer les excommunications contre les laïcisateurs, quelquefois

même contre certains prélats latins. Ses interventions en faveur des spoliés n'eurent pas grande efficacité. Ses légats eux-mêmes manquèrent souvent de tact et de mesure. Si le cardinal Benoît de Sainte-Suzanne se montra partisan des mesures pacifiques et alla même jusqu'à faire cette déclaration d'un opportunisme hardi pour l'époque : « Je crois que la diversité des coutumes ecclésiastiques ne peut faire aucun tort aux Églises qui ont pris racine dans une croyance unique et que, par elle-même, elle ne saurait constituer un schisme », son successeur, l'Espagnol Pélage d'Albano, vint en Romanie avec les dispositions d'un inquisiteur farouche. Il voulut obliger par la force le clergé et les moines byzantins à reconnaître publiquement la primauté du pape. Les mesures de rigueur auxquelles il eut recours créèrent de sérieux embarras au gouvernement d'Henri de Flandre, qui dut intervenir en faveur des persécutés. Finalement, il dut se résigner à n'obtenir pour le pape que l'acclamation qui était de règle pour les empereurs byzantins à la fin des offices liturgiques : « Longue vie au seigneur Innocent, pape de l'ancienne Rome! » Cf. Achille Luchaire, *Innocent III. La question d'Orient*, Paris, 1907, p. 229-261. Innocent III lui-même, tout en réprouvant les excès commis en 1204, visait à une latinisation modérée de l'Orient, obtenue par l'emploi de la persuasion et de la douceur. N'avait-il pas écrit à l'empereur Baudouin, dès le début de l'occupation : « L'empire est passé des Grecs aux Latins; il faut aussi que les rites soient changés. Il importe qu'Éphraïm, revenu au pays de Juda, se nourrisse avec les azymes de la sincérité et de la vérité, après s'être débarrassé de l'ancien ferment. » Potthast, *Regesta pontificum*, n. 2498. Ses instructions au patriarche latin de Constantinople, Morosini, tendaient au même but. Interrogé, en 1206, pour savoir si l'on devait permettre aux Grecs de célébrer les offices religieux selon leur rite, ou s'il fallait les contraindre à pratiquer les usages latins, il répondit qu'on devait les laisser libres de suivre les formes byzantines, si l'on ne pouvait les amener au rite latin, « au moins jusqu'au moment où l'autorité romaine prendrait sur ce point une décision ». S'il ne veut pas qu'on réordonne selon le rite latin les prélats ordonnés selon le rite byzantin — on est étonné que des évêques latins aient hésité sur cette question — il oblige à l'ordination latine ceux des Grecs qui seront désormais promus à l'épiscopat, après avoir reconnu l'obédience de l'Église romaine. Voir l'article INNOCENT III, t. VII, col. 1975.

On se montra sans doute plus tard moins intransigeant. Aux conciles unionistes de Lyon et de Florence, il fut entendu que les Grecs conserveraient leurs rites et leurs usages. Mais ces déclarations générales ne supprimèrent pas les privilèges du rite latin là où dominait une autorité latine. Elles n'empêchèrent pas des inquisitions inopportunes et des exigences non justifiées sur des points de détail, telles celles des successeurs de Grégoire X après le concile de Lyon spécialement pour ce qui regarde l'addition du *Filioque* au symbole. Cf. l'article LYON *(IIe concile de)*, t. IX, col. 1392-1410.

Il n'est pas étonnant qu'avec de pareilles méthodes et de semblables procédés on ait abouti à un résultat tout opposé à celui que l'on recherchait. Non seulement l'union ne se fit pas, mais, comme le remarquèrent plusieurs auteurs tant du côté latin que du côté grec, la conséquence finale de ces tentatives d'union fut d'élargir le fossé de la séparation. Ces tentatives, en effet, eurent pour effet de multiplier le nombre des griefs et des divergences et d'entretenir l'esprit d'animosité et d'aversion réciproques.

N'exagérons rien cependant. Ces essais de rapprochement produisirent aussi quelques bons résultats. Ils aboutirent parfois à diminuer le nombre et à modérer le ton des controverses. A Byzance, en effet, il y eut toujours, pour ce qui regarde les relations avec les Latins, deux tendances opposées. A côté du parti des intransigeants et des irréductibles, apparaît la petite faction des théologiens attentifs à la politique impériale. Si les orthodoxes purs poussaient les hauts cris chaque fois qu'il était question d'union, les *latinophrones* s'appliquaient à montrer que peu de chose, au fond, séparait les deux Églises et qu'on pouvait arriver à une entente moyennant quelques concessions réciproques. Il y eut même une catégorie de *latinophrones* qui poussèrent plus loin l'esprit d'accommodement et soutinrent franchement les thèses latines et catholiques. S'ils ne furent pas très nombreux, ce furent presque tous des hommes remarquables par leur science et leur vertu. C'est ainsi que déjà, sur la fin du XIe siècle, les Latins trouvèrent un défenseur en la personne de Théophylacte archevêque de Bulgarie. Sans doute, il n'alla pas jusqu'à se rallier au pape, mais il fit le procès des polémistes outranciers qui s'attachaient aux futiles divergences relevées par les disciples de Cérulaire. Il capitula sur la question des azymes et s'efforça de trouver un compromis sur celle du *Filioque*. Voir sa lettre au diacre Nicolas *De iis quorum Latini incusantur*, dans *P. G.*, t. CXXVI, col. 221 sq. Au siècle suivant, Nicétas de Maronée, archevêque de Thessalonique, et le philosophe Théorianos se font les collaborateurs de la politique unioniste de Manuel Comnène sur le terrain de la théologie. Nicétas reconnaît explicitement le dogme de la procession du Saint-Esprit, mais demande aux Latins de sacrifier l'addition du *Filioque* au symbole. Au XIIIe siècle, le nombre des théologiens unionistes augmente. Le savant moine Nicéphore Blemmidès entre dans les vues de Théodore II Lascaris et de Michel Paléologue et prépare l'union de Lyon, que le patriarche Jean Beccos et ses dévoués collaborateurs, Georges le Métochite et Constantin Mélitiniotès, défendent jusqu'à la mort. Le XIVe siècle voit la théologie latine mise à la portée des Byzantins par les traductions augustiniennes et thomistes de Maxime Planude et des deux Cydonès, Démétrius et Prochore, par les écrits originaux du même Démétrius Cydonès et de son disciple Manuel Calécas, sans parler d'autres traductions grecques d'œuvres latines faites par des missionnaires. En même temps commence en Italie le mouvement de la Renaissance, qui a pour effet de dissiper bien des préjugés occidentaux sur le compte des Grecs et de rapprocher entre eux les esprits supérieurs dans les deux camps. Ce mouvement s'accentue dans la première moitié du XVe siècle avec des hommes tels que Georges Scholarios, Bessarion, Georges de Trébizonde. De tout cela il résulte une connaissance mutuelle plus sérieuse, qui engendre l'estime et atteint le schisme dans l'une de ses causes les plus profondes. Ajoutons que les unionistes byzantins, mieux que nos théologiens scolastiques, expliquèrent la doctrine trinitaire des Pères grecs et, en particulier, du dernier de tous, saint Jean Damascène, et montrèrent leur accord foncier avec les Pères latins sur la question de la procession du Saint-Esprit.

III. COUP D'ŒIL SUR LES PRINCIPAUX ESSAIS D'UNION. — Rien ne montre mieux le caractère épisodique des événements de 1054 que les essais d'union qui se produisirent peu d'années après. Une première démarche fut faite par le pape Alexandre II (1061-1073), à l'avènement de l'empereur Michel VII Doucas (1071-1078). L'opposition irréductible du philosophe-ministre Michel Psellos et du patriarche Jean Xiphilin (1063-1075) réduisirent à néant les espoirs d'union.

L'année suivante, les rôles étaient renversés. Devant les progrès des Turcs, ce fut Michel VII qui se tourna vers le pape Grégoire VII, nouvellement élu,

pour en obtenir du secours, promettant en retour d'opérer l'union des Églises. Cf. Jaffé, *Monumenta gregoriana. Bibliotheca rerum germanicarum*, t. II, p. 31 sq., 145. Le pape entra d'autant plus facilement dans ses vues, qu'il avait aperçu lui-même le danger musulman et se proposait de recruter, dans ce but, une armée de 50 000 hommes. Mais il entendait poser ses conditions pour la réconciliation religieuse. L'Église grecque reconnaîtrait la primauté romaine avec toutes les conséquences qui s'en suivent. On s'occupa du projet durant toute l'année 1074. Puis brusquement les pourparlers cessèrent, vraisemblablement à cause de l'opposition du patriarche Xiphilin et du haut clergé byzantin. Grégoire VII n'en continua pas moins à entretenir avec le basileus des relations cordiales, que pouvait rendre durables le projet de mariage d'Hélène, fille de Robert Guiscard, avec le jeune Constantin, fils de Michel VII, conclu en 1074. Malheureusement la révolution de palais qui détrôna Michel au profit de Nicéphore III Botoniate vint tout brouiller. Le pape, fidèle au souverain déchu, excommunia l'usurpateur. Robert Guiscard, qui était devenu le gendre de Michel VII, trouva là un beau prétexte pour attaquer les Byzantins et recourut à une audacieuse mystification pour mettre Grégoire VII de son côté. Mais cette politique fut fatale à toute union religieuse non seulement durant les trois années du règne de Nicéphore Botoniate, mais aussi durant les sept premières années du règne d'Alexis Comnène (1081-1118), qui, pour tenir tête au prince normand, s'allia avec Henri IV d'Allemagne. A cause de ces événements, la mémoire de saint Grégoire VII devint odieuse aux Byzantins. Dans son *Alexiade*, l. I, *P. G.*, t. CXXXI, col. 52 sq., Anne Comnène trace de ce pape une véritable caricature.

Dès son avènement, Urbain II (1088-1099) entama des négociations avec le basileus pour le rétablissement de relations cordiales dans le domaine politique et religieux. Une ambassade pontificale se rendit à Constantinople pour solliciter le retrait des mesures persécutrices prises contre certaines églises latines de Constantinople à l'occasion de la guerre de Robert Guiscard contre Byzance. Alexis accueillit les ouvertures pontificales, sachant de quel prix était l'amitié du pape. Il s'offrait à favoriser la liquidation de la controverse sur les azymes. Un concile se réunirait à Constantinople auquel le pape se rendrait avec ses théologiens. La liberté de discussion serait complète et tout le monde s'en tiendrait à la décision prise d'un commun accord. Mis au courant des négociations par le pape, le frère et successeur de Robert Guiscard, Roger de Sicile, approuva le projet de concile. Urbain II put, dès lors, donner au basileus une réponse affirmative et de part et d'autre on se prépara au concile.

Malheureusement les agissements de l'antipape Clément III (Guibert) et de ses partisans empêchèrent Urbain II de partir pour l'Orient. Il dut se contenter d'envoyer des légats à Constantinople dans le courant de l'année 1089. Ceux-ci relevèrent de l'excommunication l'empereur Alexis qui, en retour, demanda au patriarche byzantin et à son synode d'inscrire le nom du pape aux diptyques de Sainte-Sophie. Le synode s'y refusa tout d'abord, prétextant « certains différends d'ordre canonique », κανονικὰ ζητήματα, qui existaient entre les deux Églises et exigeant du pape l'envoi de sa profession de foi. Mais la volonté du basileus était formelle. Fort habilement, Alexis demanda qu'on fît une enquête dans les archives de Sainte-Sophie pour trouver le document officiel attestant que l'Église de Rome avait été canoniquement séparée de l'Église byzantine et motivant la suppression du nom du pape dans les diptyques. On eut beau fouiller. On ne trouva rien de tel. Il y avait sans doute le fameux *Édit synodal* de Michel Cérulaire; mais, comme nous l'avons vu col. 1355, la pièce ne regardait ni l'Église romaine ni son chef, mais seulement les trois légats de 1054, en la personne desquels on n'avait vu que des émissaires d'Argyros. S'adressant alors au synode, Alexis fit remarquer qu'il était absolument illégal de supprimer le nom du pape dans les diptyques avant une condamnation canonique dans les formes. Le patriarche et le synode durent s'incliner et décidèrent de recourir à l'économie : on inscrirait le nom du pape aux diptyques en lui marquant un délai de dix-huit mois, au cours duquel il aurait à envoyer sa profession de foi et à se présenter devant le synode, soit personnellement, soit par délégués, pour l'examen des questions pendantes entre les deux Églises. Ce qui fut réglé fut exécuté. Après plus de soixante ans d'interruption, le nom de l'évêque de Rome fut de nouveau proclamé à la Grande Église de Constantinople et la communion provisoirement rétablie avec les Latins, dont les églises fermées furent rouvertes. Ce que les légats de saint Léon IX n'avaient pu obtenir était accordé à ceux d'Urbain II, grâce à l'énergique intervention du basileus. Il est vrai que les conditions posées pour l'union définitive étaient difficilement acceptables pour le pontife romain. Les hauts prélats byzantins comptaient bien que leurs conditions et les termes dans lesquels on les formulait suffiraient à faire échouer l'accord définitif et à préserver une fois de plus leur autonomie menacée. Dans sa lettre à Urbain II, le patriarche Nicolas III Grammaticos (1084-1111) affectait de le traiter comme un égal, ὁμοταγής, et lui reprochait discrètement de n'avoir pas envoyé sa lettre enthronistique avec sa profession de foi, au moment de son élection, conformément à l'usage. Par ailleurs, le synode permanent exigeait l'acceptation de toute la discipline canonique de l'Église byzantine, y compris les canons apostoliques et toute la législation du concile *in Trullo*, qui était qualifié d'œcuménique. Tout cela était difficilement recevable. Il n'en est pas moins curieux de constater que, plus de trente ans après Michel Cérulaire, on ne trouvait à Byzance rien de sérieux à faire valoir pour légitimer la rupture avec l'Église romaine. Un peu de bonne volonté aurait suffi à dissiper les malentendus. Mais il aurait fallu que les prélats byzantins reconnussent la primauté véritable du successeur de Pierre, et c'est cela qu'ils ne voulaient pas. Voir sur toute cette affaire le dossier inédit publié par H. Holtzmann, *Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexis I. und Papst Urban II. im Jahre 1089*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XXVIII, 1928, p. 38-67.

Combien de temps dura cette union provisoire? Nous l'ignorons. Bientôt survint la première croisade et les complications politiques qu'elle amena entre Byzantins et Occidentaux. La polémique antilatine paraît cependant avoir fait trêve en Orient jusqu'en 1111-1113, époque où une nouvelle tentative d'union s'esquissa entre le pape Pascal II (1099-1118) et Alexis Comnène. On reparla d'un concile œcuménique pour éclaircir les points controversés. En 1113, l'archevêque de Milan, Pierre Grossolano, revenant de Terre sainte en Occident, passa par Constantinople et entama des discussions avec les théologiens grecs sur la procession du Saint-Esprit et les azymes. C'en fut assez pour rallumer en Orient le feu de la polémique antilatine. Une nuée de théologiens se leva aussitôt pour défendre l'orthodoxie et protéger l'autonomie byzantine; les traités contre le *Filioque* et les azymes se multiplièrent. C'est alors que le moine exégète Euthyme Zigabène produisit sa *Panoplie dogmatique*, dont un titre entier est réservé aux erreurs latines. Mauvais présage pour le succès de l'union! Cela n'empêcha point les successeurs d'Alexis, Jean et

Manuel Comnène d'engager de continuels pourparlers politico-religieux avec les papes. Ces empereurs caressent encore parfois le rêve de reconquérir l'Italie et de se faire couronner par le pape. Manuel Comnène surtout donna dans cette utopie. Pendant tout son règne, il se montra latinophile, confia à des Latins les premières charges de l'empire et, en 1166, fit auprès du pape Alexandre III une démarche décisive. Le sébaste Jourdain, fils du prince Robert de Capoue, vint proposer au pape, de la part de l'empereur, la réunion des Églises. En échange, Manuel demandait à Alexandre III la couronne impériale et le rétablissement de l'unité de l'empire. Il s'engageait à l'aider financièrement pour vaincre la résistance des opposants. Le pape prit l'offre en considération. Les cardinaux Ubald d'Ostie et Jean des Saints-Jean-et-Paul se rendirent à Constantinople pour négocier. Le projet échoua, à la suite de joutes théologiques sur les points controversés, sans doute aussi parce que le basileus n'accepta pas la condition posée par le pape, qui demandait à Manuel de fixer sa résidence à Rome. Nouvelles négociations unionistes vers 1170. Elles se heurtèrent à l'opposition irréductible du patriarche Michel III d'Anchialos. Cf. Chalandon, *Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel Comnène (1143-1180)*, Paris, 1912, p. 161-164, 564-568.

Inutile de dire que la quatrième croisade et la constitution d'un empire latin sur les rives du Bosphore rendirent de plus en plus difficile l'union religieuse; mais ces événements eurent aussi pour effet de multiplier les pourparlers politiques en vue de la procurer. Il en a été suffisamment parlé soit à l'article CONSTANTINOPLE *(Église de)*, t. III, col. 1380-1396, soit à l'article LYON *(IIe concile de)*, t. IX, col. 1374-1410.

La réaction violente contre les Latins qui suivit la rupture de l'union conclue au concile de Lyon (1282), arrêta pour quelques années de nouvelles négociations. L'empereur Andronic II (1282-1328) repoussa toutes les avances qu'on lui fit jusqu'en 1323. Aussi voyons-nous les papes, pendant cette période, essayer de reconstituer l'empire latin, détruit par Michel Paléologue en 1261. A partir de 1330, devant le péril de plus en plus menaçant des Turcs, que favorise la guerre civile entre l'usurpateur Jean Cantacuzène et l'héritier légitime Jean V Paléologue, les pourparlers unionistes entre papes et empereurs deviennent continuels. Les papes se déclarent prêts à venir au secours des Byzantins, mais ils exigent auparavant la soumission de l'Église byzantine à leur autorité. Les empereurs, au contraire, veulent être aidés tout de suite et promettent de procurer l'union des Églises, une fois le péril écarté. C'est aussi durant cette période qu'on reparle de plus belle du concile œcuménique. Les Grecs ont complètement oublié le second concile de Lyon, qui pour eux ne compte pas, parce qu'il n'y a pas eu d'examen des questions controversées. Rome résiste d'abord et ne veut point qu'on revienne sur la chose jugée, si bien que le polémiste Nil Cabasilas (†1360), métropolite de Thessalonique, déclare que la persistance du schisme vient de ce que les Romains ne veulent pas qu'un concile œcuménique, semblable aux anciens conciles des huit premiers siècles, examine les questions controversées, mais prétendent tout dirimer de leur propre autorité comme des maîtres en présence de dociles disciples. *De ecclesiarum dissidio, P. G.*, t. CXLIX, col. 681-685. On finit pourtant par leur accorder ce qu'ils demandaient. L'empereur Manuel Paléologue envoya une nombreuse délégation au concile de Constance en 1417; mais l'union ne put être réalisée. En 1438-1439, après de longs pourparlers, on eut enfin le concile unioniste rêvé. On discuta longuement à Florence sur les principales questions controversées. Les Grecs, sans doute, comme nous l'avons dit col. 1366, ne furent pas toujours libres de dire tout ce qu'ils pensaient, parce que l'empereur s'y opposait. Il y eut cependant enquête sérieuse sur tous les points et plusieurs des prélats orientaux sortirent de ces débats pleinement convaincus des vérités définies dans le décret d'union. Mais la masse du clergé, les moines et le peuple n'étaient point préparés à abandonner les dogmes des ancêtres. Il suffit de Marc d'Éphèse et de quelques autres meneurs pour faire avorter l'union si péniblement conclue. On ne put la promulguer officiellement à Sainte-Sophie que le 12 décembre 1452, six mois avant la prise de Constantinople par les Turcs. Alors que les Latins virent généralement dans la victoire des infidèles le juste châtiment de l'entêtement des Grecs à rester dans le schisme, les chefs des antiunionistes, tel Georges-Gennade Scholarios, considérèrent cet événement comme la punition de l'abandon de l'orthodoxie perpétré à Florence. Les Russes moscovites virent du même œil la catastrophe et commencèrent à concevoir des soupçons sur l'orthodoxie des Grecs. Il se trouva bientôt des théologiens pour parler de la translation de la primauté de Constantinople à Moscou, qualifiée de troisième Rome. Voir art. RUSSIE, col. 243 sq.

IV. LE SCHISME A L'ÉTAT STABLE (XVe au XXe SIÈCLE). — Dans la période moderne, le schisme byzantin poursuit son évolution normale, conforme au principe qui lui a donné naissance. Tombée sous le joug des infidèles, l'Église de Constantinople voit bientôt sa primauté contestée par les groupes dissidents qui habitent hors des frontières de l'empire turc. Commencé déjà dans la période précédente, après la dislocation de l'empire byzantin qui suivit la quatrième croisade, ce morcellement s'est surtout accentué dans la première moitié du XIXe siècle. Il a continué à la suite des changements opérés dans la carte politique de l'Europe et de l'Asie par la guerre balkanique et la guerre mondiale de 1914-1918. Cette division de l'ancienne Église byzantine en de nombreux groupes autocéphales et autonomes est comparable au phénomène de fissiparité; c'est la loi du schisme installée dans le schisme même.

Durant la même période, l'hostilité à l'égard de l'Église catholique, loin de diminuer, est plutôt renforcée. Les tentatives d'union cessent complètement. La polémique antilatine bat toujours son plein et s'exaspère même à certains moments sous l'influence de causes diverses. C'est bien le schisme à l'état stable et vraiment définitif.

Par contre, dès la fin du XVIe siècle, des essais de rapprochement commencent à s'amorcer avec les réformés d'Occident. Ces essais sont devenus plus fréquents depuis un siècle, mais jusqu'ici ils n'ont pas eu plus de résultat que les négociations unionistes de la période byzantine avec l'Église romaine.

I. LE MORCELLEMENT DE L'ANCIENNE ÉGLISE BYZANTINE EN PLUSIEURS GROUPES AUTONOMES. LES ÉGLISES AUTOCÉPHALES NATIONALES. — La destruction de l'empire chrétien eut pour l'Église byzantine les plus graves conséquences. L'autonomie du patriarche œcuménique, son autorité, les limites mêmes de sa juridiction parurent d'abord s'être accrues sous le nouveau régime que Mahomet II et ses successeurs imposèrent à leurs sujets chrétiens. Le patriarche n'eut plus à compter avec le basileus qui menaçait périodiquement son indépendance par des tentatives d'union avec le pape. Par ailleurs, les sultans lui donnèrent un nouveau trait de ressemblance avec l'évêque de Rome, à la fois primat spirituel et roi temporel, en lui accordant une certaine juridiction civile sur ses ouailles. C'est sous la domination turque, plus que sous le règne des basileis, que le patriarche œcuménique fit vraiment figure de pape des chré-

tientés orientales de rite byzantin. Son domaine s'enrichit aussi des dépouilles des Églises bulgare et serbe à la suite de l'incorporation à l'empire turc des royaumes de Bulgarie et de Serbie. Il hérita directement des métropoles du patriarcat de Tirnovo (cf. art. CONSTANTINOPLE *(Église de)*, t. III, col. 1406), et la haute juridiction sur le patriarcat serbe d'Ipek lui revint par l'intermédiaire de l'archevêché ou patriarcat gréco-bulgare d'Ochrida, auquel il fut d'abord annexé. Rétabli en 1557, le patriarcat d'Ipek fut définitivement supprimé en 1766 au profit du patriarcat œcuménique. L'année suivante, le patriarcat d'Ochrida eut le même sort.

Quant aux trois patriarcats melkites d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem qui, d'après les principes de la pentarchie, devaient être autonomes, il y avait longtemps déjà qu'ils subissaient l'hégémonie de Constantinople, leurs titulaires résidant la plupart du temps dans cette ville. Cette sujétion devint plus étroite lorsque les Turcs se furent emparés de la Syrie et de l'Égypte. Le patriarche œcuménique les traita vraiment comme ses subordonnés jusqu'au premier quart du XIXe siècle.

Mais cette fortune reposait sur une base fragile. Le principe laïc qui l'étayait ne devait pas tarder à jouer au détriment de ceux qu'il avait d'abord servis. Si le siège de Constantinople avait reçu ses privilèges ecclésiastiques à cause du rang civil de cette capitale, il devait arriver que ces privilèges lui seraient contestés, du jour où la ville cesserait d'être la tête d'un empire chrétien; du jour aussi où d'autres cités deviendraient les capitales de nouveaux États chrétiens. On avait déjà vu cette conséquence logique entrer dans les faits à la période précédente. Après la constitution de l'empire latin de Constantinople en 1204, le patriarcat byzantin s'était, en fait, scindé en plusieurs tronçons, suivant le nombre des juridictions civiles autonomes. Chaque prince, chaque basileus nouveau avait voulu avoir son patriarche, un patriarche indépendant, comme lui, de toute ingérence étrangère. Le despotat d'Épire, l'empire de Trébizonde jouirent ainsi pendant quelque temps d'une certaine autonomie religieuse malgré les protestations des patriarches œcuméniques réfugiés à Nicée. En même temps, les Bulgares reconquirent leur indépendance et constituèrent leur second patriarcat à Tirnovo, qu'ils firent reconnaître d'abord par le pape en 1204, puis par le patriarche œcuménique lui-même vers 1235. Les Serbes, devenus indépendants dans la seconde moitié du XIIe siècle, furent d'abord unis à Rome; mais, après la chute de l'empire latin de Constantinople, les rois de Serbie commencèrent à se tourner vers Byzance jusqu'au jour où Douchan voulut être tsar et avoir un patriarche qui pût lui conférer l'onction impériale. Par son ordre, en 1346, le métropolite serbe Joannice fut promu patriarche d'Ipek par le patriarche bulgare de Tirnovo et le patriarche gréco-bulgare d'Ochrida.

Quelle a été l'attitude habituelle des patriarches de Constantinople à la naissance de chaque nouvelle autocéphalie? Au Moyen Age comme dans la période moderne, cette attitude a été uniforme : ils ont d'abord commencé par protester énergiquement; puis, au bout d'un laps de temps plus ou moins long, marqué parfois par un schisme formel accompagné d'anathèmes, ils ont fini par reconnaître le fait accompli en s'efforçant de garder un semblant de juridiction sur leurs filles émancipées. Ainsi, avaient-ils fait à l'égard du premier patriarcat bulgare du Xe siècle; ainsi firent-ils à l'égard du second. Quant au patriarcat serbe d'Ipek, non seulement on refusa d'abord de le reconnaître, mais en 1352, le patriarche œcuménique Calliste Ier lança l'excommunication contre l'empereur Douchan, son patriarche Joannice et toute la nation serbe. La censure ne fut levée qu'en 1375 par le patriarche Philothée. Le nouveau patriarcat dura jusqu'en 1459, époque où il fut rattaché par Mahomet II au patriarcat gréco-bulgare d'Ochrida. L'Église serbe resta sous la juridiction d'Ochrida de 1459 à 1557. A cette dernière date, le patriarcat d'Ipek fut rétabli, grâce à l'intervention du grand vizir Mehmed Sokolovitch, renégat serbe, dont le frère, Macaire, fut nommé patriarche. Cette situation dura jusqu'en 1766, année où les Turcs, poussés par le Phanar, supprimèrent de nouveau le patriarcat d'Ipek au profit du patriarcat œcuménique. Nous avons dit que, l'année suivante, le patriarcat gréco-bulgare disparut à son tour de la même manière.

1° *Église russe.* — Dans la période moderne, la première Église qui ait secoué la tutelle de Constantinople et conquis sa pleine autonomie est l'Église russe. Jusqu'à l'invasion mongole (1240), celle-ci figura sur les rôles du patriarcat œcuménique sous le titre de métropole de Kiev, et les titulaires furent presque tous des Grecs d'origine. Sous la domination tatare, qui fut tolérante pour l'Église, l'influence byzantine réussit à se maintenir jusqu'en 1461. Durant cette période, c'est encore le patriarche œcuménique qui choisit les métropolites non plus seulement parmi les Grecs mais aussi parmi les Slaves méridionaux. Il est rare que les candidats du kniaz soient acceptés. Le schisme s'affermit par la traduction en slavon de plusieurs ouvrages polémiques de théologiens byzantins, et quand paraît, en 1280, la première rédaction de la *Kormčaja Kniga* (ou *Corpus juris canonici* de l'Église russe), on y insère la seconde *Lettre de Michel Cérulaire à Pierre d'Antioche* et l'*Opuscule contre les Francs*. Voir art. RUSSIE, col. 234.

Dans la première moitié du XIVe siècle, un grave événement se produisit qui devait amener à la longue la division de l'Église russe en deux métropoles distinctes. Les Lithuaniens, qui fusionnèrent avec les Polonais en 1386 pour constituer un seul royaume, s'annexèrent les provinces occidentales et méridionales de la Russie. Kiev elle-même tomba en leur pouvoir vers 1320. Le métropolite russe devenait ainsi sujet d'un roi catholique. Cette situation ne pouvait durer indéfiniment en vertu même du principe de l'autocéphalisme national. Elle se prolongea jusqu'après le concile de Florence, auquel assista, comme on sait, le métropolite de Kiev, Isidore. Celui-ci resta fidèle à l'union mais essaya vainement de la faire accepter dans la Russie indépendante, alors soumise au grand kniaz Vassili l'Aveugle. A Isidore devenu catholique les dissidents substituèrent le métropolite Jonas (1458-1461), qui siégea à Moscou. A sa mort, le grand kniaz nomma lui-même son successeur, Théodore, sans consulter le patriarche œcuménique (1461). A partir de cette date, l'Église moscovite proprement dite, celle de la Russie indépendante, fut en fait autocéphale et rompit tout lien de sujétion vis-à-vis du patriarcat œcuménique. Mais celui-ci réussit à maintenir sa haute juridiction sur la métropole de Kiev, qui ne commanda plus, dès lors, qu'aux « orthodoxes » du royaume polono-lithuanien. Dans cette métropole, du reste, les titulaires de Kiev, sinon leurs suffragants, reconnurent la suprématie romaine de 1458 à 1518. En 1595, au synode de Brest, la majorité de l'épiscopat de rite byzantin du royaume polono-lithuanien s'unit officiellement à Rome et constitua l'Église ruthène unie. Les adversaires de l'union se maintinrent pourtant nombreux dans le pays, et en 1620 le patriarche de Jérusalem, Théophane, réussit à y rétablir la hiérarchie dissidente qui resta soumise au patriarcat œcuménique jusqu'au jour où Kiev et les environs tombèrent au pouvoir des

tsars moscovites (1686). En perdant la Russie, le patriarcat grec de Constantinople perdait, en fait, la prépondérance dans le concert des Églises autocéphales issues du schisme byzantin.

Nous avons dit qu'à partir de 1461 l'Église russe devint en fait autocéphale. Mais cette autocéphalie ne fut reconnue en droit que sur la fin du XVI[e] siècle, lorsque la métropole de Moscou fut érigée en patriarcat. Voir Russie, col. 272 sq. Profitant du passage à Moscou du patriarche œcuménique Jérémie II, le tout-puissant ministre de Fédor Ivanovič, Boris Godunof, fit élever à la dignité patriarcale le métropolite de Moscou, Job, demandant pour lui le troisième rang dans la hiérarchie, après les patriarches de Constantinople et d'Alexandrie (1589). Au synode de Constantinople de 1590, les prélats grecs reconnurent d'assez mauvaise grâce le nouveau patriarcat mais lui assignèrent le cinquième et dernier rang. Boris Godunof insista vainement auprès des patriarches orientaux pour obtenir le troisième rang, que Jérémie II lui avait imprudemment promis. Un nouveau synode constantinopolitain tenu en 1593 confirma la décision de celui de 1590. Les patriarches orientaux affectèrent, du reste, de considérer le patriarcat moscovite comme un patriarcat mineur et le traitèrent comme ils traitaient les patriarcats d'Ipek et d'Ochrida, c'est-à-dire en le passant sous silence dans les documents officiels. Se référant à la vieille théorie de la pentarchie, ils ne comptaient que quatre patriarches orthodoxes, le cinquième, l'évêque de Rome, ayant fait défection. Quelques-uns en arrivèrent même à abandonner la comparaison des cinq sens du corps humain, dont on s'était d'abord servi pour légitimer le nombre de cinq, et comparèrent les quatre patriarches aux quatre colonnes du temple de l'orthodoxie. Cf. l'article Primauté dans l'Église gréco-russe, t. XIII, col. 378.

Mais l'importance de l'Église russe ne fit que grandir avec la puissance politique de l'empire des tsars. Le cinquième patriarcat devint en réalité le premier, tant par le nombre de ses fidèles que par son influence sur les autres Églises autocéphales. L'institution patriarcale, du reste, ne dura pas longtemps. Après le long et pénible conflit entre le tsar Alexis Mikhaïlovič (1645-1676) et le patriarche Nicon, elle s'avéra dangereuse pour l'omnipotence des tsars. Pierre le Grand la supprima en 1700 et la remplaça en 1721 par le Saint-Synode dirigeant siégeant à Saint-Pétersbourg. L'organisme créé par Pierre le Grand, qui le fit approuver par les quatre patriarches d'Orient en 1723, a régi l'Église russe pendant deux cents ans, de 1721 à 1917. En 1917, au moment où commençait la révolution bolchéviste, le concile panrusse de Moscou rétablit le patriarcat en l'encadrant d'organismes parlementaires qui faisaient du patriarche un président d'assemblée plutôt qu'un véritable chef. La nouvelle institution, du reste, n'a pu fonctionner jusqu'ici d'une manière normale à cause de la persécution soviétique. Depuis la mort de Tikhon, le patriarche élu par l'assemblée de 1917 (7 avril 1925), on n'a pas encore réussi à lui donner un successeur dans les formes prévues par le concile.

Depuis 1917, l'Église russe, tant par l'effet de l'atroce persécution dont elle a été l'objet qu'à cause des éléments de division qui la minaient sourdement depuis longtemps, est en pleine désagrégation. On ne compte plus les schismes, les factions, les Églises rivales qui se sont formées depuis vingt ans tant à l'intérieur des Républiques soviétiques que parmi les Russes émigrés à l'étranger. Plusieurs de ces Églises n'ont eu qu'une vie éphémère et ont déjà disparu. Une dizaine environ subsistent encore qui hier s'anathématisaient les unes les autres ou continuent de le faire, tandis que les autres Églises autocéphales observent à leur égard les attitudes les plus contradictoires, chacune d'elles reconnaissant les unes et rejetant les autres sans aucune unité de vues. C'est la destruction totale, au sein de l'Église dissidente, de ce qu'on appelle l'unité de communion.

2° *Patriarcat serbe.* — Tant qu'il dura, le patriarcat serbe d'Ipek réunit sous sa haute juridiction plusieurs groupes distincts, qui finirent par constituer autant d'Églises autocéphales. Avant la guerre de 1914, on ne comptait pas moins de cinq Églises serbes, dont quatre étaient complètement indépendantes ou autocéphales, et la cinquième tenait encore par un fil ténu au patriarcat de Constantinople. La première était la petite *Église du Monténégro* comprenant les fidèles de la principauté, c'est-à-dire environ 300 000. Pendant longtemps, c'est-à-dire de 1516 à 1851, son évêque ou vladika, en résidence à Cettigné, fut en même temps le prince temporel du pays. Dès le début du XVIII[e] siècle il s'était mis sous la protection de la Russie et c'est à l'Église russe qu'il demandait le saint-chrême. La seconde Église serbe était le *patriarcat de Carlovitz*, commandant aux Serbes de Hongrie, qui dépassaient le million. Son histoire a été racontée et son organisation exposée à l'article Carlovitz, t. II, col. 1754-1776. La troisième était constituée par *les diocèses serbes de Dalmatie*, d'abord rattachés au patriarcat de Carlovitz, puis, à partir de 1873, à la métropole serbo-roumaine de Černovic ou Çernauti en Bukovine, qui réunissait sous sa juridiction tous les « orthodoxes » de l'Autriche proprement dite. Ces diocèses serbes étaient depuis 1870, au nombre de deux : Zara et Cattaro. Après l'annexion plus ou moins complète de la Bosnie-Herzégovine à l'empire austro-hongrois en 1878, ces deux provinces échappèrent à la juridiction immédiate du patriarcat œcuménique. Celui-ci conservant le droit de présentation des candidats aux évêchés, tandis que le choix final était réservé au pouvoir séculier. Sur l'Église de Bosnie-Herzégovine, dont la population voisinait le million, voir l'article Bosnie-Herzégovine, t. II, col. 1035-1059. Il y avait enfin l'*Église du royaume serbe* gouvernée par un Saint-Synode composé des évêques diocésains et présidé par le métropolite-archevêque de Belgrade. Après les accroissements reçus à la suite de la guerre balkanique de 1912-1913, cette Église comptait 3 700 000 fidèles. Dès 1832, elle avait obtenu une autonomie relative vis-à-vis du patriarche de Constantinople, qui correspondait à peu près à l'autonomie également relative du royaume serbe vis-à-vis de la Sublime Porte. L'autocéphalie complète suivit de près l'indépendance politique, conquise en 1878. Dès 1879, le patriarche œcuménique Joachim III délivrait à l'Église serbe sa charte ou *tomos* d'autocéphalie. Aux termes de ce document, l'Église orthodoxe du royaume serbe était déclarée « canoniquement autocéphale, indépendante, s'administrant elle-même sous l'autorité et présidence de l'archevêque de Belgrade, métropolitain de Serbie, assisté, conformément aux saints canons, d'un synode composé des métropolitains de sa circonscription ». Le trait commun des règlements organiques multiples et souvent revisés que ces Églises serbes avaient reçus du pouvoir civil, était la subordination étroite à l'État. Dans le patriarcat de Carlovitz, on remarquait, en plus, la prépondérance de l'élément laïque dans l'administration ecclésiastique.

Le traité de Versailles de 1919 ayant réuni en un seul État la presque totalité des territoires où se trouvaient les cinq autonomies ecclésiastiques serbes, il était logique que ces cinq groupes fussent réunis en une seule Église nationale englobant tous les fidèles du nouveau royaume yougoslave. Aussitôt la paix signée, le gouvernement de Belgrade s'est occupé de

cette unification, qu'il a réussi à réaliser dès 1920. Un décret royal portant la date du 24 décembre 1920 a promulgué le statut de la nouvelle Église unifiée sous le signe du rétablissement de l'ancien patriarcat d'Ipek. Par le fait même ont été supprimées par absorption les anciennes Églises du Monténégro, de Dalmatie, de Carlovitz et de Bosnie-Herzégovine. Le patriarche porte les titres d'archevêque de Petch ou Ipek, métropolite de Belgrade et de Carlovitz, patriarche des Serbes. Le statut organique de 1920 a déjà été modifié deux fois, en 1929 et en 1931. Toujours correct avec le patriarcat œcuménique, le gouvernement serbe a tenu à faire reconnaître par lui la nouvelle organisation ecclésiastique. Après de longs pourparlers, le patriarche Mélétios IV a délivré au nouveau patriarcat serbe son *tomos* d'autocéphalie, daté du 9 mars 1922. En 1934, le nombre des fidèles était de 6 785 601.

3° *Église de Grèce.* — Bien avant l'Église serbe, l'Église de Grèce, dite *Église hellénique*, avait fait reconnaître son autonomie complète par le patriarche œcuménique, après vingt ans de schisme. Dès 1833, une assemblée de trente-trois évêques du nouveau royaume qui venait de conquérir son indépendance politique (traité d'Andrinople de 1829), réunie à Nauplie, déclara l'Église de Grèce absolument indépendante du patriarche de Constantinople et approuva la nouvelle constitution ecclésiastique élaborée par le pouvoir civil et rappelant de très près le *Règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand. Le Phanar protesta énergiquement et refusa de reconnaître le fait accompli. Les Grecs passèrent outre et attendirent que le patriarche œcuménique s'inclinât devant le principe de l'autocéphalisme national. Ce ne fut qu'en 1850 que le patriarche Anthime IV délivra enfin en bonne et due forme à l'Église de Grèce son *tomos* d'autocéphalie, qui souleva d'ailleurs de violentes protestations, mais finit par être accepté en substance par la nouvelle loi organique de 1852, atténuant dans les mots plus que dans la réalité le césaropapisme de la loi de 1833. C'est cette loi de 1852 qui a régi l'Église hellénique jusqu'en 1923. A cette dernière date, le statut organique a été revisé dans le sens d'une plus grande liberté laissée à l'Église. Mais, dès 1925, le dictateur Pangalos reprenait en partie les concessions faites. Nouveau statut promulgué le 21 juillet 1931. Il comporte essentiellement un synode permanent composé de neuf membres, représentant de l'assemblée plénière de l'épiscopat, et cette assemblée plénière elle-même en qui réside l'autorité ecclésiastique suprême. L'assemblée ne se réunit que tous les trois ans, le 1er octobre. Avec le consentement de l'État, il peut y avoir des sessions extraordinaires. Les décisions importantes sont prises aux deux-tiers des voix et doivent toutes être approuvées par le chef de l'État sur proposition du ministre des Cultes. Un commissaire du gouvernement assiste aux séances à titre de simple témoin, dont la présence n'est pas absolument requise pour la validité des actes. Comparées au statut de 1852, ces dispositions accusent une atténuation sensible de l'ingérence de l'État. Cependant le contrôle de celui-ci est universel. C'est le ministre des Cultes qui choisit les évêques sur présentation de trois candidats élus par l'assemblée des évêques. C'est encore lui qui décide de la fondation des séminaires et en établit le programme. Il intervient d'une manière très active dans l'administration des biens ecclésiastiques. Pour plus de détails voir l'article du R. P. Janin dans les *Échos d'Orient*, t. xxxi, 1932, p. 218-235.

Quoique l'État hellénique ait vu plus que doubler sa population, à la suite de la guerre balkanique, de la guerre de 1914 et de celle de 1922 contre la Turquie, l'Église de Grèce est restée jusqu'en 1928 avec un nombre de fidèles sensiblement équivalent à celui qu'elle possédait avant les nouvelles conquêtes. Cette anomalie s'explique par le fait que le principe de l'autocéphalisme national n'a pas été appliqué, avant cette date, aux métropoles de la nouvelle Grèce, qui sont restées de 1913 à 1928 sous la juridiction du patriarcat œcuménique, de plus en plus amoindri par l'expulsion des Turcs de la péninsule balkanique. A la suite de l'incorporation, déclarée provisoire, des nouvelles métropoles, de l'exode en masse des Grecs d'Asie Mineure en 1922 et de l'échange des populations prescrit par le traité de Lausanne, le nombre des fidèles a passé de 2 700 000 à plus de 6 000 000. L'Église est divisée en 81 métropoles sans évêchés suffragants, dont 33 dans les anciennes provinces et 48 dans les nouvelles. Ce dernier chiffre doit être réduit à 40, voire même à 35 selon le nombre des nomes ou départements civils. Étroitement inféodée à l'État, l'Église hellénique a fortement subi le contre-coup des révolutions politiques dont la Grèce contemporaine a été le théâtre. Ayant adopté, depuis mars 1924, le calendrier grégorien, elle a à lutter contre un groupe important d'opposants, qui repousse cette innovation et s'entête à suivre l'ancien calendrier. Si peu importante qu'elle soit en elle-même, cette question du calendrier est capable de déterminer un schisme. La haute hiérarchie, mollement soutenue par le gouvernement, n'a pas encore réussi à écarter le péril, qui augmente d'année en année. N'a-t-on pas vu en 1935 trois métropolites à la tête des opposants, qui ont déclaré se séparer de l'Église officielle et ont commencé à créer une hiérarchie à part ? Cf. *Échos d'Orient*, t. xxxv, 1936, p. 357-359.

4° *Église de Crète.* — Bien que l'île de Crète ait été annexée à la Grèce en 1911, l'Église locale a conservé son statut particulier de province autonome sous la haute juridiction du patriarche œcuménique, qui nomme directement le métropolite de Candie. Celui-ci gouverne l'île avec un synode local, composé de ses suffragants d'abord au nombre de sept, puis de quatre entre 1929 et 1935; puis de nouveau de sept. Ces suffragants sont élus par le synode. Il est évident que cette situation exceptionnelle est destinée à disparaître dans un avenir prochain. La métropole de Crète ne tardera pas à être rattachée à l'Église nationale. On constate que les Grecs de Grèce, après avoir caressé un instant l'espoir de conquérir Constantinople et Sainte-Sophie, usent de beaucoup de ménagements à l'égard du patriarcat œcuménique, au moment où celui-ci voit son territoire se rétrécir de plus en plus.

5° *Église bulgare.* — De l'Église bulgare il a été suffisamment traité à l'article Bulgarie, t. ii, col. 1174-1228. Depuis l'apparition de l'article, l'événement saillant a été la suppression de fait de la dignité d'exarque par la mort de l'exarque Joseph (1877-1915). On n'a donné à celui-ci aucun successeur, mais on a nommé un *locum tenens*, qui réside à Constantinople avec le titre de vicaire exarchal. En fait, l'exarque n'a guère plus de raison d'être, puisqu'il ne reste en Thrace turque que quelques centaines de fidèles et que le gouvernement turc actuel ignore les Églises. Le statut organique de l'Église bulgare, publié en 1870 et remanié en 1895, ne répond plus, dans plusieurs de ses articles, à l'état actuel. En attendant qu'on le remplace par un nouveau règlement, on se conforme à l'ancien pour ce qui est encore applicable. On finira sans doute par ressusciter l'ancien patriarcat bulgare pour imiter les Serbes et les Roumains, qui se sont donné, eux aussi, un patriarche. Le schisme avec le patriarcat de Constantinople et les autocéphalies de langue grecque dure toujours, bien que la raison qui l'a motivé, à savoir le *phylétisme*, n'existe pour ainsi dire plus pour les Bulgares, alors que plusieurs autres autocéphalies s'en sont rendues coupables depuis, et d'une manière beau-

coup plus grave. On sait que par *phylétisme* on entend le système d'organisation ecclésiastique qui multiplie les autocéphalies et les diocèses non d'après le nombre des nationalités au sens juridique du mot, mais d'après celui des races (le mot *phylétisme* vient du grec φυλή : tribu, race). Dans ce système, la juridiction est attachée non à un territoire déterminé mais à un groupe de fidèles de telle race. Il peut dès lors arriver que, sur un territoire donné, dans une grande ville, par exemple, il y ait quatre, cinq, etc., évêques « orthodoxes », si sur ce territoire, dans cette ville, un nombre égal de races sont représentées. Le cas n'est pas purement hypothétique. A New-York résident actuellement un évêque grec, quatre évêques russes d'obédiences diverses, un évêque roumain, un évêque melkite. Les Bulgares, en 1870, étaient tombés dans le phylétisme en établissant à Constantinople, dans le voisinage du Phanar, un évêque décoré du titre d'exarque pour les Bulgares de l'endroit. L'empêchement du phylétisme ayant à peu près disparu du côté bulgare, plusieurs tentatives ont été faites depuis 1914 pour réconcilier l'Église bulgare avec le patriarcat œcuménique. Les négociations ont été particulièrement actives entre 1930 et 1935. Elles ont échoué devant l'intransigeance des Bulgares qui ne paraissent pas attacher grande importance à la réconciliation avec une Église peut-être à la veille de disparaître, L'Église bulgare compte actuellement près de 5 millions de fidèles — exactement 4 661 829 en 1928 — répartis en onze éparchies ou diocèses et 1 700 paroisses.

6° *Patriarcat roumain.* — Avant la guerre de 1914, il existait trois Églises autocéphales roumaines : l'Église du royaume de Roumanie, qui comptait 7 200 000 fidèles, l'Église roumaine de Transylvanie avec deux millions de fidèles environ, et l'Église roumaine de Bukovine, à laquelle étaient juridiquement unis les Serbes de Dalmatie, la communauté grecque de Vienne et la communauté serbe de Vienne, c'est-à-dire tous les orthodoxes de l'Autriche proprement dite. Ces autocéphalies n'étaient pas anciennes. La première n'avait été reconnue officiellement par le patriarcat œcuménique qu'en 1885, mais elle s'administrait en fait d'une manière autonome, sous l'étroit contrôle de l'État, depuis janvier 1865. A cette date, le prince Couza, commandant à la Roumanie nouvelle créée par le traité de Paris de 1856, fit décréter à la fois par la représentation nationale et par le synode national la complète indépendance de l'Église roumaine vis-à-vis du patriarche de Constantinople. Selon son habitude en pareil cas, celui-ci protesta énergiquement. De part et d'autre on vécut dans un état voisin du schisme pendant vingt ans. Les relations normales ne reprirent qu'en 1885 par la capitulation du patriarcat œcuménique. Quant aux Roumains de Bukovine, ils avaient d'abord été soumis au patriarcat serbe de Carlovitz. Ils n'obtinrent l'autonomie de leur métropole, dont le siège était Sibiu (Hermannstadt), qu'en 1864. On créa à cette occasion deux évêchés suffragants afin de pouvoir constituer un synode. Un statut organique fut promulgué le 28 mai 1869. La métropole disparate de Bukovine, dont le siège était la ville de Černovic (Çernauţi) a une histoire semblable à la métropole de Transylvanie. D'abord dépendante de Carlovitz, elle ne devint autocéphale que le 23 janvier 1873. La guerre de 1914 ayant eu pour résultat de réunir en une seule nation les fidèles de ces trois groupes ainsi que les orthodoxes de l'ancienne province russe de Bessarabie, le principe de l'autocéphalisme n'a pas tardé à jouer. En 1925, on a réussi, non sans peine, à unifier les quatre groupes en une seule Église nationale roumaine sous le titre de patriarcat roumain. Un statut organique, promulgué le 4 mai 1925, a été revisé en 1931. Le patriarcat est divisé en dix-huit diocèses groupés autour des cinq métropoles de Bucarest (Oungro-Valachie), Iassy (Moldavie), Sibiu (Ardeal), Çernauţi (Bukovine) et Chisinau (Bessarabie). La métropole de Sibiu conserve son organisation particulière.

Le patriarche porte le titre de « Très saint archevêque de Bucarest, métropolite d'Oungro-Valachie, très-bienheureux patriarche de l'Église roumaine orthodoxe ». Il est élu par le Congrès national ecclésiastique, composé de tous les évêques et de six représentants de chaque diocèse, dont deux clercs et quatre laïques, et par les membres orthodoxes du Sénat et de la Chambre des députés, c'est-à-dire par une forte majorité de laïcs. Il est le président des quatre assemblées ecclésiastiques qui détiennent l'autorité ecclésiastique à des degrés divers, à savoir : 1. *Le Saint-Synode annuel*, assemblée purement ecclésiastique, composée de tous les métropolites, évêques, vicaires épiscopaux et de l'aumônier général de l'armée. Il est convoqué au moins une fois par an par décret royal. C'est la véritable autorité ecclésiastique s'occupant des affaires proprement religieuses : dogme, culte, discipline, enseignement religieux. Il se fait aider par cinq commissions synodales d'au moins cinq membres nommées par lui; 2. *Le synode permanent*, qui se réunit au moins une fois par mois. Il comprend le patriarche et quatre membres élus par le synode annuel parmi ses membres, renouvelables par moitié tous les deux ans. Il fait exécuter les décisions du synode annuel et résout les questions urgentes sous réserve de l'approbation de l'assemblée plénière. Il est aidé dans ses travaux par cinq sections synodales; 3. *Le congrès national ecclésiastique*, composé des membres du Saint-Synode et de six représentants de chaque diocèse (deux clercs et quatre laïques), nommés pour six ans par les assemblées diocésaines, qui se réunit tous les trois ans et s'occupe de l'administration des biens ecclésiastiques, des œuvres d'éducation, etc.; 4. *Le conseil central ecclésiastique permanent*, composé de quinze membres (trois par métropole, dont un clerc et deux laïcs), organe exécutif du congrès national et du synode annuel. Toutes ces assemblées délibèrent sous le contrôle du ministre des Cultes. Leurs décisions doivent avoir son approbation. L'article 4 du statut organique de 1925 dit en effet : « Le contrôle de l'État sur l'Église et ses organismes s'exerce par le ministre des Cultes, selon le mode prévu par la constitution. » Il est remarquable que dans tous les organismes en question, qui sont nombreux et compliqués, il y a régulièrement un tiers de clercs et deux tiers de laïcs, à l'exception des deux synodes annuel et permanent. Les évêques sont élus par un corps électoral comprenant le congrès national ecclésiastique, les membres de l'assemblée diocésaine (50 membres, dont les deux tiers laïcs) et de plusieurs hauts dignitaires (président du Conseil, ministre des Cultes, les présidents des deux Chambres, de la Cour de cassation, de l'Académie roumaine, des recteurs des universités et des doyens des facultés de théologie). Chaque diocèse est gouverné par un évêque et un vicaire général. Les métropoles ont en outre un évêque auxiliaire. Celle de Bucarest en a deux. Quant à l'assemblée diocésaine, elle comprend de 30 à 60 membres selon le chiffre de la population. Le nombre des fidèles du patriarcat était en 1930 de 13 067 000, soit 72,2 % de la population totale du royaume de Roumanie. Il y a quatre facultés de théologie, une dans chacune des universités d'État (Bucarest, Çernauţi, Cluj, Chisinau), dont les professeurs sont nommés par l'État, indépendamment de l'épiscopat, cinq académies théologiques et trois séminaires (au lieu de quatorze qui existaient naguère). Un évêché roumain a été créé à New-York, le 15 décembre 1927.

L'Église orthodoxe roumaine est reconnue par

l'État comme l'Église dominante du royaume. Elle est, en fait, de nos jours, l'Église autocéphale la plus nombreuse après l'Église russe, si morcelée en ce moment. Aussi a-t-elle tendance à vouloir jouer le premier rôle au sein de l'orthodoxie orientale. Elle a adopté le calendrier grégorien le 14 octobre 1924. La réforme a soulevé des protestations assez sérieuses, surtout en Bessarabie où de nombreux centres observent encore le vieux calendrier en dépit des objurgations du Saint-Synode et des mesures de police. Les opposants commencent à tourner à la secte. On les appelle *les stylistes*. Le royaume de Roumanie renferme des minorités importantes de latins catholiques, de catholiques roumains de rite byzantin, de protestants et de plusieurs sectes d'origine diverse. Il en est longuement question à l'article ROUMANIE, ci-dessus, col. 17-101. Voir les statuts du patriarcat roumain dans les *Échos d'Orient*, t. XXV, 1926, p. 61-70; t. XXXII, 1933, p. 488-492.

Avant de passer aux autocéphalies nouvelles nées après la guerre, nous devons compléter brièvement les articles déjà anciens consacrés dans ce dictionnaire aux trois patriarcats orientaux d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, à l'Église de Chypre et à l'Église de Constantinople elle-même, dont la situation a bien changé dans les trente dernières années. Nous dirons enfin un mot de l'Église minuscule du Mont Sinaï, qui fait figure aussi d'autonomie ecclésiastique malgré le nombre insignifiant de ses sujets.

7° *Alexandrie*. — Le patriarcat grec d'Alexandrie s'est accru rapidement en ces dernières années par l'afflux d'émigrés hellènes et syriens. Les sujets hellènes dépassent 100 000. Les Syriens de nationalité égyptienne sont environ 40 000. Quelques Hellènes ont déjà pris la nationalité égyptienne. L'antagonisme entre Grecs et Syriens amène souvent des conflits. On est arrivé à une entente en 1937 pour ce qui regarde le mode d'élection du patriarche, à l'occasion de la confirmation par décret royal du 2 avril 1937 du patriarche Nicolas V Evanghélidès, élu le 2 février 1936. Le patriarcat est divisé en 10 diocèses. Le diocèse patriarcal englobe les villes d'Alexandrie et du Caire. Parmi les 9 métropoles se trouve celle de Carthage, créée le 9 novembre 1931 et ayant juridiction sur toute la Mauritanie et l'île de Malte, qui relevait autrefois du Phanar. Une autre métropole est celle de Nubie, avec Khartoum pour siège. L'Église est gouvernée par un synode composé de tous les métropolites sous la présidence du patriarche. Il se réunit deux fois par an, au printemps et à l'automne. C'est lui qui nomme les évêques. Les décisions sont prises à la majorité des voix. Cette forme de gouvernement ecclésiastique rappelle de très près celle de la province ecclésiastique telle qu'elle est réglée par les canons des plus anciens conciles orientaux.

8° *Antioche*. — Depuis une quarantaine d'années, le patriarcat d'Antioche a été souvent troublé par l'antagonisme entre Grecs et Syriens. A partir du XVIII[e] siècle jusqu'en 1899, les patriarches ont toujours été de race grecque. En 1899, les Syriens, secrètement soutenus par la Russie, réussirent à faire élire un des leurs, Mélèce Doumâni, que les trois autres patriarcats grecs refusèrent de reconnaître. Le schisme dura jusqu'en 1909. Un nouveau schisme local a éclaté en 1928 entre deux candidats rivaux et s'est terminé en 1933 par la mort de l'un d'eux, la France, puissance mandataire de Syrie, ayant gardé une neutralité absolue dans le conflit. Le nombre des fidèles de cette autocéphalie a beaucoup diminué depuis la guerre de 1914. On l'évalue à 150 000 environ, habitant la Syrie, le Liban et la Transjordanie. Beaucoup ont émigré en Égypte et dans les deux Amériques.

9° *Jérusalem*. — Les luttes intestines entre l'élément grec, qui constitue une petite minorité de 300 fidèles environ, et l'élément arabe, qui en représente 50 000, caractérisent aussi la vie intérieure du patriarcat de Jérusalem. La confrérie du Saint-Sépulcre, composée uniquement de Grecs, détient toutes les hautes charges depuis le XVI[e] siècle. Patriarche et métropolites sont choisis dans son sein. Les Arabes s'agitent depuis longtemps pour faire modifier le statut organique de 1875 qui règle l'élection du patriarche de manière à assurer toujours la majorité aux Grecs. Jusqu'ici, ils n'ont obtenu aucun résultat substantiel, bien qu'un nouveau règlement ait été élaboré en 1934. A cause de ces luttes, le siège est resté vacant pendant quatre ans, après la mort du patriarche Damianos (14 août 1931-22 juillet 1935). Le nouveau patriarche, Timothée Thémélis a été élu sans la participation des délégués arabes. L'Église est gouvernée par un synode permanent composé du patriarche, de douze métropolites et de neuf archimandrites. Deux métropolites seulement ont un diocèse à gouverner, celui de Ptolémaïs (Saint-Jean d'Acre), et celui de Nazareth. Les autres sont purement titulaires.

10° *Chypre*. — La vieille autocéphalie de l'Église de Chypre n'a guère changé depuis la guerre, mais sa population a sensiblement augmenté, passant de 200 000 à 280 000 fidèles. Elle est divisée en quatre diocèses et gouvernée par le synode des quatre évêques dont le président est l'archevêque de Constantia en résidence à Nicosie. Compromis dans la révolte de 1931 contre la domination anglaise — on sait que l'île de Chypre est devenue officiellement colonie anglaise en 1925 — les métropolites de Kition et de Kyrénia ont été expulsés et n'ont pas été remplacés. L'archevêque Cyrille est mort en 1933 et n'avait pas encore de successeur en 1936, faute de synode pour faire l'élection.

11° *Constantinople*. — Après l'Église russe, c'est le patriarcat de Constantinople qui a subi les modifications les plus profondes depuis la guerre balkanique de 1912. Il a perdu, en effet, la plus grande partie de ses fidèles, qui sont passés sous la juridiction des Églises voisines : Église bulgare, Église hellénique, patriarcat serbe. De ceux qui lui restent encore, la plupart lui échapperont vraisemblablement dans un avenir prochain, et l'on prévoit déjà le jour où il sera réduit à la ville de Constantinople et à ses environs. On peut estimer à 400 000 environ le nombre des fidèles qui d'une manière médiate ou immédiate ressortissent encore à sa juridiction. Ils se répartissent ainsi :

1. La métropole même de Constantinople avec les quatre diocèses de Dercos, Chalcédoine, Prinkipo et Imbros commandant à 100 000 fidèles environ. Le clergé de cette portion, la seule qui vraisemblablement restera finalement au patriarcat, comprend outre le patriarche et les évêques des quatre diocèses indiqués, quatorze métropolites titulaires et six évêques également titulaires, ceux-ci préposés aux principaux quartiers de Constantinople. Parmi les quatorze métropolites titulaires, l'un est exarque patriarcal pour les Grecs de l'Europe centrale et réside à Vienne (fonction créée en 1924), l'autre, exarque patriarcal pour les Grecs de l'Europe occidentale et réside à Londres (création de 1922); un troisième est archevêque des Grecs d'Amérique, dont nous allons parler; un quatrième régit la nouvelle métropole d'Australie, créée au début de 1924 pour les quelques milliers de Grecs qui habitent ce pays. Il faut signaler la petite Église schismatique de langue turque fondée par le papas Efthym et favorisée par le gouvernement turc malgré les anathèmes du patriarche.

2. Les quatre métropoles du Dodécanèse italien (Rhodes, Léros-Kalymnos, Cos, Carpathos-Cassos) avec 120 000 fidèles environ. Le gouvernement italien demande avec insistance depuis 1929 qu'un *tomos* d'autocéphalie soit délivré à cette Église du Dodécanèse en

vertu du principe autocéphaliste. Jusqu'ici les négociations avec le patriarcat œcuménique n'ont pas abouti. Des troubles et des désordres ont éclaté parmi la population en 1935 et 1936. Le jour n'est pas loin où l'indépendance religieuse du Dodécanèse sera un fait accompli et où l'orthodoxie comptera une autocéphalie de plus.

3. L'archevêché grec d'Amérique dont le titulaire réside à New-York et régit depuis 1931, avec l'aide d'un auxiliaire, les 200 000 Grecs des deux Amériques. De 1922 à 1931, cet archevêché a été organisé en véritable autonomie ecclésiastique sous la haute juridiction du patriarcat, comprenant l'archevêque et trois suffragants. En 1931, on a supprimé cette organisation à cause des dissensions intestines perpétuelles qui sévissent parmi ces Grecs émigrés. Mais la suppression, loin d'amener la concorde, a occasionné de nouvelles scissions. On n'est pas près d'en voir la fin. Il arrivera sans doute dans un avenir prochain qu'une autocéphalie grecque d'Amérique se constituera et grossira le nombre des autocéphalies racistes ou *phylétiques* existant déjà dans le Nouveau Monde.

4. Le Mont-Athos et ses vingt monastères ayant sous leur dépendance douze *skites* ou couvents secondaires, 204 *kellia* ou cellules et 456 ermitages ou *kalybes*. La population monastique, qui en 1913 atteignait 6 345 moines, est en continuelle décroissance. En 1928, on comptait encore 4 858 moines. Le monastère russe de Saint-Pantéleimon, qui avec les skites russes arrivait à un effectif de 2 300 moines et plus, est actuellement presque dépeuplé. C'est par une entorse au principe de l'autocéphalisme national que le Mont-Athos, qui se trouve actuellement en territoire hellénique, reste encore sous la juridiction du patriarcat œcuménique. Cette anomalie cessera sans doute un jour, comme a cessé en 1928 celle qui laissait à ce même patriarcat les métropoles de la Grèce nouvelle sises dans les territoires conquis depuis 1913.

Après la guerre gréco-turque de 1922 et le retour des Turcs à Constantinople, le patriarcat œcuménique a perdu les privilèges civils que lui avaient conférés les anciens sultans. Au statut organique compliqué qui l'a régi de 1860 à 1922 et qui a été décrit à l'article CONSTANTINOPLE, t. III, col. 1467-1482, a succédé une constitution très simple. Un synode permanent de douze métropolites présidé par le patriarche en est l'élément essentiel. Le patriarche est élu par les dix-huit métropolites du patriarcat sans participation des laïcs. Il reste à créer un organisme mixte pour l'administration des biens ecclésiastiques. Pour le moment il n'existe que des commissions ecclésiastiques ou laïques. L'hostilité du gouvernement turc entrave l'élaboration d'un statut définitif.

Complétons la liste des patriarches de Constantinople donnée à l'article CONSTANTINOPLE, liste qui s'arrêtait à Joachim III, mort le 26 novembre 1912. Depuis cette date, il n'y a pas eu moins de sept patriarches, à savoir :

Germain V (10 février 1913-24 octobre 1918).

Mélétios IV Métaxakis (8 décembre 1921-20 septembre 1923).

Grégoire VII (6 décembre 1923-17 novembre 1924).

Constantin VI (17 décembre 1924-30 janvier 1925).

Basile III (13 juillet 1925-28 septembre 1929).

Photius II (7 octobre 1929-29 décembre 1935).

Benjamin Ier (18 janvier 1936).

12° *Archevêché du Sinaï.* — La minuscule autonomie du Sinaï est gouvernée par un archevêque, qui reçoit l'ordination du patriarche de Jérusalem. Cet archevêque est en même temps l'higoumène du couvent de Sainte-Catherine, qui compte une quarantaine de moines. Les autres fidèles, bédouins plus ou moins nomades et pêcheurs établis le long des côtes de la presqu'île sinaïtique, ne dépassent guère la soixantaine. Autrefois, deux petits évêchés, celui de Pharan et celui de Raïthou, étaient unis au couvent, d'où le titre d'*archevêque du Sinaï-Pharan-Raïthou* que prend l'archevêque-higoumène. Celui-ci est élu par la *synaxe* ou chapitre du couvent, composé des membres les plus importants de la communauté, et ne peut rien faire sans son consentement. L'autonomie de l'archevêché du Sinaï a été reconnue par l'Église de Constantinople en 1575 et de nouveau en 1782. Le monastère de Sainte-Catherine possède une dépendance ou *métochion* au Caire, qui est sous la juridiction du patriarche d'Alexandrie d'après un *modus vivendi* établi par l'accord du 5 novembre 1932.

13°-20° *Autocéphalies et autonomies nouvelles (à partir de 1919).* — Conformément au principe de l'autocéphalisme national, les bouleversements territoriaux introduits dans la carte de l'Europe à la suite de la guerre de 1914-1918 ont eu pour effet de faire disparaître plusieurs anciennes Églises autocéphales et de créer de nouvelles Églises indépendantes. Avant de passer à l'énumération de celles-ci, notons que les canonistes gréco-russes distinguent deux groupes d'Églises : les Églises *autocéphales* proprement dites et les Églises simplement *autonomes*. Les premières sont celles qui sont absolument indépendantes de la juridiction de toute autre Église-sœur et ne reconnaissent comme autorité ecclésiastique au-dessus d'elle que le concile œcuménique, si jamais il se réunissait. Les *autonomies*, au contraire, ne jouissent que d'une indépendance relative et restent encore sous la haute juridiction et surveillance de l'Église-mère dont elles se sont détachées, cette Église-mère étant la plupart du temps l'Église de Constantinople et quelquefois l'Église russe. Les droits de l'Église-mère sur l'autonomie de sa fille sont généralement les suivants : 1. ordonner le premier pasteur de l'Église-fille; 2. lui fournir le saint-chrême; 3. intervenir par l'envoi d'un exarque dans les affaires d'importance majeure; 4. recevoir les appels; 5. exiger la proclamation du chef de l'Église-mère dans les offices liturgiques. Parmi les douze Églises déjà énumérées, il faut classer au nombre des *autonomies* l'Église de Crète et l'archevêché du Sinaï.

Depuis 1919 on a vu apparaître quatre *autocéphalies* nouvelles et quatre *autonomies*. Les quatre autocéphalies sont : le patriarcat de Géorgie, l'Église de Pologne, l'Église d'Albanie, l'Église de Lithuanie. Les quatre autonomies sont : l'Église de Finlande, l'Église d'Esthonie, l'Église de Tchécoslovaquie et l'Église de Lettonie.

a) L'Église de Géorgie, dont on a raconté les origines et l'histoire à l'article GÉORGIE, t. VI, col. 1239-1289, avait été incorporée à l'Église russe en 1811 sous le titre d'exarchat de Géorgie. Dès 1918, les Géorgiens proclamèrent leur indépendance civile et religieuse et remplacèrent l'exarque russe par un catholicos ou patriarche géorgien. Celui-ci réside à Tiflis et gouverne son Église avec un synode composé des quatre évêques de Koutaïs, Batoum, Gori et Soukhoum-Kalé. Le nombre des fidèles doit voisiner trois millions. Mais que se passe-t-il dans ce pays, depuis qu'il est tombé sous la domination des Soviets? Nous l'ignorons.

b) L'Église orthodoxe de Pologne a été reconnue comme autocéphale, sur sa demande, par le patriarche de Constantinople, le 11 novembre 1924, malgré les protestations du patriarche Tikhon et des autres Russes. Elle est gouvernée par un synode présidé par le métropolite de Varsovie, de Volhynie et de toute la Pologne et composé des évêques des quatre diocèses établis. On peut estimer à 3 500 000 environ le nombre des fidèles. Voir l'article POLOGNE, t. XII, col. 2264-2269.

c) L'Église d'Albanie, indépendante de fait depuis

1929, n'a reçu son *tomos* d'autocéphalie que le 12 avril 1937 par un décret synodal du patriarcat œcuménique, après avoir passé une huitaine d'années sous les anathèmes de ce dernier. Son chef porte le titre de « métropolite-archevêque de Tirana-Dyrrachium-Elbassan et de toute l'Albanie, président du synode de la sainte Église orthodoxe autocéphale d'Albanie ». Le synode est composé des trois autres évêques de la région, dont les sièges sont Corytza, Bérat-Aulona-Kanina, et Argyrocastro. Il est entendu que l'Église d'Albanie demandera le saint-chrême à l'Église de Constantinople. Le nombre des fidèles est de 180 000 environ. Voir le texte grec du tomos d'autocéphalie dans la revue 'Ορθοδοξία, t. XII, 1937, p. 111-113, et sa traduction française dans les *Échos d'Orient*, t. XXXVI, 1937, p. 354-356.

d) Lithuanie. — Les « orthodoxes « du nouvel État de Lithuanie se sont réunis automatiquement en groupe religieux autocéphale sans demander la permission à personne. Leur chef est l'archevêque de Kaunas. Ils sont 25 000 environ, tandis que les starovières ou vieux-croyants russes comptent 32 500 adhérents.

e) Finlande. — Les orthodoxes de Finlande, dans un synode tenu à Viborg, le 27 juin 1919, demandèrent d'abord leur autonomie au patriarche russe Tykhon, qui la leur accorda dès 1920. Mais vu la quasi-impossibilité de communiquer avec ce dernier à cause de la persécution soviétique, les autorités ecclésiastiques recoururent au patriarche de Constantinople par l'intermédiaire du gouvernement finlandais pour obtenir l'autocéphalie de leur Église. Le patriarche œcuménique accorda non l'autocéphalie complète mais une large autonomie et sacra lui-même l'évêque de Carélie, Germain Aava, le 8 juillet 1923. Le 9 juin 1925, celui-ci reçut le titre « d'archevêque de Carélie et de toute la Finlande », titre approuvé par le patriarche œcuménique le 8 février 1926. Un nouveau règlement organique de cette petite Église de 73 587 fidèles (dont 8 000 Russes) est entré en vigueur en 1926. Il y a deux diocèses : celui de Carélie (résidence à Helsingfors) et celui de Viborg. Dans le diocèse de Carélie, qui compte 51 000 fidèles, la langue liturgique est le finnois; dans celui de Viborg (19 000 fidèles), c'est le slavon qui domine. Pour gouverner cette minuscule autonomie on a cru nécessaire de créer deux synodes, l'un permanent composé des deux évêques, d'un clerc et d'un laïc; l'autre périodique, comprenant un certain nombre de délégués clercs et laïques et se réunissant tous les cinq ans.

f) L'Église autonome d'Esthonie ressemble beaucoup à celle de Finlande. Comme celle-ci, elle a obtenu son autonomie du patriarcat de Constantinople en juillet 1923. Les fidèles, dont la plupart sont d'anciens luthériens convertis à l'orthodoxie russe, arrivaient au chiffre de 212 764, en 1935. Il y a deux évêchés : celui de Narva pour les Russes, et celui de Tallinn (Reval) pour les Esthoniens. Dans le premier, la langue liturgique est le slavon, dans le second, c'est la langue esthonienne.

g) L'Église orthodoxe de Tchécostovaquie, qu'il ne faut pas confondre avec l'Église nationale tchécoslovaque, groupe schismatique de rite latin constitué après la guerre, est depuis 1925, une autonomie sous le haut patronage du patriarcat serbe d'Ipek. Avant cette date, les orthodoxes de Tchécoslovaquie s'étaient organisés en Église autonome sous la tutelle du patriarcat œcuménique, qui leur avait donné pour chef, le 8 mars 1923, l'évêque Sabbazd. Le changement de juridiction se produisit à l'occasion de la scission qui se fit, en 1925, parmi les membres de l'Église nationale tchécoslovaque. Une minorité de ces schismatiques, rebutée par les tendances protestantes de la majorité, se joignit alors aux orthodoxes et c'est ce qui fait que cette autonomie orthodoxe compte quelques fidèles de rite latin. Elle a vu le nombre de ses membres augmenter considérablement dans ces dernières années par la défection d'environ 200 000 Ruthènes unis de Podcarpathie, pour lesquels on a créé l'éparchie de Lukačevo. Le total des fidèles se monte à 250 000. Cf. K. Algermissen, *Konfessionskunde. Ein Handbuch der christlichen Kirchen und Sektenkunde der Gegenwart*, Hanovre, 1930, p. 319.

h) Enfin, l'*Église du nouvel état de Lettonie* a senti récemment le besoin de se placer sous la tutelle du patriarcat œcuménique, après avoir vécu dans l'indépendance complète jusqu'en 1935. C'est désormais une simple autonomie. Le patriarche œcuménique Benjamin I[er] l'a reconnue sous ce titre par un *tomos* synodal daté de février 1936. Voir le texte original de ce document dans la revue 'Ορθοδοξία de mars 1936, p. 104-107, et sa traduction française dans les *Échos d'Orient*, t. XXXVI, 1937, p. 360-362. L'Église porte le titre de *Métropole autonome de Riga et de toute la Lettonie.* Le métropolite est choisi par le patriarche œcuménique sur les trois noms que lui présente l'assemblée élective présidée par l'exarque patriarcal. On voit que la sujétion est assez directe. En 1935 la métropole comptait 174 389 orthodoxes, dont la moitié d'origine russe. Il y a, en plus, dans l'État de Lettonie, 107 195 starovières.

On compte donc, à l'heure actuelle, 18 Églises indépendantes issues de l'ancienne Église byzantine, dont 12 *autocéphalies* proprement dites et 6 *autonomies.* Les autonomies sont : l'Église de Crète, l'archevêché du Sinaï, l'Église de Finlande, l'Église d'Esthonie, l'Église de Tchécoslovaquie, l'Église de Lettonie. Il faudrait dire 28 Églises et plus, si l'on tenait compte des groupes autonomes sortis de l'Église russe depuis 1917. Les groupes de vieux-croyants ou *starovières* russes qui ont conservé le sacerdoce méritent aussi de figurer parmi les Églises autocéphales byzantines, puisqu'elles ne se séparent des autres que sur des questions secondaires et sont plus proches, en fait, de l'Église catholique romaine que plusieurs autres autocéphalies.

II. L'ATTITUDE DE L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE VIS-A-VIS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE DANS LA PÉRIODE MODERNE. — Nous entendons ici par Église gréco-russe l'ensemble des Églises autocéphales de rite byzantin issues de l'ancienne Église byzantine, celles-là mêmes que nous venons d'énumérer. Ce terme d'Église gréco-russe est une expression commode, mais qui ne doit pas faire oublier que ce singulier cache une pluralité d'Églises. Il est, du reste, fort critiquable, tout comme ses équivalents : Église gréco-slave, Église des sept conciles, Église orientale, Église orthodoxe, Église orientale-orthodoxe, Église schismatique, Église schismatique orientale, Églises autocéphales, Église photienne, etc. Aucune de ces appellations n'est satisfaisante et ne répond pleinement à la réalité. La plus exacte serait : Les Églises autocéphales de rite byzantin et nous l'aurions choisie si elle n'était trop longue. Nous optons pour le terme Église gréco-russe, qui est pris du point de vue ethnique et national. Il désigne à la fois la race d'où sont sortis les premiers auteurs du schisme byzantin et qui adhère encore à ce schisme dans sa presque totalité et la nation qui fournit le plus grand nombre des fidèles de cette Église et en a été le grand soutien jusqu'à la guerre de 1914. Il est particulièrement convenable du point de vue théologique, attendu que presque tous les théologiens de marque de cette Église jusqu'à nos jours ont été des Grecs et des Russes. Il a aussi l'avantage de ne pas froisser les dissidents, qui l'emploient parfois eux-mêmes.

Comme l'expression Église gréco-russe ne désigne pas une seule Église, mais plusieurs Églises totalement indépendantes les unes des autres et étroitement

subordonnées au pouvoir civil des États où elles se trouvent, étudier les relations de l'Église gréco-russe avec l'Église catholique, c'est pratiquement examiner l'attitude de chaque Église autocéphale à l'égard du Saint-Siège. On voit l'ampleur d'un tel sujet. Il ne peut s'agir ici de le traiter dans les détails ni par rapport à chaque autocéphalie. Nous nous contenterons d'esquisser à grands traits la ligne de conduite généralement suivie, depuis le concile de Florence, tant par l'Église grecque proprement dite que par l'Église russe. Et par Église grecque il faut entendre ici surtout le patriarcat de Constantinople et ses satellites, les trois autres patriarcats orientaux, qui en fait ont été sous sa dépendance plus ou moins étroite jusqu'à un passé très récent. On sait, du reste, que la plupart des autres autocéphalies sont d'origine presque contemporaine et n'ont guère d'histoire.

1° *Le sort de l'union de Florence.* — Avant d'entrer dans le sujet, il ne sera pas inutile d'examiner une question qui a été soulevée au milieu du siècle dernier et plus récemment encore par certains catholiques, à savoir si l'union de Florence a été officiellement rompue tant du côté des Grecs que du côté des Russes.

Une telle question n'a pu être posée que par des auteurs qui ignoraient l'histoire des relations tant des Grecs que des Russes avec l'Église catholique. Certains d'entre eux ont prétendu que jamais, au cours des siècles, il ne fut posé par l'Église grecque un acte officiel pour révoquer l'union de Florence; que jamais un schisme avec Rome ne fut proclamé et que « juridiquement parlant, l'union existerait encore ». Cf. Van Caloen, *La question religieuse chez les Grecs*, dans la *Revue bénédictine*, t. VIII, 1891, p. 121, 125; *Ami du clergé*, 1899, p. 379. D'autres ont restreint la question à l'Église russe proprement dite. Lacordaire a écrit un jour : « La Russie est catholique à son insu : elle n'est pas et n'a jamais été schismatique de son gré, comme il en a été de l'Église d'Orient (entendez l'Église grecque proprement dite). » Cf. *Revue des Églises unies d'Orient*, t. III, 1887, p. 462. Le P. Gagarin a paru favoriser cette thèse dans sa brochure : *La Russie sera-t-elle catholique?* Paris, 1856. Le Russe Kireèvskij la défendait dans un opuscule intitulé : *La Russie est-elle schismatique? Aux hommes de bonne foi par un Russe orthodoxe*, Paris, 1859. Et Vladimir Solovief a semblé la reprendre à son compte, lorsqu'il a écrit : « La Russie n'est pas formellement et régulièrement séparée de l'Église catholique : elle se trouve sous ce rapport dans un état indécis et anormal, éminemment favorable à l'œuvre de la réunion. » Journal *L'Univers*, 18 septembre 1888.

Quand on examine de près ce que ces auteurs, et surtout le dernier, ont voulu dire, on s'aperçoit qu'il y a, dans leur manière de s'exprimer, une équivoque. Ils ne parlent pas, en effet, de l'Église russe, mais de la Russie en général, et par Russie ils entendent le peuple russe croyant, à l'exclusion des autorités ecclésiastiques du pays. Au fond, ils veulent simplement affirmer que le peuple russe dans son ensemble est de bonne foi, quand il considère l'Église russe comme la véritable Église, et qu'il n'est pas coupable du péché de schisme, ce qui est incontestable. Vladimir Solovief s'est suffisamment expliqué là-dessus dans son tract intitulé *L'idée russe*, Paris, 1888, p. 22, 28 : « Notre religion, en tant qu'elle se manifeste dans la foi du peuple et dans le culte divin, est parfaitement orthodoxe. L'Église russe, en tant qu'elle conserve la vérité de la foi, la perpétuité de la succession apostolique et la validité des sacrements, participe, quant à l'essence, à l'unité de l'Église universelle fondée par le Christ... L'institution officielle qui est représentée par notre gouvernement ecclésiastique et par notre école théologique, et qui maintient à tout prix son caractère particulariste et exclusif, n'est pas, certes, une partie vivante de la vraie Église universelle fondée par le Christ... Une Église qui fait partie d'un État, d'un royaume de ce monde, a abdiqué sa mission et devra partager la destinée de tous les royaumes de ce monde... Une institution que l'Esprit de vérité a abandonnée ne peut pas être l'Église véritable de Dieu. »

Ce que Solovief affirme ici du peuple russe comme distinct des autorités ecclésiastiques qui le gouvernent, le Grec Jacques Pitzipios l'avait dit du peuple grec considéré à part du patriarche œcuménique et du clergé du Phanar, dans son ouvrage intitulé *L'Église orientale*, Rome, 1855, p. V de l'introduction et toute la deuxième partie.

Rien de mieux attesté que la répudiation officielle de l'union de Florence par le haut clergé grec, avant même qu'elle fût officiellement proclamée, le 12 décembre 1452, presque à la veille de la prise de Constantinople par les Turcs. Parmi les vingt-neuf métropolites ou clercs de diverses catégories qui avaient apposé leur signature au décret d'union, vingt et un revinrent au schisme dès leur retour à Constantinople. Au témoignage de Georges Scholarios, ces mêmes prélats avaient déjà rejeté quatre fois le concile de Florence avant le 29 mai 1453, date de la chute de Constantinople, en signant des décrets officiels dirigés contre l'union. *Œuvres complètes de G. Scholarios*, t. III, Paris, 1930, p. 179-180. En 1443, les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, réunis en synode dans la Ville sainte, traitèrent d'abominable et de détestable le concile de Florence et déposèrent Métrophane, patriarche uni de Constantinople. En novembre 1452, cinq métropolites et dix autres clercs adressaient à l'empereur Constantin XII Dragasès un rapport dans lequel ils rejetaient l'union. Cf. G. Scholarios, *Œuvres complètes*, t. III, p. 188-193.

Mais ce fut surtout après la prise de Constantinople, sous le nouveau régime imposé par le sultan à l'Église grecque, que celle-ci s'affermit définitivement dans la séparation d'avec le centre de la catholicité. Les essais d'union étaient, cette fois, bien finis. Il n'y avait plus d'empereur chrétien pour en tenter de nouveaux. Quant aux prélats grecs, l'eussent-ils voulu, que des négociations de ce genre leur auraient été désormais interdites. Comment les sultans auraient-ils toléré pareils pourparlers, alors que le pape, chef de la croisade, était pour eux le grand adversaire? Au demeurant, le patriarche œcuménique et ses métropolites n'éprouvèrent pas plus qu'auparavant le besoin de s'unir. Il faut même dire que leur animosité à l'égard du pape et des Latins en général, loin de diminuer après la catastrophe, ne fit que s'accroître. Tel fut le résultat lamentable de la tentative de Florence. On le vit bien au concile de Constantinople de 1484, auquel participèrent les quatre patriarches d'Orient et qui prit même le titre d'œcuménique. On y promulgua un office spécial de réconciliation des Latins, à leur entrée dans l'Église orthodoxe. Ceux-ci furent officiellement catalogués parmi les hérétiques de la deuxième catégorie, c'est-à-dire parmi ceux qu'on reçoit par la réitération du sacrement de confirmation et par une formule d'abjuration et de profession de foi, alors qu'auparavant on n'exigeait d'eux habituellement qu'une profession de foi. Dans ce rite de réconciliation, le concile de Florence est expressément rejeté comme étant de nulle valeur. Une des questions posées au nouveau prosélyte est ainsi conçue : « Rejettes-tu et comptes-tu pour rien le concile tenu à Florence, en Italie, ainsi que toutes les décisions erronées et bâtardes portées par lui contre l'Église catholique? » Et le converti répond : « Je rejette ce concile, saint Père, et je compte pour rien sa convocation comme sa tenue. » Rhallis et Potlis, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανό-

νων, t. v, Athènes, 1855, p. 143-147; cf. L. Petit, *L'entrée des catholiques dans l'Église orthodoxe*, dans les *Échos d'Orient*, t. II, 1898, p. 129-131. Par trois autres questions on repousse comme des *théories erronées* les dogmes catholiques de la primauté de saint Pierre et de son successeur, l'évêque de Rome, et l'infaillibilité de celui-ci.

A partir du XVIe siècle, la polémique antilatine se fit, chez les Grecs, de plus en plus violente. Ce qui l'alimenta, ce furent surtout les efforts de la propagande catholique en Pologne et dans le Proche-Orient. Cette propagande, qui fut parfois maladroite et à tendance latinisante, connut pourtant de véritables succès et réussit à ramener à l'unité catholique des groupes importants de dissidents, à créer des Églises catholiques de rite byzantin. La plus importante de ces Églises fut l'Église ruthène du royaume de Pologne, qui adhéra à l'unité catholique au synode de Brest en 1595 et groupa, dès le début, plusieurs millions de fidèles. Voir son article. Dans les premières années du XVIIIe siècle, naquirent les Églises roumaine et melkite catholiques. Depuis 1860, s'est constituée une petite Église bulgare unie, et plus récemment un petit groupe grec catholique. C'est la création de ces Églises unies de rite byzantin qui a le plus excité l'animosité des hiérarchies dissidentes et les a poussées aux représailles extrêmes dont nous allons parler. Il faut y ajouter l'apostolat des écoles congréganistes dans le Proche-Orient, qui s'est développé dans la seconde moitié du XIXe siècle et qui battait son plein à la veille de la guerre mondiale de 1914.

2° *L'Église grecque et l'Église romaine.* — Les polémistes de la période moderne ressemblent à leurs devanciers de la période byzantine. Ils reprochent à l'Église catholique ses innovations ou *kainotomies* tant en matière dogmatique qu'en matière liturgique ou disciplinaire.

Parmi les innovations dogmatiques se trouve toujours la question du *Filioque;* mais elle n'occupe plus, de nos jours, la première place. Elle a même été abandonnée récemment par un nombre respectable de théologiens russes. La grande divergence sur laquelle on insiste depuis le XVIe siècle et surtout au XIXe et au XXe, c'est la primauté de juridiction de l'évêque de Rome sur l'Église universelle et son magistère infaillible défini au concile du Vatican. Certains théologiens dissidents vont jusqu'à dire que c'est là le seul point important, le seul empêchement dirimant de l'union des Églises. Mais ces minimistes sont de date récente. Les polémistes les plus modérés de cette période s'en tiennent, en fait de différences dogmatiques, aux cinq points définis dans le décret d'union de Florence. Quelques-uns même admettent l'essentiel de la doctrine catholique sur plusieurs de ces points et ne s'en écartent que sur des détails accessoires et des questions de terminologie. D'autres, au contraire, ont grossi démesurément le nombre des divergences et ont découvert de nouveaux griefs. Signalons parmi ceux-ci l'immaculée conception, la validité du baptême par infusion ou même la validité du baptême des hérétiques, l'existence du caractère sacramentel, l'existence d'une peine temporelle due au péché même pardonné, l'indissolubilité du mariage même en cas d'adultère, l'inspiration des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, etc.

Quant aux divergences liturgiques et disciplinaires, on ne craint pas, même à une date très rapprochée de nous, de reprendre les plus désuètes parmi les anciennes. Dans plusieurs listes officielles dressées par les patriarches orientaux, on voit reparaître le jeûne du samedi, les œufs et les laitages du carême, l'usage des boudins et des viandes étouffées. Ces derniers griefs étaient formulés encore en 1838 par le patriarche œcuménique Grégoire VI dans une encyclique approuvée par les trois autres patriarches orientaux, sans parler des métropolites. Mansi-Petit, *Concil.*, t. XL, col. 272. En 1848, dans leur réponse à Pie IX, qui leur avait adressé un appel à l'union, les quatre patriarches d'Orient ne craignent pas de reprocher aux catholiques, entre autres choses, l'usage des petites hosties, celui du pain azyme, la communion sous une seule espèce, le célibat des clercs, l'interpolation des écrits des saints Pères. Mansi-Petit, *ibid.*, col. 377-418. Les azymes reviennent, en 1895, dans l'encyclique du patriarche œcuménique Anthime VII répondant à l'encyclique du pape Léon XIII *Præclara gratulationis*, du 20 juin 1894. Si des documents officiels promulgués par la hiérarchie dissidente nous passions aux écrits des théologiens et des polémistes de profession, nous trouverions bien d'autres griefs surprenants. Au XVIe siècle, par exemple, on attaque comme une innovation blâmable la réforme du calendrier opérée par le pape Grégoire XIII, réforme que, de nos jours, plusieurs Églises autocéphales ont enfin acceptée, en partie du moins, non sans provoquer des menaces de schisme.

C'est lorsque la propagande catholique obtient quelque succès en Orient que la polémique dissidente se fait plus violente et plus aggressive. Ce fut le cas au XVIIIe siècle, lors de la création de l'Église melkite catholique en Syrie. On vit alors les quatre patriarches d'Orient dresser des listes officielles des *kainotomies* latines pour enrayer le mouvement vers l'union avec Rome. En 1722, une longue lettre dogmatique était adressée aux fidèles du patriarcat d'Antioche pour dénoncer les hérésies et erreurs latines, parmi lesquelles figuraient, outre les cinq questions résolues à Florence, le jeûne du samedi, le refus de la confirmation et de la communion aux petits enfants, la communion sous une seule espèce, l'administration de l'*euchelaion* ou extrême-onction aux seuls moribonds. Une admonition synodale du patriarche œcuménique Jérémie III y ajoutait les divergences sur l'abstinence quadragésimale et la « tétragamie ». Peu de temps après, en 1727, paraissait une nouvelle confession de foi en seize articles, qui reprochait aux Latins, entre autres choses, d'admettre plus de sept conciles œcuméniques, de manger des viandes étouffées, de rejeter la doctrine palamite sur la lumière thaborique incréée, d'enseigner l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère. Le fanatisme anticatholique dépassa toute borne dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Alors que, depuis le concile de Constantinople de 1484, l'Église grecque avait reconnu la validité du baptême des Latins et ne réitérait à ceux-ci que le sacrement de confirmation, à leur entrée dans l'Église orthodoxe; alors qu'au synode de Moscou de 1666-1667, les prélats grecs présents avaient persuadé aux Russes de renoncer à rebaptiser les catholiques, le patriarche œcuménique Cyrille V décréta, en 1755, que les papistes n'étaient que des infidèles et qu'il fallait les rebaptiser. Il est aujourd'hui prouvé que la décision de ce patriarche fut tout à fait anticanonique, les membres de son synode ayant refusé d'approuver une pareille innovation et ayant même rédigé une contre-définition. Cf. Mansi-Petit, t. XXXVIII, col. 575-634. Le décret patriarcal n'en a pas moins obtenu force de loi, à partir de 1774, dans les autocéphalies de langue grecque ou gréco-arabe, et il reste encore en vigueur. Si on y déroge parfois, pour des raisons spéciales, on explique ces exceptions par la curieuse théorie de « l'économie », d'après laquelle la validité des sacrements des hétérodoxes dépend de la volonté de la véritable Église.

Malgré ces outrances polémiques, cette haine du Latin que les Grecs modernes ont héritée des anciens Byzantins, il y a eu parfois des accalmies, de courtes périodes de relations cordiales, voire même une ou deux

tentatives d'union négociées dans le secret. Le nécessaire a été dit à l'article CONSTANTINOPLE *(Église de)*, col. 1427-1429, 1455-1458. Voir aussi, pour ce qui regarde les relations de certains missionnaires latins du Levant avec la hiérarchie dissidente aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, les documents publiés par V. Laurent dans la revue *L'unité de l'Église*, à partir du n. 64, t. IV (1933-1936), p. 217-224 et n. suivants; voir aussi t. III, p. 643-644. Ces cas isolés de relations vraiment fraternelles ne doivent pas donner le change.

Et pourtant, malgré cette tension polémique à l'état continu, l'Église grecque moderne a subi dans une large mesure l'influence doctrinale de l'Église catholique. Cela tient à ce que, à partir du XVI[e] siècle jusqu'au XVIII[e], un bon nombre de Grecs, privés de toute institution de haute culture établie chez eux, ont fréquenté les universités catholiques d'Italie ou d'ailleurs et se sont familiarisés avec la scolastique latine. Plusieurs d'entre eux ont fait leurs études au collège grec de Saint-Athanase, fondé à Rome, le 13 janvier 1577, par le pape Grégoire XIII. Catholiques pendant le temps de leurs études, ils sont parfois retournés au schisme et sont devenus les meilleurs théologiens grecs de l'époque moderne comme aussi, trop souvent, les adversaires les plus acharnés de l'union avec Rome. Malgré tout, ils se sont ouverts à la culture occidentale et ont rompu avec le particularisme étroit de la période byzantine, qui ne connaissait pas d'autre source d'information dans les sciences sacrées que la littérature écrite en grec. Cette influence de la théologie catholique s'est accrue par suite de la lutte contre les erreurs protestantes, que l'Église grecque a dû mener en même temps que l'Église catholique. C'est au XVII[e] siècle qu'ont été rédigées les deux principales confessions de foi où cette Église a essayé de condenser son enseignement et de fixer sa position vis-à-vis des novateurs. Or, ces deux documents trahissent une dépendance incontestable par rapport à la théologie catholique. Sous ce rapport, il y a eu un véritable rapprochement entre les deux Églises, rapprochement malheureusement éphémère, de plus en plus contesté et désavoué de nos jours, à cause de l'absence de tout véritable magistère doctrinal dans l'Église gréco-russe. Car, si l'influence de la théologie catholique a été prépondérante dans l'Église grecque jusqu'au milieu du XIX[e] siècle, elle a fortement diminué à partir de cette époque au profit de l'influence protestante, qui s'est exercée soit directement, soit par l'intermédiaire de la théologie russe déjà contaminée par elle.

3° *L'Église russe et l'Église romaine.* — Si de l'Église grecque nous passons à l'Église russe proprement dite, nous constatons des variations sensibles dans l'attitude de cette Église à l'égard de l'Église catholique. Ces variations n'ont pas toujours correspondu chronologiquement à celles de l'Église grecque. On en trouve un exemple frappant dans la manière dont l'Église russe s'est comportée à l'égard des transfuges catholiques demandant à être reçus dans son sein. Du XII[e] siècle au concile de Florence, le rite de réconciliation consistait essentiellement dans l'onction du chrême accompagné de diverses prières, bien qu'il y ait eu quelques cas de rebaptisation. Après le concile de Florence, les catholiques de tout rite furent régulièrement rebaptisés. Cette pratique fut sanctionnée au synode de Moscou de 1620, présidé par le patriarche Philarète Nikitič et dura jusqu'au concile de Moscou de 1667. C'était l'époque où l'exaspération des Moscovites contre les Polonais et les catholiques en général était à son comble tant à cause des conflits politiques que de l'union des Russes méridionaux sujets du royaume de Pologne à l'Église catholique, union proclamée au synode de Brest (1595). Il est curieux de constater que, pour légitimer cette mesure, les Russes mirent en avant les cinq raisons suivantes : 1. Le latinisme contient toute la substance des hérésies dont les adhérents sont soumis à la rebaptisation par le canon 95 du concile *in Trullo :* paulianistes, eunomiens, montanistes, manichéens, juifs, messaliens, etc.; 2. En plus, les Latins enseignent des hérésies qui leur sont propres, et l'on en énumère une trentaine, presque toutes empruntées au *Traité contre les Francs*, dont nous avons parlé plus haut; 3. D'après les canons des apôtres 46 et 47, tous les hérétiques doivent être rebaptisés; or, les Latins sont des hérétiques; 4. Cette pratique de rebaptiser les Latins a toujours existé dans l'Église russe; 5. Les patriarches d'Orient lui sont favorables. A toutes ces raisons, les prélats grecs présents au concile de Moscou de 1667 firent des réponses pertinentes et, à partir de cette date, l'Église russe se conforma au rite de réconciliation des Latins usité chez les Grecs depuis 1484, tout en continuant à rebaptiser les protestants de toute secte. Cf. article RUSSIE, t. XIV, col. 276-281. Cela dura jusqu'en 1757. Cette année-là, le Saint-Synode dirigeant de Saint-Pétersbourg fit un pas de plus dans le sens de la tolérance en adoptant, avec quelques modifications, le *Trebnik* ou Rituel de Pierre Moghila, qui prescrivait de recevoir les Latins par une simple formule d'abjuration et une profession de foi, sauf lorsque le prosélyte n'aurait pas été confirmé par un évêque latin. Dans ce cas, on lui administrerait la confirmation. Depuis 1718, sur réponse favorable du patriarche œcuménique Jérémie III à une demande de Pierre le Grand, on avait renoncé à rebaptiser les protestants et on les admettait en leur conférant le sacrement de confirmation, puisque luthériens et calvinistes ignorent ce sacrement. Ainsi, au moment même où l'Église grecque prenait à l'égard des catholiques une mesure extrême et décrétait de les rebaptiser, ci-dessus, col. 1390, l'Église russe reconnaissait officiellement la validité de leur baptême et de leur confirmation. Depuis 1757, le mode de réception des Latins et des catholiques en général dans l'Église russe n'a pas varié. La cinquième édition du rite de réconciliation, parue en 1858, porte à peine quelques légères modifications dues à Philarète Drozdov, métropolite de Moscou. A la différence de la formule d'abjuration promulguée par le synode de Constantinople de 1484, qui ne mentionnait expressément comme erreurs latines à rejeter que la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, l'usage des azymes et le concile de Florence, la formule russe insiste surtout sur la primauté et l'infaillibilité du pape. Trois questions se réfèrent à ce point. Cf. L. Petit, *art. cit.*, *Échos d'Orient*, t. II, p. 136-137, où l'on trouvera la traduction française du rite d'admission des catholiques dans l'Église russe.

Traiter des rapports de l'Église russe avec l'Église catholique, c'est, en fait, parler des relations des tsars avec le pape, car l'Église russe a été de tout temps tellement inféodée à l'État qu'elle n'avait aucune possibilité de communiquer avec les autres confessions chrétiennes d'une manière indépendante. Depuis Pierre le Grand en particulier, le gouvernement russe se substituait à l'Église pour toute relation tant avec les confessions dissidentes qu'avec les Églises autocéphales. C'est ainsi que le patriarcat œcuménique communiquait avec le Saint-Synode russe par l'intermédiaire de l'ambassadeur russe auprès de la Sublime Porte. Les relations des tsars avec les papes ont toujours été dictées par des motifs politiques. Comme les basileis byzantins, ils ont vu dans le successeur de Pierre avant tout la puissance politique et temporelle avec laquelle il pouvait y avoir parfois intérêt à traiter. En général, l'Église catholique n'a pas eu à se féliciter de leur attitude à son égard. Dans les deux derniers siècles, la Russie a été le grand soutien, sous tous les

rapports, du schisme oriental. Protectrice attitrée des chrétiens dissidents de l'empire turc et des nouveaux États nés du démembrement de celui-ci, elle a contrecarré partout l'action de la propagande catholique en Orient et inspiré les mesures d'intolérance à l'égard des catholiques. A l'intérieur même de l'empire russe, le gouvernement des tsars a poursuivi de sa haine persécutrice spécialement les Ruthènes unis annexés à l'empire, à la suite des partages successifs de la Pologne. Plusieurs millions de catholiques de rite oriental ont été ainsi détachés de la juridiction romaine et incorporés à l'Église officielle par la violence et la ruse. Le dernier évêché uniate, celui de Chelm, fut supprimé en 1875. A l'égard des catholiques latins de l'empire on a montré plus de tolérance; on a négocié des accords avec le Saint-Siège; mais que d'entraves apportées à la liberté de l'Église catholique! Cf. Pierling, *La Russie et le Saint-Siège*, Paris, 1896-1912, 5 vol., continués par les deux volumes du P. Boudou : *Le Saint-Siège et la Russie : leurs relations diplomatiques au XIXᵉ siècle (1814-1883)*, Paris, 1922-1923.

Entre l'Église russe et l'Église catholique il n'y eut jamais de tentative sérieuse d'union. Ce n'est pas que du côté catholique on n'ait essayé à plusieurs reprises d'amorcer des négociations dans ce but. Signalons seulement la légation diplomatique du P. Possevino auprès d'Ivan IV le Terrible (1581-1582), sur laquelle on tenta vainement de greffer un projet d'union religieuse (voir art. Possevino, t. xii, col. 2648-2649); les pourparlers unionistes entre les théologiens parisiens de la Sorbonne et le Saint-Synode russe, entamés à l'occasion du voyage de Pierre le Grand à Paris. Cf. Pierling, *La Sorbonne et la Russie (1717-1747)*, Paris, 1882. On a beaucoup parlé du projet d'union des Églises que méditait l'empereur Alexandre Iᵉʳ de Russie (1801-1825). Le bruit même a couru que cet empereur aurait été catholique en secret. Il mourut malheureusement l'année même où il devait commencer à mettre son projet à exécution et l'on peut se demander s'il eût abouti. Cf. la *Lettre du général Alexandre Michaud, comte de Beauretour, à l'empereur Nicolas Iᵉʳ de Russie*, datée du 1ᵉʳ juillet 1835, publiée dans *L'unité de l'Église*, n. 86 (1937), t. iv, p. 129-133. Certes, si les tsars l'avaient voulu, au moins à certaines époques, ils auraient pu réaliser l'union avec Rome par la force, à la manière de Michel Paléologue. Mais il ne semble pas qu'ils y aient jamais songé sérieusement.

Malgré cette hostilité constante et déclarée, l'Église russe a subi, dans une large mesure, aux xviᵉ et xviiᵉ siècles et dans la première moitié du xviiiᵉ, l'influence de la théologie catholique. Cette influence s'est d'abord exercée sur les Russes méridionaux sujets du royaume de Pologne et par eux elle a pénétré chez les Russes du Nord ou Moscovites. Sur plusieurs points plus ou moins controversés entre Grecs et Latins, les théologiens dissidents de Kiev adoptèrent les thèses catholiques et les défendirent avec acharnement contre les théologiens grecs et leurs disciples moscovites. Sur la forme de l'eucharistie, sur le purgatoire et l'époque des rétributions d'outre-tombe, sur l'immaculée conception, leur théologie était d'accord avec la théologie catholique. Ce ne fut pas sans peine que les doctrines grecques finirent par prévaloir. Cf. articles Moghila *(Pierre)*, t. x, col. 2063; Russie, t. xiv, col. 304 sq. et col. 346 sq.; Ruthène *(Église)*, t. xiv, col. 399. Il est, en particulier, curieux de constater qu'à l'académie de Kiev l'enseignement théologique non seulement se donnait en latin mais était puisé dans la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin et que les théologiens petits-russiens citaient couramment dans leurs écrits les grands théologiens latins des xviᵉ et xviiᵉ siècles, surtout quand il s'agissait de réfuter les erreurs protestantes. Cette influence fut malheureusement arrêtée et neutralisée dans la seconde moitié du xviiiᵉ siècle par l'influence de la théologie luthérienne et calviniste, dont le théologien favori de Pierre le Grand, Théophane Procopovič, s'était fait le champion durant son court passage à l'académie de Kiev. Sur son influence et la réaction qui suivit, voir Russie, t. xiv, col. 351 sq. Quelques années seulement après la réforme de Protasov, en réaction contre Procopovič, une nouvelle influence, devenue de nos jours prépondérante, fit son apparition : celle des *Slavophiles*. Voir Russie, col. 359 sq. Le mouvement slavophile, caractérisé par une haine farouche de tout ce qui venait de l'Occident, pénétra aussi dans le domaine de la théologie par l'un de ses chefs, Alexis Stépanovič Khomiakov (1804-1860). Il est curieux de constater que ce mouvement xénophobe coïncida avec les querelles politiques autour de la question d'Orient qui aboutirent à la guerre de Crimée et à la défaite de la Russie. Ancien officier de l'armée, Khomiakov ignorait la théologie officielle et n'avait sans doute jamais lu le catéchisme de Philarète. Cela ne l'empêcha pas de se poser en théologien dans quelques opuscules et lettres polémiques roulant uniquement sur la question de l'Église. Plusieurs de ses vues étaient si franchement hétérodoxes que ses œuvres ne purent d'abord être publiées en Russie. Ce ne fut qu'en 1879 que le Saint-Synode en permit l'impression en faisant des réserves sur la doctrine de l'auteur. Cela n'a pas empêché cette doctrine et surtout l'esprit qui l'anime de s'infiltrer dans la théologie russe contemporaine, malgré son désaccord avec les thèses classiques des manuels. Cette théologie n'est ni spécifiquement protestante ni, à plus forte raison, catholique; mais elle coïncide en fait sur plusieurs points avec les tendance du protestantisme libéral et avoisine parfois le modernisme. Elle fleurit en ce moment à l'Institut supérieur de théologie russe de Paris, créé pour les Russes de l'émigration. Les théologiens slavophiles ont surtout excellé à inspirer la haine du catholicisme et à défigurer sa doctrine par leurs interprétations fantaisistes, leurs inventions dénuées de tout fondement réel. Ils ont tracé de la papauté de véritables caricatures, qui dépassent toute imagination. Voir en particulier l'ouvrage d'Alexandre Lebedev : *De la primauté du pape ou des différences entre orthodoxes et papistes touchant la doctrine de l'Église*, deux éditions, Saint-Pétersbourg, 1887 et 1903. La théologie officielle elle-même, du reste, se distinguait, dans les dernières années du xixᵉ siècle et le commencement du xxᵉ, par un esprit polémique intense contre l'Église catholique et son chef. Un programme détaillé de théologie polémique contre les confessions occidentales avait été élaboré, qui multipliait les divergences dogmatiques entre l'Église gréco-russe et l'Église catholique. Conformément à ce programme, des manuels avaient été rédigés à l'usage des académies ecclésiastiques et des séminaires. Parmi les doctrines catholiques incriminées dans ce programme il faut signaler les suivantes : l'inspiration des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, une conception erronée de la justice originelle, une fausse notion du péché originel, qui n'est pas seulement la privation de dons gratuits et de la grâce infuse, la conception immaculée de la sainte Vierge, la théorie des œuvres surérogatoires et du trésor des mérites de la sainte Vierge et des saints, l'insuffisance des mérites de Jésus-Christ pour justifier l'homme, l'efficacité des sacrements *ex opere operato* (formule interprétée de travers par les théologiens dissidents), la négation de la nécessité de l'épiclèse pour la consécration de l'eucharistie, l'existence d'une peine temporelle due au péché même après l'absolution sacerdotale, les indulgences, l'indissolubilité absolue du mariage et le célibat des clercs, l'ordre de la papauté

(sic), la réserve à l'évêque de la bénédiction de l'huile des infirmes, le purgatoire comme état intermédiaire entre le ciel et l'enfer, l'immutabilité de la sentence du jugement particulier pour les damnés, la doctrine du probabilisme, etc. Certains manuels de théologie polémique ajoutent d'autres griefs, par exemple la doctrine du caractère indélébile de la confirmation, la distinction entre les préceptes et les conseils, entre le mérite *de condigno* et le mérite *de congruo*. Inutile de dire que tous les théologiens russes sont loin de s'entendre entre eux sur ce catalogue des erreurs catholiques. Un bon nombre admettent tout l'essentiel du dogme catholique sur plusieurs des points indiqués. Ce catalogue indique du moins, par son abondance, l'attitude profondément hostile de l'Église russe officielle à l'égard de l'Église catholique dans les dernières années du tsarisme.

4° *Les autres autocéphalies.* — En dehors de l'Église grecque et de l'Église russe, quelques-unes des autocéphalies plus récentes ou nouvellement transformées depuis la guerre de 1914 ont fait preuve d'un état d'esprit non moins agressif à l'égard du catholicisme.

L'Église hellénique est allée jusqu'à solliciter du gouvernement des mesures d'exception contre les clercs catholiques étrangers relativement à leur séjour sur le territoire du royaume. Dans le patriarcat d'Antioche, on fait revivre le décret de rebaptisation des catholiques demandant à passer à l'orthodoxie orientale. Le canon 8 d'un concile des métropolites tenu à Antioche en juillet 1933 ordonne de rebaptiser papistes (= catholiques), protestants et monophysites, et cela évidemment dans le but d'enrayer la propagande catholique. Cf. *Unité de l'Église*, n. 63, 1933, t. IV, p. 165-167.

Mais c'est surtout le patriarcat serbe qui a ouvert brusquement une violente offensive contre l'Église catholique en Yougoslavie sous le pontificat du patriarche Varnava (1930-1938). Dès l'automne de 1930, l'organe du clergé serbe, le *Vêstnik* publiait un article intitulé *Goliath et David*, où Goliath figure l'Église catholique et David l'Église d'Orient. Dans sa lettre pascale de 1931, le patriarche Varnava développait le même thème. Peu après, le *Vêstnik* récidivait et appelait l'Église catholique l'Église des bourreaux : « Chaque siècle dans la vie de l'Église catholique forme une lettre de cette horrible inscription : *Ferro igneque.* On n'en rencontre pas de plus noire même dans l'enfer du Dante. L'Église catholique, c'est le signe de Caïn, le ricanement de la subconscience païenne. L'antique serpent se devine sous les soutanes des prêtres et dans les capuces des moines de l'autre côté de l'Évangile. » Dans le même bulletin, l'Église catholique reçoit les épithètes de matérialiste, mécanique, païenne, antiévangélique, athée, satanique, luciférienne, sadique, etc. La même offensive, avec l'emploi des mêmes armes, a été menée dans la presse du pays par des articles, des tracts, des brochures et même par des pièces de théâtre. En 1927, Douchan Nikolaévič publiait à Belgrade son drame intitulé *Volga*, qui s'inspire de la vie des émigrés russes. On y glorifie la théologie de Dostoïevskij et les idées anticatholiques de son *Grand inquisiteur*. Le héros principal, André, parle du sadisme de l'Église catholique et en apporte comme preuve les images et les statues catholiques de Jésus crucifié. A la fin du drame, Dostoïevskij se lie d'amitié avec Lénine pour combattre l'Occident catholique et ils souhaitent tous deux que la Volga submerge et emporte l'Occident et son catholicisme. On a vu à bon droit dans cette littérature de haine l'inspiration de l'imagination démente des slavophiles russes émigrés en Yougoslavie. Cf. les articles de Franz Grivec intitulés : *Nouvelles tendances dans l'Église serbe* dans l'organe de l'université de Ljubliana, le *Bogoslovni Vêstnik*, 1932, et l'article paru dans l'*Unité de l'Église*, n. 61, 1933, t. IV, p. 112-115. Après une pareille propagande, qui a duré plusieurs années, on n'est pas étonné de l'opposition irréductible du clergé serbe et du vieux parti national serbe à la ratification du concordat avec le Vatican qui avait été élaboré depuis de longues années et que le gouvernement yougoslave voulait enfin faire approuver par les assemblées parlementaires sur la fin de 1937.

III. L'ATTITUDE DE L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE A L'ÉGARD DES PROTESTANTS ET AUTRES SECTES OCCIDENTALES. — Lorsque les positions de la Réforme protestante se furent précisées dans ses trois fractions principales : luthéranisme, calvinisme, anglicanisme, des pourparlers unionistes avec l'Église grecque dissidente ne tardèrent pas à s'amorcer.

Ce furent les luthériens d'Allemagne qui firent les premières démarches dans ce sens. Dès 1559, Mélanchthon entrait en relations avec le patriarche œcuménique Joasaph II (1555-1565), qui envoya à Wittenberg son diacre Dimitrios Misos pour faire une enquête sur la nouvelle Réforme. Dimitrios revint à Constantinople porteur de la Confession d'Augsbourg. Après l'avoir parcourue, le patriarche n'eut pas de peine à s'apercevoir que tout espoir d'accord était illusoire et rompit les négociations. Bientôt les théologiens de Wittenberg revinrent à la charge auprès du patriarche Jérémie II Tranos et ne réussirent qu'à s'attirer trois répliques portant réfutation de leurs hérésies. Voir l'article JÉRÉMIE II, t. VIII, col. 886-889.

L'offensive calviniste secrète et sournoise menée par Cyrille Lucar durant ses sept patriarcats constantinopolitains (1612-1638) contre l'orthodoxie grecque échoua misérablement malgré l'appui des ambassadeurs anglais et hollandais auprès de la Porte. Voir l'article LUCAR *(Cyrille)*, t. IX, col. 1003-1019, et CONSTANTINOPLE *(Église de)*, t. III, col. 1426-1431.

Au début du XVIIIe siècle, s'esquissa la première tentative d'union sérieuse avec la fraction de l'Église anglicane dite des « non-jureurs ». Un échange de lettres dogmatiques fort intéressantes entre ceux-ci et les quatre patriarches d'Orient eut lieu de 1716 à 1723. A ces négociations fut intéressée aussi l'Église russe, à laquelle Pierre le Grand venait de donner le *Règlement ecclésiastique*, rédigé par le théologien luthéranisant Théophane Procopovič. L'accord s'avoua bientôt irréalisable, les patriarches d'Orient ayant déclaré s'en tenir à la doctrine de la *Confession de Dosithée.* Le dossier de cette affaire est publié dans Mansi-Petit, *Concil.*, t. XXXVII, col. 369-624, et analysé par L. Petit dans les *Échos d'Orient*, t. VIII, 1905, p. 321-328.

On ne voit plus de tentatives d'union avec les protestants ni en Orient ni en Russie avant la seconde moitié du XIXe siècle, malgré l'influence prédominante de la théologie luthérienne dans l'Église russe pendant trois quarts de siècle et l'active propagande des Sociétés bibliques tant en Russie que dans le Proche-Orient. Certains protagonistes du mouvement d'Oxford tournèrent un moment leurs regards vers l'Église gréco-russe. Ils furent vite déçus, quand ils s'aperçurent que Constantinople et Pétersbourg ne s'entendaient pas sur la validité du baptême des hétérodoxes. L'un d'entre eux, William Palmer, étudia de près les deux fractions principales de l'orthodoxie orientale et fit exprès un voyage en Russie en 1840-1841. Sa désillusion fut profonde et il finit par se faire catholique, disant plaisamment, à propos du désaccord entre Grecs et Russes sur la validité du baptême occidental, qu'un voyage à Pétersbourg tenait lieu de baptême à Constantinople et refusant d'entrer dans une Église « qui parlait comme un ventriloque et ne voyait pas grand mal à tourmenter les particuliers par ses deux voix discordantes. » Cf. W. Palmer, *Notes of a visit to the Russian Church*, 1840-1841, éd. Newman, Londres,

1882, et S. Tyszkiewicz, *Un épisode du mouvement d'Oxford : La mission de William Palmer*, dans les *Études*, 20 juillet 1913, t. cxxxvi, p. 200 sq. C'est en 1867, lors de la *Première conférence de Lambeth*, que l'archevêque anglican de Cantorbéry, Archibald Campbell, prit l'initiative de s'adresser au patriarche œcuménique Grégoire VI pour lui manifester son désir d'union avec l'Église grecque. Le patriarche fit une réponse courtoise sans dissimuler les difficultés du projet. Depuis lors, les relations cordiales n'ont pas cessé entre anglicans et orthodoxes grecs et la politique anglaise n'y a pas été étrangère.

Une nouvelle secte, celle des vieux-catholiques, se préoccupa, dès sa formation, de s'unir aux orthodoxes orientaux. Sur l'initiative de ses dirigeants se tinrent à Bonn, en 1874 et en 1875, deux conférences où les délégués anglicans, russes et grecs fraternisèrent dans une haine commune de la papauté et essayèrent de jeter les bases d'un accord dogmatique entre leurs Églises respectives. On ne s'occupa que de la question de la procession du Saint-Esprit et de l'addition du *Filioque* au symbole. Si l'on s'entendit assez facilement sur la question secondaire de l'addition, il en fut autrement de la question proprement dogmatique. On n'arriva qu'à un accord équivoque sur six propositions tirées de saint Jean Damascène, qu'Occidentaux et Gréco-Russes interprétaient différemment dans leur for intérieur. Pratiquement, cet essai d'union n'aboutit à rien, mais il donna le goût des discussions unionistes aux trois groupes dissidents. Après avoir laissé tomber les négociations à partir de 1877, les Russes les reprirent pour leur part avec les vieux-catholiques dès 1892. Une commission russe spéciale auprès du Saint-Synode dirigeant fut créée pour s'occuper de l'union avec eux. Elle donna successivement en 1893, en 1897 et en 1907, trois réponses discordantes sur la question de la procession du Saint-Esprit. La dernière, inspirée des thèses sur le *Filioque* du professeur Basile Boloton († 1900), écartait pratiquement de la controverse la fameuse querelle, qui avait alimenté le schisme byzantin depuis Photius, et reléguait parmi les *theologoumena* ou opinions théologiques aussi bien l'*a Patre solo* de Photius que le *Filioque* des Latins. Cinq années plus tard, en 1912, l'anglican V. Puller discutait à Saint-Pétersbourg avec les membres de la *Société des zélateurs de l'union avec l'Église anglicane*, créée en 1911, la même question de la procession du Saint-Esprit et faisait faire un pas de plus aux théologiens russes vers la thèse occidentale, avec l'approbation non dissimulée du Saint-Synode. On s'accordait à reconnaître que les Pères latins et les Pères grecs avaient enseigné une même doctrine sur la procession du Saint-Esprit en employant des formules différentes. C'était donner raison au décret d'union de Florence. Déjà plusieurs théologiens russes avaient formulé la même conclusion. D'autres l'ont patronnée depuis. Les discussions entre théologiens russes et théologiens vieux-catholiques ont eu un autre résultat important : celui d'amener les Russes à convenir que leur Église n'avait aucune doctrine officielle obligatoire, en dehors des définitions des sept premiers conciles œcuméniques. Ceci est de grande importance non seulement pour les essais d'union des dissidents entre eux, mais aussi pour leurs relations avec l'Église catholique. Au demeurant, malgré tous les pourparlers, l'union des vieux-catholiques et des anglicans avec l'Église russe ne s'est pas réalisée et n'est pas près de se faire.

Les vieux-catholiques ont eu moins de succès auprès des Grecs qu'auprès des Russes. Par contre, les relations de l'Église anglicane avec les autocéphalies grecques sont devenues plus fréquentes et plus cordiales après la guerre de 1914-1918, sous l'influence visible des événements politiques. Dès 1920, le patriarche œcuménique Mélétios IV Métaxakis envoyait des délégués à la cinquième conférence de Lambeth (4 juillet-5 août 1920), qui leur fit un accueil chaleureux. On sait qu'à ces conférences de Lambeth prennent part les évêques anglicans du monde entier et ceux de l'Église épiscopalienne d'Amérique. A la cinquième, dont nous parlons, assistèrent 252 évêques anglicans, parmi lesquels 52 venus des États-Unis et du Canada. Ils publièrent sous forme d'encyclique un *Appel à toute la chrétienté* en vue de faire cesser toutes les divisions entre chrétiens et de former une seule Église catholique unie. On y établissait une distinction entre la qualité de membre de l'Église universelle du Christ et la communion dans une même Église visible. Pour être membre, deux conditions sont requises : 1. la foi en Jésus-Christ Seigneur; 2. le baptême au nom de la sainte Trinité. Quant à la communion elle requiert une société externe, visible et unie, possédant la même foi, reconnaissant les mêmes ministres, usant des mêmes moyens de grâce et apprenant à tous ses membres épars dans le monde la même manière de servir la cause du royaume de Dieu. Plus précisément, le minimum exigé par les anglicans pour la réunion dans une même société visible se réduit aux quatre points suivants arrêtés à la conférence de 1888 : 1. La sainte Écriture comme révélation de Dieu et ultime règle de la foi; 2. les symboles des apôtres et de Nicée; 3. le baptême et la cène comme sacrements institués par Jésus-Christ; 4. l'épiscopat historique. A propos de ce dernier point, l'*Appel* de 1920 a ajouté une importante concession manifestant le bon vouloir des évêques et du clergé anglicans : ceux-ci consentiraient à une sorte de réordination dans l'intérêt de l'unité ecclésiastique, si les circonstances l'exigeaient. C'est à réaliser ce programme de communion qu'anglicans et grecs orthodoxes travaillent depuis 1920. Un premier pas a été fait dans ce sens deux ans après la conférence de 1920. Le 1er août 1922, le Saint-Synode de l'Église de Constantinople déclarait accepter les ordinations anglicanes comme n'étant pas moins valides que celles des Latins et des Arméniens, conformément à la théorie dite de l'économie. Le 8 août de la même année, le patriarche Mélétios IV notifiait cette décision par une encyclique à sept des autres Églises autocéphales, les invitant à suivre l'exemple de l'Église de Constantinople. Seules les Églises de Chypre et de Jérusalem imitèrent, en 1923, le geste du Phanar. En 1930, Mélétios Métaxakis étant devenu patriarche d'Alexandrie, a également fait reconnaître par son synode la validité des ordinations anglicanes. Enfin, en mars 1936, à la suite des délibérations d'une commission mixte composée de théologiens anglicans et de Roumains orthodoxes, le synode du patriarcat roumain a accepté, à son tour, les ordinations anglicanes. L'accord conclu entre les deux Églises anglicane et roumaine a été approuvé officiellement à la *Convocation* ou synode provincial de Cantorbéry le 20 janvier 1937. Il a soulevé de violentes protestations d'une partie du clergé anglican, qui a reproché aux délégués de la commission mixte de Bucarest d'avoir défiguré gravement les doctrines de l'Église d'Angleterre et changé celles-ci dans le sens de la doctrine des orthodoxes orientaux. Du côté roumain la réaction n'a pas été moins vive. L'accord, que les autorités roumaines n'ont pas osé publier et que le public roumain n'a connu que par la presse anglicane, a été l'objet de critiques presque unanimes. Cf. T. Austin, *Entre Anglicans et Roumains orthodoxes*, dans l'*Unité de l'Église*, n. 86-87, 1937, t. v, p. 144-151, 172-179. Il faut bien reconnaître que ces accords encore partiels — rien ne fait prévoir qu'ils puissent jamais être acceptés de toutes les autocéphalies byzantines — reposent sur des équivoques tant du côté anglican que du côté oriental.

L'accord de Bucarest-Cantorbéry de 1936-1937 se présente comme le résultat de la participation des délégués gréco-russes à la septième conférence de Lambeth (7-10 juillet 1930). A cette conférence assistèrent le patriarche d'Alexandrie, Mélétios Métaxakis et des représentants des patriarcats d'Antioche, de Constantinople, de Bucarest, d'Ipek, de Jérusalem, des Églises de Grèce, de Chypre, de Bulgarie et de Pologne. On revint sur les questions déjà traitées en 1920 relativement à l'intercommunion entre anglicans et gréco-russes et à la validité des ordinations anglicanes. Les gréco-russes demandèrent aux anglicans de préciser leur doctrine sur certains points capitaux de dogme spécialement sur l'Église et sur l'eucharistie. Il fut convenu qu'une commission mixte de théologiens orthodoxes et anglicans travaillerait à élucider les points en litige et préparerait un rapport qui serait présenté au *prosynode* ou *préconcile orthodoxe*. Celui-ci fut fixé par le patriarche œcuménique pour le 19 juin 1932, mais fut remis *sine die* pour diverses raisons dont la principale était qu'il n'aurait pu représenter qu'une partie des autocéphalies. Quant à la commission mixte, elle fut fidèle à rédiger le rapport demandé dans des réunions qui se tinrent du 14 au 20 octobre 1931. Un texte d'accord en six chapitres fut approuvé par l'archevêque de Cantorbéry, le Rev. Cosmo Lang, et le patriarche œcuménique Photius II. Anglicans et orthodoxes s'y font quelques concessions réciproques. Les premiers reconnaissent la valeur de la tradition dans une formule ambiguë, et les seconds abandonnent l'inspiration des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament. Sur la procession du Saint-Esprit on revient aux six propositions équivoques des conférences de Bonn et l'on déclare illicite l'addition du *Filioque* au symbole. Sur le nombre des sacrements on n'a pu établir une formule commune. Quant aux us et coutumes ecclésiastiques, on accepte la distinction de Photius entre ce qui est universel et ce qui n'a qu'un caractère local et particulier. Sur la participation des gréco-russes à la conférence de Lambeth de 1930 et le rapport de la commission mixte de 1931, voir les *Échos d'Orient*, t. xxx, 1931, p. 197-211, et t. xxxi, p. 239-241.

Parallèlement à la reconnaissance des ordinations anglicanes, on a traité, aux deux conférences de Lambeth de 1920 et de 1930, de l'intercommunion entre anglicans et orthodoxes orientaux. La question n'a pu être résolue encore d'une manière satisfaisante. Cependant, à la conférence de 1930, le patriarche Mélétios Métaxakis déclara qu'il ne voyait aucune difficulté à ce que des ministres anglicans baptisassent et mariassent des orthodoxes en cas de nécessité. Pour la communion, il avoua qu'on ne pouvait la permettre régulièrement, mais bien à titre d'exception et par « économie ». En fait, depuis 1920, il y a eu des exemples retentissants d'intercommunion entre les deux Églises. Signalons en particulier celui qui se produisit à la cathédrale de Belgrade, le 25 décembre 1927 : le patriarche serbe Dimitri communia de sa main un petit groupe d'anglicans, après leur avoir donné l'absolution générale. Son geste, approuvé par certains, souleva chez d'autres de violentes protestations, en particulier celle du *Vêstnik*, organe du clergé serbe, qui fit remarquer que, tant que l'union entre les deux confessions n'aura pas été sanctionnée, aucune Église autocéphale, ni aucun de ses membres, et encore moins celui qui y occupe le rang le plus élevé, ne peut s'arroger le droit de résoudre une question aussi importante que celle qui regarde l'admission des hétérodoxes à la communion. Cf. *L'unité de l'Église*, t. II, p. 432-433; 493-496.

Non contentes d'entamer des pourparlers unionistes suivis avec l'Église anglicane, les Églises autocéphales de rite byzantin ont cru bon aussi de participer par des délégués aux conférences mondiales des chrétientés dissidentes qui se sont tenues en ces dernières années. Ces conférences mondiales ont eu pour initiateurs des protestants d'Amérique. L'idée maîtresse qui les a inspirées paraît être de créer une Société des Églises chrétiennes sur le modèle de la Société des nations qui siège à Genève. Deux groupes se sont formés : le groupe du christianisme pratique *Vie et action (Life and work)* et celui de *la foi et du gouvernement de l'Église (Faith and order)*. Le premier exclut la discussion des questions doctrinales et se maintient sur le terrain de la morale et de la sociologie; le second ambitionne de réunir tous les chrétiens autour d'un minimum de croyances dogmatiques, laissant place à des divergences secondaires. Chacun des deux groupes a déjà tenu deux congrès mondiaux. A chacun d'eux l'orthodoxie orientale a pris part par un certain nombre de délégués. Le groupe *Vie et action* eut son premier congrès à Stockholm du 19 au 30 août 1925. On y vit plus de 600 délégués venant de 37 nations et de 31 confessions religieuses différentes. Les orthodoxes orientaux y étaient une trentaine. Les rapports qui furent lus concernaient l'attitude de l'Église vis-à-vis des problèmes politiques, sociaux et économiques. La guerre, le nationalisme et le capitalisme furent condamnés. Nouveau congrès du même groupe en 1937, à Oxford, du 12 au 24 juillet, où l'on a traité des relations de l'Église et de l'État. Près de 900 délégués appartenant à 45 pays différents y ont représenté les diverses confessions protestantes, vieilles-catholiques et neuf autocéphalies byzantines, parmi lesquelles deux Églises de l'émigration russe : celle du métropolite Euloge, dite de l'Europe occidentale et celle de Carlovtsy. Quant au groupe *Foi et gouvernement*, il a tenu une première assemblée à Lausanne du 3 au 21 août 1927, une seconde à Édimbourg du 4 au 18 août 1937. On y a agité tout un programme d'union des Églises chrétiennes. Les délégués orthodoxes représentant une dizaine d'autocéphalies y ont assez bien maintenu les positions doctrinales de l'Église gréco-russe, et leur exposé a manifesté aux yeux de tous l'abîme qui les sépare, sur le terrain dogmatique, de la multitude des sectes protestantes. Des voix commencent à se faire entendre, au sein de l'orthodoxie, contre la participation à ces réunions stériles, dont le résultat le plus tangible est d'étaler le chaos des sectes séparées de l'Église catholique. Tant qu'elle restera ce qu'elle est, l'Église gréco-russe ne pourra conclure aucune union véritable avec n'importe laquelle des sectes protestantes actuellement existantes. Elle n'a des possibilités d'union qu'avec l'Église catholique romaine. Il suffit pour cela qu'elle renoue les liens qui rattachaient au siège romain l'ancienne Église byzantine. Sur les conférences mondiales dont nous venons de parler, voir *L'unité de l'Église*, t. II, p. 373-377, 393-395, 519-525, t. v, p. 85-92, 136-142. Sur la conférence de Stockholm en particulier, voir l'ouvrage d'Adolphe Deissmann, *Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz*, Berlin, 1926. Sur les deux mouvements, voir entre autres M.-J. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, p. 149-182, avec nombreuses références.

Il ne peut être question ici de donner une bibliographie détaillée. Il faudrait reproduire les bibliographies partielles particulièrement abondantes déjà données dans ce Dictionnaire aux articles spéciaux auxquels nous renvoyons. Nous avons, du reste, indiqué au cours de ce travail beaucoup de sources et de travaux relatifs à des points spéciaux. Il nous suffira de signaler les ouvrages d'ensemble ou les travaux récents se rapportant à chacun des quatre paragraphes de l'article.

1. Sur les causes du schisme. — L. Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri tres*, Cologne, 1648; Maimbourg, *Histoire du schisme grec*,

Paris, 1677, 2 vol.; Tosti, *Storia dell' origine dello scisma*, Florence, 1856, 2 vol.; Pichler, *Geschichte der kirchl. Trennung zwischen Orient und Occident*, Munich, 1864-1865, 2 vol. (à l'Index); Hergenröther, *Photius, Patriarch von Konstantinopel*, t. I, Ratisbonne, 1867; L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées*, 2e éd., Paris, 1905; J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. I, Paris, 1926, p. 48-100; voir aussi Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, 2e éd., Paris, 1906, introduction, p. I-LXVII.

II. Sur les schismes de Photius et de Michel Cérulaire. — Voir les bibliographies des articles Photius et Michel Cérulaire; y ajouter : V. Grumel, *Y eut-il un second schisme de Photius ?* dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XII, 1933, p. 432-457; du même, *La liquidation de la querelle photienne*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXIII, 1934, p. 257-288; du même, *Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, fasc. 2, 1936; F. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933; du même, *Le second schisme de Photius. Une mystification historique*, dans la revue *Byzantion*, t. VIII, 1933, p. 425-474; Henri Grégoire, *Études sur le IXe siècle*, dans *Byzantion*, t. VIII, p. 540-550; A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, t. II, Paderborn, 1930; M. Jugie, *Le schisme de Michel Cérulaire*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXVI, 1937, p. 440-473.

III. Sur le développement du schisme de la fin du XIe siècle au XVe. — Voir les bibliographies de l'article Constantinople, t. III, col. 1386-1387, 1393-1394; y ajouter: Luchaire, *Innocent III*, t. IV : *La question d'Orient*, Paris, 1907; M. Viller, *La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence* (extrait de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XVII et XVIII), Louvain, 1922, 108 p., avec nombreuses indications bibliographiques; Bernard Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle. Rapports religieux des Latins et des Gréco-Russes sous le pontificat d'Urbain II (1088-1099)*, Paris, 1924; V. Laurent, *Le pape Alexandre IV et l'empire de Nicée*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXIV, 1935, p. 26-55; voir les bibliographies des articles Lyon *(IIe concile de)* et Florence *(Concile de)*.

IV. Sur l'Église gréco-russe dans la période moderne. — Voir la bibliographie générale de l'article Constantinople, t. III, col. 1515-1519; A. Fortescue, *The orthodox eastern Church*, Londres, 1907; R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, 2e éd., Paris, 1926; du même, *Les Églises séparées d'Orient*, Paris, 1930; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, Paris, 1931, p. 212-273; Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, Munich, 1937; voir les bibliographies des articles consacrés à chacune des Églises autocéphales. Pour les changements multiples survenus dans les autocéphalies de rite byzantin depuis la guerre de 1914-1918, voir les chroniques des Églises orientales parues dans les *Échos d'Orient* et plusieurs articles spéciaux publiés dans la même revue.

M. Jugie.

II. LE SCHISME BYZANTIN. NATURE ET EFFETS. — Dans l'article précédent, nous avons recherché les causes du schisme byzantin, marqué les principaux stades de son évolution, exposé en dernier lieu son résultat le plus tangible, qui a été le morcellement de l'ancienne Église byzantine en un nombre indéfini d'autocéphalies et d'autonomies nationales ou ethniques. Après cette vue, prise pour ainsi dire du dehors, nous devons examiner ce schisme par le dedans, essayer de déterminer sa nature intime et ses caractères généraux tels qu'ils s'incarnent dans ce que nous avons appelé l'Église gréco-russe, analyser dans le détail ses effets d'ordre ecclésiologique. Car, si nous connaissons déjà le grand effet de ce schisme, c'est-à-dire la division de l'Église en autocéphalies multiples, nous n'avons pas encore indiqué les relations de ces autocéphalies entre elles, leur concept de l'unité de l'Église, ce que deviennent, dans le système des Églises autocéphales, les propriétés essentielles de l'Église, qu'il s'agisse de son magistère infaillible, de son indépendance vis-à-vis de l'État, de sa mission apostolique et sanctificatrice. Ce sont ces questions que nous devons aborder maintenant. Si la première partie de notre travail a été surtout historique, celle-ci sera surtout d'ordre théologique.

I. Caractères généraux du schisme byzantin. — Le schisme en général peut se présenter sous deux formes. Ce peut être le refus positif de se soumettre à l'autorité du chef visible de l'Église catholique, le pontife romain, successeur de saint Pierre dans sa primauté de juridiction universelle. Il peut consister aussi dans un acte de simple sécession, par lequel on cesse, à un moment donné, tout rapport religieux avec l'Église catholique, son chef, ses membres, pour s'isoler, se constituer avec d'autres en groupe séparé ou se joindre à un groupe dissident déjà existant. La première manière se réalise surtout pour les individus pris séparément. C'est de la seconde manière que certaines Églises particulières peuvent cesser de faire partie de la grande communauté catholique. Pour ce qui regarde l'Église byzantine, c'est bien ainsi qu'elle est arrivée au schisme définitif. Ce schisme définitif a été précédé d'une série de rebellions ouvertes contre le Siège apostolique, espacées entre le IVe et le XIe siècle. En dernier lieu, entre les années 1024 et 1043, il y a eu brusquement, mais sans aucun éclat et comme tacitement, rupture des relations avec Rome. En 1052-1053, quand on a voulu les renouer, on était bien embarrassé pour indiquer la raison de la séparation. Pierre d'Antioche demandait au pape saint Léon IX de la lui faire reconnaître. On la cherchait encore en vain à Constantinople, en 1089, et nous avons vu Alexis Comnène obliger le patriarche œcuménique et son synode à replacer le nom du pape dans les diptyques de Sainte-Sophie, puisqu'on ne pouvait établir par aucun document officiel le fait même de la rupture. Ci-dessus, col. 1369.

1° *Esprit militant, agressif et polémique.* — Mais entre 1024 et 1089, un événement grave s'était passé. En 1053-1054, on avait fait, à Byzance, acte de schisme positif. Le patriarche Michel Cérulaire, pour empêcher le rétablissement de l'union avec Rome, avait brusquement, sans motif plausible, sans avertissement préalable, lancé un manifeste contre certains usages de l'Église d'Occident. Ce n'était pas la première fois que le fait se produisait. Sur la fin du VIIe siècle, nous l'avons vu, le concile *in Trullo* avait inauguré sous une forme spéciale la polémique antilatine, en escomptant naïvement l'approbation même de ceux que l'on condamnait, c'est-à-dire du pape et de l'épiscopat occidental. Au plus fort de sa révolte, Photius avait repris des griefs identiques ou analogues sur un ton beaucoup plus agressif, en y joignant la question dogmatique du *Filioque*. Ainsi le schisme byzantin, pour se justifier, a eu recours, dès l'origine, à la polémique dogmatique, canonique, rituelle. C'est, du reste, la tendance de tout schisme, spécialement quand il s'agit de sectes religieuses. Dans ce cas, le schisme se complique presque toujours d'hérésie; mais l'hérésie vient en second, comme un prétexte pour couvrir d'un motif spécieux la sécession. Le prétexte, nous l'avons trouvé dans Photius révolté; prétexte abandonné ensuite par Photius réconcilié avec Jean VIII. Le prétexte n'est pas moins apparent chez Michel Cérulaire. Quand il attaque les usages de l'Église romaine, il ne s'agit pas pour ce personnage de justifier une révolte antécédente contre le pape, mais bien de maintenir l'autonomie complète de l'Église byzantine vis-à-vis du successeur

de Pierre. C'est le même esprit de schisme, le même souci de sauvegarder leur indépendance complète et leur primauté sur tout l'Orient qui ont animé les patriarches œcuméniques, ses successeurs, et leur ont inspiré leur attitude hostile à l'égard de tout essai d'union. Dans la période moderne, la même méthode a été employée moins pour protéger une autonomie qui n'était plus en péril que pour entraver, arrêter une propagande menaçant de diminuer le troupeau. A toutes les époques, le schisme byzantin se montre donc à nous sous un aspect militant. Dans la période de préparation et d'incubation, il attaque timidement et sournoisement pour usurper, avec l'appui du basileus, la primauté que détient l'Église romaine, témoin les canons du concile *in Trullo* contre les usages de l'Église d'Occident avec leurs menaces d'excommunication et de déposition. A partir de Photius et surtout de Michel Cérulaire, comme Rome a pour toujours échappé à la domination byzantine et qu'il n'y a plus d'espoir de la soumettre, Byzance se bat pour son autonomie, menacée par la politique impériale. Dans la période moderne, le schisme continue la guerre contre les Latins comme par habitude et aussi pour sauvegarder son existence; ou plutôt, souvent, celui qui mène la lutte contre le pape, c'est moins le patriarche ou le synode de telle Église autocéphale que le pouvoir civil de l'État où elle se trouve, jaloux qu'il est de la garder sous sa tutelle et nullement disposé à céder au pape la haute juridiction qu'il exerce sur les personnes et les affaires ecclésiastiques.

Cet esprit agressif et polémique contre l'Église catholique et son chef est donc la première marque distinctive du schisme byzantin. On peut dire qu'il a vécu de la polémique antilatine. Innombrables sont les ouvrages de controverse écrits par les anciens Byzantins ou les Gréco-Russes modernes contre les catholiques; innombrables aussi les griefs que l'on a produits contre ces derniers au cours des siècles. Nous en avons donné quelques spécimens à l'article précédent. Au demeurant, ces listes de divergences, ces catalogues d'innovations latines, qu'ils viennent des théologiens privés ou des autorités ecclésiastiques, frappent par leur diversité et leur incohérence, souvent aussi par leur futilité. Il ne faut pas leur attribuer une importance qu'ils n'ont pas. L'histoire montre qu'en général on produit une liste de *kainotomies* latines, lorsque la propagande catholique se fait plus active en Orient ou qu'un pape s'avise de convier à l'union les frères séparés. C'est un procédé de pure polémique, destiné à écarter pour le moment, selon l'expression reçue, « le loup papiste de la bergerie orthodoxe ». Comme les divergences, dans le domaine rituel et canonique, sont en nombre indéfini et qu'il est facile d'en découvrir toujours de nouvelles, on choisit dans le tas, sans trop regarder à la quantité, ni surtout à la qualité. Car ces sortes d'énumérations ne reposent point sur un examen approfondi des divergences réelles existant entre les deux Églises sur le terrain dogmatique. La plupart ne visent que des rites et des usages et passent sous silence des différences trop réelles et qui intéressent la doctrine.

2° *Le culte du statu quo dans tous les domaines.* — Durant la période byzantine, la polémique antilatine s'est principalement alimentée des divergences canoniques et rituelles. Dans la période moderne, une plus grande place a été faite aux questions dogmatiques, à cause des nouvelles définitions doctrinales que l'Église catholique a été amenée à multiplier devant les erreurs protestantes et les négations rationalistes. Si nous recherchons la source de cette attitude perpétuellement polémique de l'Église dissidente, nous la trouvons à la fois dans une conception statique du magistère ecclésiastique et dans l'œcuménisation indue de l'élément canonico-rituel particulier à l'Église byzantine. Ces deux causes peuvent se résumer d'un seul mot : le culte du *statu quo* dans tous les domaines, le *statu quo* se datant du dernier concile œcuménique reconnu par l'Église gréco-russe, le septième, second de Nicée, en 787. Conservatisme excessif s'opposant à la fois au légitime progrès dogmatique et aux adaptations nécessaires de la discipline canonique et des rites selon les besoins des temps et des lieux : tel est le second caractère du schisme byzantin.

Rien ne heurte plus le véritable esprit byzantin, qui est devenu l'esprit commun de l'orthodoxie orientale, que la notion de progrès dans le domaine religieux sous quelque forme qu'il se présente. Pour le Byzantin, l'orthodoxie s'est irrévocablement figée à la fin de la seconde persécution iconoclaste, à la *Fête de l'orthodoxie* (11 mars 843). Désormais, le rôle du magistère ecclésiastique sera de conserver jalousement ce dépôt sans chercher à l'exploiter, à le développer, ne serait-ce que par l'emploi de nouvelles formules. Quoi d'étonnant, dès lors, qu'on crie à l'innovation à chaque définition portée par l'Église romaine? Sans doute, dans ces derniers temps, beaucoup de théologiens gréco-russes ont adopté le concept de développement dogmatique. Ils en donnent des définitions semblables à celles de nos manuels de théologie. Mais, lorsqu'ils en arrivent à la polémique contre les catholiques, ils oublient généralement ces explications, accusent l'Église romaine d'avoir inventé de nouveaux dogmes et nous opposent la fameuse règle posée par saint Vincent de Lérins : *Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*, en y introduisant l'adverbe *solum* et en entendant le *creditum est* de la foi explicite. On arrive alors à une proposition exclusive de tout progrès dogmatique : « Ne retenons que ce qui a été cru partout, toujours et par tous d'une foi explicite. »

Ces essais d'adaptation à la doctrine catholique du développement sont du reste de fraîche date. La conception traditionnelle de la théologie orientale dissidente y répugne ouvertement. D'après cette conception, les sept premiers conciles œcuméniques ont défini tout ce qu'il était nécessaire de définir. Le développement dogmatique a été clos au second concile de Nicée en 787. Au XVe siècle, quelques années après le concile de Florence, que les Orientaux unis appelaient volontiers le huitième œcuménique, le métropolite de Kiev, Jonas, prêchait, paraît-il, aux fidèles qu'il y avait péché mortel à croire à la possibilité d'un nouveau concile œcuménique. Les théologiens plus récents ne vont pas jusque-là, mais ils disent volontiers avec Nectaire, patriarche de Jérusalem au XVIIe siècle : « Par les saints conciles œcuméniques au nombre mystique de sept, toute hérésie a été annihilée, la foi orthodoxe a resplendi dans sa plénitude, si bien que depuis cette époque il n'y a aucune nécessité d'ajouter quoi que ce soit, aucune possibilité de faire la moindre suppression. » Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα, Iassy, 1682; traduction latine de l'anglican Pierre Allix, *Confutatio imperii papæ*, Londres, 1702, p. 208. Et les quatre patriarches d'Orient, dans leur *Encyclique à tous les orthodoxes*, écrivaient en 1848 : « Notre foi, ayant acquis sa plénitude par les conciles œcuméniques, est désormais scellée et ne souffre ni diminution, ni augmentation, ni changement d'aucune sorte. » Mansi-Petit, *op. cit.*, t. XL, col. 411 B. Le polémiste russe Alexandre Lebedev, dans son ouvrage sur *La primauté du pape*, 2e éd., Pétrograd, 1903, p. 66, déclare ouvertement que « le progrès dogmatique est rejeté par la science orthodoxe » et que le rôle du magistère ecclésiastique est de conserver sans aucun changement ce qui a été défini dans les anciens conciles et symboles. Si certains théologiens à tendance libérale reconnaissent que les sept conciles œcumé-

niques n'ont défini qu'un petit nombre de vérités et qu'il y aurait encore matière à de nombreuses définitions, c'est pour conclure avec le général A. Kireêv que ces nouvelles définitions ne sont nullement désirables et « qu'il y a assez de dogmes ». Cf. *Revue internationale de théologie*, 1904, p. 600-601.

Quant au conservatisme dans le domaine de la discipline et de la liturgie, nous avons déjà eu l'occasion d'en signaler les désastreux effets. Voir plus haut, col. 1351. Intégrer au dépôt révélé, comme quelque chose d'intangible, d'immuable et d'obligatoire pour tous les temps et pour tous les lieux, la vieille législation canonique ou rituelle du concile *in Trullo*, c'est lier l'Église avec les bandelettes d'une momie. Or, il est avéré que l'Église occidentale des huit premiers siècles a ignoré une bonne partie de cette législation de circonstance, établie pour la seule Église d'Orient, qui est constituée par les canons des sept premiers conciles œcuméniques ou des synodes locaux d'Orient énumérés par le concile *in Trullo*. « Par ce côté, écrit A. Leroy-Beaulieu, l'orthodoxie gréco-russe a un manifeste désavantage vis-à-vis du catholicisme latin. Elle n'a point les mêmes ressources que l'Église romaine. Ne possédant pas d'autorité centrale, d'organe vivant pour commander au nom du Christ, elle ne peut, autant que sa grande rivale, s'accommoder aux nécessités des temps ou aux besoins des climats... Sans voix pour parler en son nom ni ressort pour la mouvoir, elle semble vouée au silence aussi bien qu'à l'immobilité. A force de se garder de tout changement, elle a pour ainsi dire perdu la faculté du mouvement. Elle ressemble à ses rigides icones; sa bouche comme la leur est close; ses membres, raidis depuis des siècles, ne peuvent se ployer à volonté; ils sont pour ainsi dire ankylosés. » *Revue des deux-mondes*, 15 août 1887, p. 861-862; reproduit dans *L'empire des tsars et les Russes*, t. III, Paris, 1889.

Cette habitude de mettre sur le même pied que le dogme l'élément canonico-rituel de l'antique tradition constitue de plus un danger permanent de schisme intestin. Car l'Église gréco-russe s'est vue obligée, au cours des siècles, à faire des innovations dans les rites et la discipline, à procéder à quelques réformes. Qu'est-il arrivé dans ces cas? De graves dissensions se sont produites parmi les fidèles, des schismes ont éclaté, dont le plus important et le plus tenace a été le *raskol* russe. Voir art. RUSSIE, col. 292-304. Ce ritualisme exagéré n'est pas encore mort, même dans des pays policés comme la Grèce et la Roumanie, témoin les commencements de schisme occasionnés par l'adoption *partielle* du calendrier grégorien dans ces autocéphalies. Voir plus haut, col. 1378 et 1381. C'est sans doute la crainte de schisme qui a empêché jusqu'à nos jours les patriarcats de Jérusalem, d'Antioche et de Serbie, l'Église bulgare et la plus grande partie de l'Église russe soit en Russie, soit ailleurs, de se rallier au nouveau calendrier sous la forme atténuée qui a été acceptée par d'autres Églises autocéphales. Certaines de ces Églises, en effet, ont excepté de la réforme le comput pascal fixé par le premier concile de Nicée. On voit par cet exemple comment se tiennent les deux termes : polémique et maintien du *statu quo* dans tous les domaines.

3° *Le statu quo pourtant n'a été maintenu par l'Église gréco-russe que d'une manière relative.* — A son point de départ même, c'est-à-dire à partir du jour où le schisme a été consommé, le conservatisme byzantin a présenté de graves lacunes. Il n'a pas retenu tout le patrimoine de l'antique tradition des neuf premiers siècles. Il en a éliminé ce qui gênait le schisme lui-même, c'est-à-dire avant tout la primauté de juridiction suprême et universelle de l'évêque de Rome, reconnue d'une manière tout à fait explicite encore au siècle de Photius. Cf. l'article PRIMAUTÉ ROMAINE DANS L'ÉGLISE BYZANTINE AU IXe SIÈCLE, t. XIII, col. 357-367. Au VIIe concile œcuménique, on avait entendu aussi et approuvé la profession de foi de l'oncle de Photius, le patriarche de Constantinople Taraise, qui disait que le Saint-Esprit *procède du Père par le Fils*. Or, à partir de Michel Cérulaire, l'Église byzantine et gréco-russe a généralement adopté sur ce chapitre la formule de Photius : *Le Saint-Esprit procède du Père seul.* De plus, dans le domaine liturgique et canonique, cette Église a sacrifié, quoique dans une mesure moindre que l'Église latine, au besoin d'introduire des changements. Cette constatation ne laisse pas que de la mettre dans une situation embarrassante vis-à-vis de l'histoire impartiale, comme aussi vis-à-vis de l'Église catholique, à laquelle on veut toujours reprocher ses innovations. Pour échapper à la contradiction, la polémique anticatholique devrait établir que les innovations dogmatiques et autres reprochées de nos jours à l'Église romaine n'ont commencé qu'avec le schisme, qu'elles n'existaient pas auparavant et que ce sont précisément ces innovations qui ont déterminé la sécession de l'Église orientale. Telle est bien la position classique des polémistes anciens et nouveaux qui veulent donner au schisme byzantin une attitude cohérente. A les entendre, l'Église byzantine s'est séparée de l'Église romaine du jour où le pape a voulu s'arroger un pouvoir effectif de juridiction sur les Églises orientales; du jour où l'on a enseigné en Occident que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils et où l'on a ajouté le mot *Filioque* au symbole; du jour où l'on a introduit l'usage du pain azyme pour la célébration du sacrifice eucharistique, etc. Malheureusement pour ces polémistes, de pareilles affirmations ne tiennent pas devant l'histoire. Les historiens et les théologiens gréco-russes de nos jours ont constaté eux-mêmes que cette position n'était plus défendable. Les meilleurs d'entre eux ne font pas difficulté de reconnaître qu'au moins à partir du Ve siècle, l'Église d'Orient s'est inclinée devant l'autorité des pontifes romains dans les assemblées œcuméniques et que le pape saint Léon a parlé de sa primauté et même de son infaillibilité avec une précision qui n'a pas été dépassée par les définitions du concile du Vatican. Or, le pape saint Léon est un des docteurs œcuméniques dont la doctrine a été approuvée par les Pères du Ve concile général, et l'Église byzantine célèbre sa fête le 18 février en lui donnant les plus grands éloges. Des éloges semblables sont décernés, dans les livres liturgiques byzantins, à d'autres docteurs et saints personnages tant occidentaux qu'orientaux qui ont enseigné expressément les doctrines que l'on qualifie maintenant d'innovations latines, voire d'hérésies manifestes, qui rendent impossible l'union avec l'Église romaine. Parmi ces doctrines il faut signaler la primauté effective de l'apôtre Pierre sur les autres apôtres, la primauté et le magistère infaillible du successeur de Pierre, l'évêque de Rome, la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils ou du Père par le Fils, pour ne citer que les grandes questions qui ont alimenté la polémique antilatine depuis la séparation définitive. Devant une contradiction aussi éclatante, le mot *incohérence* vient de lui-même aux lèvres. L'incohérence doctrinale, voilà la troisième caractéristique du schisme byzantin. Sous ce rapport, nous ne trouvons qu'une Église qui puisse être comparée à l'Église gréco-russe : c'est l'Église anglicane actuelle avec ses trois fractions disparates de haute Église, de basse Église et d'Église large. Ce caractère d'illogisme et d'incohérence apparaîtra encore plus manifeste par ce que nous allons dire dans les paragraphes qui vont suivre.

On pourrait pousser plus loin l'analyse et découvrir la source commune de ces marques distinctives dans

l'exclusivisme nationaliste des byzantins. Nous avons vu, en effet, que le césaropapisme avait eu pour effet de nationaliser la religion. Le basileus se considérait comme le souverain de l'univers. Tout ce qui était en dehors des frontières de son empire devait tôt ou tard lui appartenir et restait, en attendant, l'habitat des barbares. La vraie religion, l'authentique orthodoxie était celle dont il était le chef et le protecteur attitré dans ses États. Tout devait être conforme à cette norme. Ce qui en différait ne pouvait être qu'hétérodoxe. Du jour où le pape ne fut plus sujet de l'empire, du jour surtout où il se fit le promoteur d'un empire rival, d'un empire barbare, le schisme était virtuellement accompli.

II. Le schisme byzantin et l'unité de l'Église. — Quand ils parlent de l'unité de l'Église — il s'agit de l'unité de l'Église militante — les théologiens catholiques ont l'habitude de distinguer plusieurs sortes d'unités : unité de gouvernement, unité de foi, unité de communion ou de charité, unité disciplinaire, unité liturgique. La plupart des théologiens gréco-russes, dans leurs manuels de théologie, parlent aussi de ces diverses unités, quittes à en donner des définitions divergentes. De ces unités multiples, il est évident que la principale est l'unité de gouvernement puisque l'Église est une société hiérarchique visible et qu'une société est une avant tout par l'autorité suprême qui la dirige et en maintient la cohésion dans tous les domaines. Nous allons donc rechercher tout d'abord les conséquences du schisme byzantin par rapport à cette unité primordiale. Nous parlerons ensuite de l'unité de foi ou de doctrine parmi les Églises autocéphales actuelles issues de ce schisme; puis de l'unité de communion ou de charité. Nous terminerons en disant un mot de l'unité disciplinaire et de l'unité rituelle.

1. LE SCHISME BYZANTIN ET L'UNITÉ DE GOUVERNEMENT ECCLÉSIASTIQUE. — 1° Si nous considérons ce que nous avons appelé l'Église gréco-russe, c'est-à-dire l'ensemble des Églises autocéphales actuelles issues de l'ancienne Église byzantine, *dans son organisation actuelle*, il est trop visible qu'elle est privée de l'unité de gouvernement. Ces Églises autocéphales, en effet, ne reconnaissent aucune autorité suprême *commune et permanente*, à laquelle elles soient tenues d'obéir. Il n'y a pour elles aucun centre d'autorité commun permanent, étendant sur chacune d'elles sa juridiction souveraine, comme cela existe pour l'Église catholique romaine. Chacune de ces Églises constitue une société religieuse numériquement distincte des Églises-sœurs, indépendante de chacune d'elles, ayant son organisation particulière, son autorité suprême habituellement représentée par un collège ou synode. Nous avons un ensemble de républiques indépendantes les unes des autres, comme l'indique du reste suffisamment le titre d'Églises autocéphales. On ne peut pas rétablir, dans ce système, l'unité de l'Église, en disant que ces républiques ecclésiastiques constituent une fédération, une confédération proprement dite, dans le genre de la confédération des États-Unis d'Amérique, car dans les États-Unis d'Amérique il y a une autorité centrale commune permanente reconnue de tous et édictant des lois, des ordres obligatoires pour tous. Il appert donc que le schisme byzantin a détruit l'unité visible proprement dite de l'Église considérée comme société.

2° Peut-on dire que le système des Églises autocéphales aboutit à une *Société d'Églises* semblable à la Société des nations qui a son siège à Genève? Oui et non : oui en théorie, non en pratique. En théorie, en effet, les Églises autocéphales de rite byzantin reconnaissent le concile œcuménique comme l'autorité visible suprême, à laquelle elles sont prêtes à obéir. C'est une autorité commune, mais une autorité transitoire. Tant qu'il dure, on peut dire que ces Églises possèdent une tête visible, ont un gouvernement unique, constituent une seule société, une seule Église. Comparées à l'Église catholique, elles en diffèrent alors en ceci que l'Église catholique possède une autorité commune permanente, tandis qu'elles n'ont qu'une autorité commune intermittente et transitoire. C'est un peu ce qui passe pour les nations représentées à l'assemblée de Genève par leurs délégués. Le conseil de la Société des nations a cependant l'avantage d'être une réalité, non une pure fiction. Il se réunit une ou plusieurs fois par an. Le concile œcuménique, au contraire, est pour les Églises autocéphales une simple théorie. Jusqu'ici, de l'aveu de théologiens dissidents, aucune assemblée de ce genre ne s'est tenue en Orient depuis 787, et elle n'est pas près d'avoir lieu malgré les désirs quasi unanimes exprimés en ces derniers temps. C'est que ces Églises elles-mêmes ne sont pas d'accord sur les conditions requises pour constituer un véritable concile œcuménique, comme il sera dit plus loin. On aboutit dès lors à une impasse. Beaucoup de dissidents le reconnaissent et déclarent le concile œcuménique impossible tant que dure le schisme avec l'Église romaine. Autant vaut dire qu'une assemblée de cette espèce est pratiquement inexistante, que c'est une pure abstraction et que les Églises autocéphales ne peuvent arriver par cette voie à l'unité, unité qui ne serait d'ailleurs qu'intermittente.

3° Certains théoriciens subtils font ici une instance. Ils nous disent que les anciens conciles œcuméniques *continuent à régir visiblement l'Église universelle* en tant que leurs décrets sont reçus et appliqués dans toutes les Églises particulières. A l'unité visible de l'Église catholique, constituée par l'autorité vivante et permanente du pape, ils opposent l'autorité des conciles œcuméniques persévérant virtuellement dans leurs décrets. L'Église universelle est ainsi régie non par le pouvoir personnel d'un seul, mais par l'autorité collective de l'assemblée œcuménique des évêques, suivant le principe oligarchique ou collégial tant vanté par les théologiens russes contemporains sous le nom de *sobornost*, la conciliarité, ou, si l'on veut, le parlementarisme. Mais il est évident que la lettre morte des anciens conciles ne peut tenir lieu d'autorité suprême visible pour une société d'hommes vivants. Cette sorte d'autorité est une pure fiction de l'esprit, une manière de parler qui signifie simplement que l'acceptation par toutes les autocéphalies des définitions dogmatiques des conciles donne à ces Églises un minimum d'unité dogmatique, et que la mise en vigueur des canons disciplinaires de ces mêmes conciles dans les diverses Églises leur confère l'uniformité de législation et de constitution, ce qu'on peut appeler l'unité canonique. Nous verrons, du reste, plus loin à quoi se réduit cette unité. Constatons pour le moment que ni l'unité dogmatique, ni l'unité de législation ou de constitution ne suffisent à faire des diverses autocéphalies une seule société religieuse, une seule Église, pas plus que plusieurs nations autonomes ayant adopté la même forme de gouvernement, le même code, la même législation ne constituent, de ce chef, une seule et même nation. Dès là qu'habituellement — on peut dire toujours — les Églises particulières s'administrent d'une manière absolument autonome, il y a autant de sociétés religieuses, autant d'Églises numériquement distinctes qu'il y a d'autocéphalies.

4° Ce qu'on peut concéder, c'est qu'à défaut d'unité numérique de gouvernement, les Églises autocéphales possèdent *une certaine unité spécifique de constitution*. Chez chacune d'elles, en effet, a prévalu, au lieu du gouvernement personnel d'un seul prélat, primat d'une autocéphalie entière, le système synodal ou collégial, la *sobornost*. L'autorité suprême ecclésiastique est dévolue à un synode, dont la composition est loin

d'être toujours identique. En rigueur de droit, conformément aux anciens canons, tous les membres du synode autocéphalique devraient être des évêques. Mais il s'en faut qu'il en soit ainsi partout et toujours. Si nous jetons un coup d'œil sur l'organisation actuelle des Églises autocéphales, nous constatons quatre variétés de synodes : 1. le synode strictement épiscopal, dont tous les membres sont des évêques; 2. le synode composé d'évêques et de membres du clergé inférieur; 3. le synode composé d'évêques et de laïcs; 4. le synode composé d'évêques, de clercs et de laïcs. Sous le rapport de leur durée, les synodes ou collèges sont permanents ou périodiques. Certaines autocéphalies n'ont qu'un synode permanent : ainsi le patriarcat œcuménique, l'Église bulgare, l'Église géorgienne. D'autres n'ont qu'un synode périodique : ainsi les Églises d'Alexandrie et de Chypre. Plusieurs autocéphalies ont à la fois un ou plusieurs synodes permanents, un ou plusieurs synodes périodiques et ces synodes sont ou purement épiscopaux ou mixtes. Ainsi l'Église russe patriarchiste, telle qu'elle a été organisée par le synode panrusse de Moscou de 1917-1918, est dotée de deux assemblées permanentes, l'une épiscopale, l'autre mixte, et d'un synode périodique mixte composé des évêques et d'une majorité de délégués clercs et laïcs, qui détient l'autorité suprême. L'Église roumaine est régie par deux assemblées permanentes et deux assemblées périodiques; de ces quatre collèges deux sont épiscopaux, deux sont mixtes. Les Églises de Grèce et de Finlande ont un synode permanent et un synode périodique. En général, les synodes épiscopaliens s'occupent des affaires strictement religieuses; les divers synodes mixtes, de l'administration des biens ecclésiastiques. On voit par là que l'unité de constitution dont nous parlons doit s'entendre au sens large et que la *sobornost* revêt des formes variées et pas toujours canoniques. Ce sont ces formes variées de haut gouvernement ecclésiastique, qui se sont substituées, dans la période contemporaine, à l'ancienne primauté canonique du patriarche de Constantinople, telle qu'elle se constitua durant la période byzantine, après qu'on eut rejeté la primauté de droit divin de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre.

Il ne faut pas oublier, en effet, que le principe de l'autocéphalisme national, tel qu'il est appliqué de nos jours, et qui a enlevé à l'Église byzantine séparée l'unité de gouvernement, est une nouveauté assez récente. Il a succédé, en fait, à la primauté de juridiction que s'arrogea le patriarche œcuménique après la séparation d'avec l'Église romaine. Cette primauté avait pour base la théorie de la translation de la primauté de l'ancienne Rome à la nouvelle; primauté canonique sans doute, et non de droit divin, mais primauté effective et de juridiction, que le patriarche de Constantinople a exercée en Orient durant de longs siècles. L'Église byzantine séparée avait alors une véritable unité de gouvernement, un véritable primat à l'image du pape de Rome, dont il prétendait être l'héritier. Nous avons exposé ailleurs les diverses théories sur le haut gouvernement ecclésiastique qui ont précédé l'éclosion de l'autocéphalisme national actuel. Voir l'article PRIMAUTÉ DANS LES ÉGLISES SÉPARÉES D'ORIENT, t. XIII, col. 373-380. Il y a eu succession de doctrines disparates et contradictoires commandée par la nécessité d'adapter la théorie à la réalité.

5° De nos jours, l'ancienne primauté de juridiction du patriarche de Constantinople n'est plus admise en théorie, mais il en reste des vestiges dans la pratique. Une primauté de cette sorte est inconciliable avec le système de l'autocéphalisme national et ne serait réalisable que dans l'hypothèse d'un empire universel englobant sous une autorité commune toutes les nations de la terre. Aussi les théoriciens de l'autocéphalisme n'accordent plus à l'évêque de Constantinople qu'une simple primauté d'honneur et de préséance; c'est le *primus inter pares*. Cette primauté honorifique, ils la fondent sur les mêmes anciens canons des conciles œcuméniques qu'on invoquait autrefois pour établir la primauté de juridiction, spécialement le 28[e] canon de Chalcédoine. Pris en eux-mêmes cependant, ces canons, comme nous l'avons vu, favorisent plutôt une véritable primauté de juridiction d'ordre canonique. D'ailleurs, la pratique actuelle n'est pas toujours conforme à la thèse des nouveaux théoriciens, qui se trompent certainement quand ils veulent l'appliquer au passé et nier que le patriarche œcuménique ait jamais joui d'un véritable pouvoir de juridiction suprême sur les trois autres anciens patriarcats d'Orient et sur d'autres Églises autonomes moins anciennes. Dans le tome synodal lui-même par lequel le patriarche Jérémie II reconnut, en 1590, la constitution du patriarcat moscovite, nous trouvons ce passage qui en dit long sur les prétentions papales des évêques de Constantinople encore à la fin du XVI[e] siècle : « Le nouveau patriarche Job devra considérer le siège apostolique de Constantinople comme sa tête et son primat et le traiter comme tel, à l'exemple des autres patriarches : καὶ κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ πρῶτον ἔχειν καὶ νομίζειν τὸν ἀποστολικὸν θρόνον Κωνσταντινουπόλεως ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἔχουσι πατριάρχαι. » Cf. W. Regel, *Analecta byzantino-russica*, p. 85-91. Évidemment de pareilles recommandations restèrent d'ordinaire lettre morte. Les Russes pourtant témoignèrent en certaines occasions beaucoup de déférence au patriarche œcuménique et le consultèrent sur des questions liturgiques, canoniques et même dogmatiques. Dans les décrets d'autocéphalie plus récents, la Grande Église de Constantinople, ne pouvant plus prétendre à l'ancienne juridiction, cherche encore à maintenir un reste de suprématie. Les Églises que l'on déclare autocéphales sont invitées à demander le saint-chrême à l'Église de Constantinople et à la consulter sur toute question majeure intéressant le bien général.

Dans la pratique, les autres Églises attribuent au patriarche œcuménique tantôt une simple primauté d'honneur, tantôt une certaine juridiction atténuée, selon qu'il y va de leurs intérêts. Inutile de dire que le Phanar fait toujours le meilleur accueil à toute démarche tendant à rétablir une suprématie perdue. Depuis la guerre de 1914-1918, on a vu un certain nombre d'Églises nouvelles ou nouvellement organisées s'adresser à Constantinople pour obtenir la reconnaissance officielle, l'autocéphalie ou la simple autonomie. C'est le cas pour les Églises de Tchécoslovaquie, d'Esthonie, de Finlande, de Pologne, de l'Église russe de l'Europe occidentale de l'obédience du métropolite Euloge et tout récemment des Églises de Lettonie et d'Albanie. Les Serbes consultèrent le patriarcat œcuménique avant de constituer leur nouveau patriarcat d'Ipek en 1920. Par contre, l'Église roumaine en 1925 s'est muée en patriarcat sans en avertir, au préalable, sa sœur de Constantinople. A l'exception du métropolite Euloge, les Russes émigrés se sont organisés en dehors de toute intervention du patriarche œcuménique. Ils n'ont pas été les seuls à repousser les prétentions de ce dernier à la juridiction sur tous les orthodoxes dispersés hors des frontières des États où se trouve une Église autocéphale dûment établie, prétentions appuyées sur la finale du 28[e] canon du concile de Chalcédoine, qui rattache à la juridiction du siège de Constantinople les évêchés sis en terre barbare limitrophes des diocèses d'Asie, de Thrace et de Pont. Remarquons pourtant qu'en ces derniers temps, devant le nombre croissant des autocéphalies, la mul-

tiplication des conflits de tout genre soit au sein d'une même Église soit entre les Églises-sœurs, un certain nombre de théologiens et de canonistes dissidents ont préconisé la formation d'un centre commun de juridiction ecclésiastique au profit du patriarcat œcuménique. On dédommagerait ainsi ce dernier du rétrécissement progressif de son territoire. Ce serait le retour à la primauté canonique d'autrefois, à une sorte de papauté d'institution ecclésiastique. L'Église gréco-russe acquerrait ainsi l'unité de gouvernement qui lui manque actuellement. Mais un tel projet n'a aucune chance de se réaliser, à notre époque surtout, où nous voyons l'autocéphalisme national faire place en certaines régions à un particularisme encore plus ennemi de l'unité, *l'autocéphalisme phylétique ou racique*, qui multiplie les Églises et les diocèses suivant l'origine ethnique des fidèles sans tenir compte du territoire, base habituelle de la juridiction ecclésiastique.

II. LE SCHISME BYZANTIN ET L'UNITÉ DE FOI. — Indépendantes les unes des autres pour ce qui regarde leur administration intérieure, les Églises autocéphales de rite byzantin possèdent-elles une véritable unité de foi? On peut répondre que oui, actuellement du moins, à condition qu'on restreigne cette unité dogmatique au symbole de Nicée-Constantinople et aux définitions expresses des sept premiers conciles œcuméniques.

1° C'est en effet sur ce minimum seulement que se réalise de nos jours l'accord des Églises autocéphales et du commun de leurs théologiens. Sur tout le reste — et qu'on remarque l'ampleur de cette expression — il peut y avoir et il y a, en effet, divergence entre les théologiens gréco-russes. Il y a eu des époques depuis la séparation d'avec l'Église romaine, où ce minimum était dépassé, où l'accord unanime existait sur certains points non définis par les sept conciles. Sur la fin de la période byzantine, par exemple, on considérait comme faisant corps avec les définitions dogmatiques anciennes les décrets dogmatiques de certains conciles byzantins tenus entre la fin du XIe siècle et la fin du XIVe, décrets qui étaient consignés dans l'office ou *synodicon* du dimanche de l'orthodoxie. Parmi ces décrets il faut signaler les définitions des conciles palamites, spécialement de celui de Constantinople en 1351. Voir art. PALAMISME, t. XI, col. 1777. Mais, dès la fin du XVIe siècle, sous l'influence de la théologie latine, les dogmes palamites commencèrent à être abandonnés et même à être combattus par certains théologiens grecs et surtout par les théologiens russes. En 1767, l'Église russe modifia radicalement l'office du dimanche de l'orthodoxie et supprima toute mention des conciles byzantins et des définitions palamites. Cela se fit sans aucun avertissement préalable donné aux patriarches d'Orient. Chose curieuse, de nos jours, un revirement se produit en faveur du palamisme parmi les théologiens russes de l'émigration. Quelques théologiens grecs esquissent un mouvement semblable.

Ce n'est pas seulement sur la question du palamisme qu'on peut découvrir dans l'Église gréco-russe une variation d'ensemble d'ordre dogmatique. C'est ainsi que, jusqu'au XVIIIe siècle, il y eut accord moralement unanime pour admettre l'inspiration des livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament. De nos jours cet accord est retourné et l'unanimité est en train de se faire sur la négation de l'inspiration de ces mêmes livres. Nous donnerons plus loin d'autres exemples de ces variations étonnantes, quand nous parlerons du magistère ecclésiastique. Disons seulement qu'actuellement il y a grave désaccord entre les théologiens dissidents sur la valeur doctrinale des deux confessions de foi de Pierre Moghila et de Dosithée de Jérusalem, rédigées au XVIIe siècle et considérées alors comme l'expression authentique de l'orthodoxie au moins par l'Église grecque. Un bon nombre d'entre eux regardent ces deux documents comme ayant une autorité infaillible et obligatoire au même titre que les définitions dogmatiques des sept conciles œcuméniques, et cela en vertu de ce qu'ils appellent le magistère ordinaire de l'Église orthodoxe. Mais cette opinion est de plus en plus abandonnée. La majorité des théologiens contemporains dénient à ces confessions l'autorité œcuménique, les déclarent entachées de latinisme et ne se font pas scrupule de contredire leur enseignement. Il est difficile de n'être pas de leur avis, lorsqu'on étudie de près l'histoire et le contenu même de ces écrits, qui se contredisent ouvertement sur certains points. Cf. l'article MOGHILA *(Confession de)*, t. X, col. 2070-2081. Voir aussi ce que nous disons plus loin, col. 1424 sq.

A côté du minimum dogmatique unanimement accepté, on découvre dans les Églises autocéphales un enseignement plus ou moins commun relatif à certaines vérités révélées sur lesquelles les sept conciles œcuméniques ont gardé le silence et que l'Église catholique a été amenée à définir après la séparation. Sur ce terrain il y a aussi de surprenantes variations à enregistrer. Telle doctrine autrefois communément reçue comme appartenant à la foi a passé de nos jours au rang de simple opinion théologique ou de *theologoumenon* patristique qu'on est libre de rejeter. Ainsi jusqu'à ces derniers temps le septénaire sacramentel était communément considéré comme une doctrine faisant corps avec la foi orthodoxe et que l'on ne pouvait nier sans tomber dans l'hérésie. De nos jours on a vu des théologiens russes mettre en doute ou rejeter ce septénaire comme une importation latine, rayer le mariage du nombre des sacrements et élever à ce rang le rite des funérailles et l'habit monastique. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica Orientalium*, t. III, p. 22-25. Ce phénomène ne doit pas trop nous étonner. Quel est, en effet, le concile œcuménique, parmi les sept premiers, qui a déclaré que les sacrements proprement dits étaient au nombre de sept, ni plus ni moins? Ainsi en va-t-il pour un nombre considérable de vérités révélées de première importance, qui restent encore à l'état d'opinions théologiques dans l'orthodoxie orientale parce que le magistère ecclésiastique a pratiquement chômé pour elle depuis 787.

2° Mis à part le minimum dogmatique dont nous venons de parler, les divergences doctrinales qui se remarquent au sein des Églises autocéphales sont plutôt le fait des théologiens privés que des Églises prises comme telles. La plupart des autocéphalies, en effet, sont de date récente et n'ont pas eu le temps de se différencier entre elles par une théologie qui leur soit propre, d'autant plus que les préoccupations doctrinales et l'activité théologique tiennent bien peu de place chez elles. On ne peut parler de différence marquée qu'entre l'Église grecque (englobant l'Église hellénique et les quatre patriarcats orientaux) et l'Église russe. Les autres Églises subissent l'influence doctrinale de la première ou de la seconde. Il y a du reste, de nos jours surtout, compénétration entre les deux courants théologiques ou, si l'on veut, entre les deux orthodoxies, la grecque et la russe.

L'opposition entre ces deux orthodoxies a commencé à se manifester au XVIIe siècle. Les Russes méridionaux soumis à la Pologne et en contact quotidien avec les catholiques latins et les Ruthènes unis subirent dans une large mesure l'influence de la théologie latine. Ils adoptèrent en particulier les thèses catholiques sur la forme de l'eucharistie et sur les fins dernières, conformément à l'accord conclu au concile de Florence. Dans le catéchisme qu'il rédigea en latin, le métropolite de Kiev, Pierre Moghila, enseigna expressément que, dans la célébration du sacrifice eucharistique, la conversion des oblats au corps et au sang de Jésus-

Christ a lieu au moment où le prêtre répète les paroles du Seigneur : « Ceci est mon corps — Ceci est mon sang. » Il maintint également la doctrine du purgatoire, c'est-à-dire l'existence d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer. Soumise à la revision du théologien grec Mélèce Syrigos, l'œuvre du métropolite de Kiev subit de graves corrections sur les deux points indiqués. Voir art. Moghila, t. x, col. 2070 sq. Ainsi corrigé et traduit en grec vulgaire, le catéchisme de Pierre Moghila devint la *Confession orthodoxe de l'Église orientale*, que les quatre patriarches orientaux approuvèrent en 1643. Mais les Kiéviens refusèrent de s'incliner devant le magistère des Grecs et, sans faire d'éclat, restèrent fidèles aux doctrines qui leur étaient chères. Pierre Moghila, abandonnant son premier catéchisme, rédigea un nouveau catéchisme plus court, publié en 1645, où il maintenait contre la *Confession orthodoxe* que la transsubstantiation s'opérait par les seules paroles du Seigneur. Les doctrines des théologiens de Kiev, ayant pénétré en Moscovie, s'y heurtèrent à l'opposition des Grecs et des Moscovites devenus leurs disciples. Il ne s'agissait plus seulement de la forme de l'eucharistie, mais aussi de l'immaculée conception que les Kiéviens considéraient comme un dogme de foi, et de la question dogmatico-liturgique de la consécration des parcelles ou μερίδες détachées de la grande hostie dans le rite byzantin. Les Russes méridionaux maintinrent longtemps leurs thèses contre la théologie grecque malgré les anathèmes du concile de Moscou de 1690 tout favorable aux Grecs. Ce ne fut que peu à peu que les doctrines grecques sur les points indiqués réussirent à s'imposer à la théologie russe avec des réserves et des nuances assez marquées.

Au xviiie siècle et dans la première moitié du xixe, les Grecs perdirent toute influence doctrinale en Russie. Durant cette période, les deux Églises grecque et russe s'ignorèrent complètement et suivirent des voies divergentes en matière théologique. Dans la seconde moitié du xviiie siècle, l'Église russe adopta officiellement les principales thèses du luthéranisme allemand sur l'Écriture sainte considérée comme règle unique de la foi à l'exclusion de la tradition, sur la corruption foncière de la nature humaine par le péché originel, sur la justification par la foi seule, sur la non-inspiration des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, sur la faillibilité des conciles œcuméniques, sur la négation du caractère sacramentel, de la peine temporelle due au péché pardonné et d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer, etc. En même temps, elle renonça à la doctrine palamite, qu'elle expulsa de l'office du dimanche de l'orthodoxie, et elle donna place parmi les sacrements à l'onction des tsars. Après avoir pendant longtemps rebaptisé catholiques et protestants, la même Église russe, suivant les conseils des patriarches orientaux, avait renoncé à la rebaptisation des catholiques au concile de Moscou de 1667, et à la rebaptisation des protestants en 1723. A cette date, elle se trouvait d'accord sur toute la ligne avec l'Église grecque pour ce qui regarde la réception des hétérodoxes et la reconnaissance de la validité du baptême par infusion et du baptême des hérétiques en général. Mais cette entente ne dura pas longtemps. Comme nous l'avons dit plus haut, col. 1391 et col. 1392, entre les années 1750 et 1760, alors que l'Église grecque, par un brusque revirement, se décidait à considérer comme des infidèles et à traiter en conséquence les catholiques de tout rite, les arméniens et les hérétiques en général, l'Église russe renonçait même à reconfirmer les Latins et tout dissident d'une Église chrétienne ayant conservé le sacrement de confirmation. Elle renonçait aussi, à la même époque, à reconfirmer les apostats ou renégats proprement dits, malgré la pratique contraire consignée dans la *Confession orthodoxe*, pratique qui implique la négation du caractère sacramentel indélébile et à laquelle reste attachée l'Église grecque.

On pourra trouver que ces divergences doctrinales étaient assez graves pour déterminer une rupture. Mais il n'en fut rien. D'un côté comme de l'autre, on garda le silence le plus complet. Le silence, on le garde encore, malgré la persistance de plusieurs des divergences indiquées, notamment de celles qui ont trait au baptême des hétérodoxes, à la reconfirmation des apostats, à l'onction des tsars. Notons que plusieurs des infiltrations luthériennes dans la théologie russe des xviiie et xixe siècles ont fini par pénétrer dans la théologie des Grecs contemporains, où elles sont reçues à titre d'opinions théologiques librement débattues. Signalons parmi ces nouveautés la négation de l'inspiration des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, la négation du caractère indélébile de l'ordre, le rejet de la peine temporelle due au péché remis par l'absolution sacerdotale. Autres divergences liturgico-dogmatiques actuellement existantes entre l'Église russe et l'Église grecque : 1. La première n'administre l'extrême-onction ou *euchelaeon* qu'aux malades; la seconde confère ce sacrement aussi aux bien portants pour la rémission des péchés, comme préparation à la communion; 2. L'Église russe tolère une addition au symbole chez ses *Uniates* ou *Edinoviertsy* = *(Slarovières unis);* l'Église grecque défend toute addition, même purement verbale. De plus, un certain nombre de théologiens russes, au vu et au su de leur Église, ont renoncé au dogme photien de la procession du Saint-Esprit *a Patre solo*, et enseignent la procession du Saint-Esprit *a Patre per Filium*, voire même *a Patre et Filio*, rayant cette question du nombre des différences dogmatiques entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe d'Orient; 3. L'Église russe a adopté comme forme du sacrement de pénitence une formule indicative calquée sur l'absolution du rituel latin; l'Église grecque s'en tient aux anciennes formules, qui sont toutes déprécatives.

En terminant cette question de l'unité de foi entre les Églises autocéphales, donnons un exemple typique de la désinvolture avec laquelle l'Église russe a traité la foi grecque. En 1723, alors que Pierre le Grand venait de promulguer le fameux *Règlement ecclésiastique*, les patriarches orientaux envoyèrent au Saint-Synode russe la confession de foi de Dosithée de Jérusalem et la lui recommandèrent comme l'*expression de l'orthodoxie*, ἔκθεσις τῆς ὀρθοδοξίας, à laquelle il fallait s'en tenir dans les négociations unionistes avec la secte anglicane des non-jureurs. Depuis ce temps, la confession de Dosithée a été connue en Russie sous le nom de *Lettre des patriarches*. Mais on la laissa dans l'oubli pour un siècle, car elle contredisait ouvertement les thèses protestantes chères au rédacteur du *Règlement ecclésiastique*, Théophane Procopovič. On ne l'en tira qu'en 1838, lorsque le haut-procureur du Saint-Synode, Protasov, ordonna au clergé russe de revenir à l'orthodoxie du xviie siècle. On en publia alors à Pétersbourg une traduction russe destinée aux étudiants des académies ecclésiastiques et des séminaires. Mais ce n'était pas impunément qu'on avait feuilleté pendant près d'un siècle les manuels de théologie du luthéranisme allemand. Malgré l'ordre de Protasov, le métropolite de Moscou, Philarète Drozdov, chargé d'éditer l'œuvre de Dosithée, ne put se résoudre à en respecter tout le contenu, qui sur certains points était inconciliable avec la croyance et la pratique russes de l'époque, et il fit hardiment plusieurs coupures. Voir l'article Philarète, t. xii, col. 1382 sq. Au xviie siècle, les Grecs avaient corrigé un catéchisme russe par la plume de Mélèce Syrigos; au xixe, les Russes corrigeaient une profession de foi grecque par la main de Philarète. Les Grecs ne paraissent pas s'en être jamais douté.

III. Le schisme byzantin et l'unité de communion. — Toute Église qui possède l'unité de gouvernement possède aussi l'unité de communion ou de charité. Tel est le cas pour l'Église catholique romaine, qui est sans doute divisée en de nombreuses provinces ecclésiastiques, en de nombreux diocèses, mais dont tous les fidèles sont unis entre eux par les liens communs d'une fraternité spirituelle qui les fait admettre en tout lieu à la participation des sacrements et des autres biens spirituels de la communauté catholique. Si un fidèle est exclu de cette communauté par l'excommunication qu'a portée l'autorité légitime, c'est-à-dire le pape ou bien un évêque en communion avec le pape, cette sentence est respectée dans l'Église catholique entière. L'excommunié n'est admis à la participation des sacrements et des autres biens spirituels dans aucune Église particulière. Cette unité de charité et de communion manifeste d'une manière très claire l'unité de société et de gouvernement, dont elle est la conséquence naturelle. Elle est un élément indispensable de l'unité de l'Église considérée dans son concept total.

L'unité de communion peut-elle exister sans l'unité de gouvernement? En théorie rien ne s'y oppose. De même que plusieurs nations indépendantes peuvent contracter entre elles des alliances, des pactes d'amitié en vertu desquels les sujets de ces diverses nations jouiront de droits, de privilèges égaux sur le territoire des nations alliées et amies, de même il peut y avoir entente entre plusieurs sociétés religieuses, plusieurs Églises numériquement distinctes les unes des autres pour accorder l'intercommunion à leurs fidèles respectifs sur tout le territoire des Églises-sœurs. Mais on comprend facilement que, dans la pratique, l'unité de communion ainsi obtenue est moins forte et moins stable que dans une Église possédant une autorité suprême unique reconnue de tous ses membres. Cette unité est à la merci des querelles particulières qui peuvent s'élever entre une Église autocéphale et sa voisine. Elle est d'autant plus difficile à sauvegarder que les Églises-sœurs sont plus nombreuses. Et, si la brouille éclate entre deux de ces dernières, l'embarras sera grand pour les autres sur l'attitude à garder vis-à-vis de chacune d'elles. Les unes opteront pour celle-ci, les autres pour celle-là, et l'on violera le principe : « Les amis de nos amis sont nos amis », c'est-à-dire que l'unité de communion sera détruite. Ainsi en va-t-il dans les relations entre nations autonomes. Les amies et alliées de l'une ne sont pas nécessairement et pour le même objet les amies et les alliées de l'autre.

Les Églises autocéphales de rite byzantin, ne possédant pas l'unité de gouvernement, peuvent bien arriver à établir entre elles l'unité de charité et de communion, mais cette unité est fragile et exposée à être souvent rompue. C'est ce qu'atteste l'histoire de leurs relations.

1° *En principe*, ces relations doivent être celles que suppose l'unité de charité et de communion. Elles peuvent se résumer ainsi :

1. Le premier prélat ou primat de chaque autocéphalie notifie son élection aux Églises-sœurs par l'envoi d'une lettre contenant sa profession de foi. Cette lettre est appelée *lettre irénique* ou *enthronistique*. L'usage en remonte aux premiers siècles du christianisme. C'est de cette manière que les titulaires des grands sièges, c'est-à-dire les cinq patriarches de l'ancienne Église byzantine, communiquaient entre eux. La lettre enthronistique était le signe de la communion ecclésiastique et de l'unité de foi qui régnaient entre les cinq patriarches et par eux entre les évêques de l'Église entière groupés autour des cinq patriarcats. Au primat qui envoie sa lettre enthronistique l'autorité religieuse suprême de chaque autocéphalie répond par une lettre semblable en signe de communion. Ce mode fondamental de manifester l'union de charité fraternelle et l'unité de foi entre les Églises particulières est donc tout à fait dans la ligne de l'ancienne tradition et il faut reconnaître qu'il peut exister, au moins en théorie, dans le système des Églises autocéphales.

2. Les primats des autocéphalies insèrent mutuellement leurs noms dans les diptyques de leur Église et les récitent dans les offices liturgiques, spécialement à la messe, au memento des vivants.

3. Les autocéphalies doivent pratiquer, pour ce qui regarde la participation aux choses saintes, la devise : « Les amis de nos amis sont nos amis — Les ennemis de nos amis sont nos ennemis », c'est-à-dire que ceux qu'une Église autocéphale reçoit à sa communion doivent être également admis par les autres Églises autocéphales; de même, ceux qu'une autocéphalie a excommuniés, déposés, condamnés doivent être traités comme tels par toutes les autres, conformément aux anciens canons : 5e canon du premier concile de Nicée : τοὺς ὑφ' ἑτέρων ἀποβληθέντας ὑφ' ἑτέρων μὴ προσίεσθαι — 13e canon apostolique : Εἴ τις κληρικὸς ἢ λαϊκὸς ἀφωρισμένος ἤτοι ἄδεκτος, ἀπελθὼν ἐν ἑτέρᾳ πόλει, δεχθῇ ἄνευ γραμμάτων συστατικῶν, ἀφοριζέσθω καὶ ὁ δεξάμενος καὶ ὁ δεχθείς Cette règle est particulièrement importante et tout à fait traditionnelle. Sa transgression supprime en fait la véritable unité de charité et de communion et introduit le schisme.

4. Il arrive que les autocéphalies pauvres demandent le saint-chrême aux autocéphalies plus fortunées. Les décrets d'autocéphalie délivrés par le patriarcat œcuménique portent que la nouvelle Église demandera le saint-chrême à Constantinople. En fait, ne tiennent compte de cette recommandation que les Églises qui y trouvent leur intérêt. Avant la guerre, l'Église russe fournissait le chrême aux Églises de Monténégro, de Bulgarie et d'Antioche. L'Église roumaine se suffit à elle-même depuis 1882 et, en 1923, elle a approvisionné l'Église bulgare.

5. Les autocéphalies doivent se communiquer les décisions importantes qu'elles prennent et qui peuvent avoir un intérêt général. Dans les *tomes* d'autocéphalie, on recommande aux Églises de prendre conseil, en pareil cas, du patriarche œcuménique.

6. Les grandes autocéphalies ont l'habitude de maintenir entre elles des rapports suivis par des représentants ou délégués appelés *apocrisiaires*.

7. A l'occasion des grandes fêtes de l'année, spécialement à Noël et à Pâques, les premiers prélats des Églises-sœurs échangent souvent des lettres de souhaits et de congratulation. Cette pratique, cependant, n'est pas générale.

8. En cas de convocation du concile œcuménique, chaque Église doit se faire représenter par ses évêques ou, du moins, par quelques-uns d'entre eux.

2° *La pratique.* — Telle est la charte idéale des relations intercclésiastiques. Il s'en faut que dans la pratique tout cela soit observé. Les points les plus importants sont évidemment le troisième, le cinquième et le huitième. Or, ce sont justement ceux qui ont été et sont encore le plus souvent violés.

Tout d'abord la loi capitale de l'intercommunion ecclésiastique, sans laquelle, comme nous l'avons dit, il n'existe pas de véritable unité de communion, est pratiquement inexistante depuis une soixantaine d'années. Le phénomène qui se produit est celui-ci : une Église rompt les relations avec une autre et la frappe d'anathème. Parmi les autres autocéphalies, les unes prennent parti pour celle qui a porté l'anathème, les autres pour celle qui en a été frappée, les autres gardent la neutralité à l'égard des deux sœurs ennemies et continuent à communiquer *in sacris* aussi bien avec

les deux rivales qu'avec leurs amies et leurs ennemies respectives. De même, les amies de l'une ne rompent pas avec les amies de l'autre ni avec les neutres. On ne tient aucun compte du 5e canon de Nicée. Les exemples abondent. Le plus remarquable, qui dure depuis soixante-six ans, est le cas de l'Église bulgare, anathématisée par le patriarcat œcuménique en 1872. Tandis que les autocéphalies de langue grecque ont adhéré à cette sentence, les autres Églises ont continué à communiquer aussi bien avec les Bulgares qu'avec les Églises de langue grecque. De même, de 1898 à 1909, il y eut schisme entre le patriarcat d'Antioche et les trois autres patriarcats orientaux; mais les autres Églises ne modifièrent en rien leur attitude vis-à-vis des parties adverses, qui, à leur tour, en firent autant à leur égard. De nos jours, la confusion la plus grande règne sur cette question de la communion ecclésiastique par rapport aux diverses hiérarchies russes. Certaines Églises communiquent avec les quatre principales hiérarchies russes : patriarchistes, synodaux, eulogiens, carlovitziens; les autres avec trois d'entre elles, les autres avec deux, les autres avec une, sans que cela modifie en rien leur attitude à l'égard des autres autocéphalies. On a vu le patriarcat œcuménique accorder ses bonnes grâces également aux patriarchistes et aux synodaux russes, qui s'anathématisent mutuellement, aux eulogiens et aux carlovitziens, qui faisaient de même.

Bref, les relations entre les Églises autocéphales ressemblent, de nos jours, aux relations de nation à nation. Elles peuvent aller de l'alliance et de l'entente cordiale jusqu'à la rupture complète et à la guerre ouverte, en passant par les phases intermédiaires : froideur, relations tendues, retrait des ambassadeurs et rupture des relations diplomatiques. Et cela est logique, puisqu'en réalité il ne s'agit pas d'une seule Église mais de plusieurs sociétés religieuses distinctes et autonomes.

Par là s'expliquent aussi les manquements à la cinquième règle énoncée plus haut. On ne se soucie pas de consulter les Églises-sœurs quand il s'agit de régler une affaire importante, ou de leur communiquer les décisions prises. C'est ainsi qu'en 1925 l'Église roumaine s'est muée en patriarcat sans avertir ni le patriarcat œcuménique ni les autres Églises. Quant à la convocation d'un nouveau concile œcuménique, des tentatives ont été faites à plusieurs reprises depuis 1868 jusqu'à nos jours pour préparer une assemblée de ce genre. Aux invitations faites dans ce but par le patriarche œcuménique, plusieurs Églises n'ont pas répondu; d'autres se sont prononcées contre l'opportunité, ou même ont fait valoir l'impossibilité d'aboutir à la réunion d'une assemblée vraiment œcuménique. On a bien eu, en 1923, un Congrès *panorthodoxe*, mais il portait mal son nom, car toutes les Églises n'y étaient pas représentées. Ce n'était également qu'une conférence orthodoxe partielle qui se réunit au Mont-Athos en 1930, en vue de préparer un *présynode*, προσύνοδος, prélude du synode œcuménique toujours attendu. Mais le présynode lui-même, convoqué pour 1932, a été remis *sine die*. Il ne faut pas oublier, du reste, que les Églises autocéphales ne sont pas libres de leurs mouvements et ne peuvent communiquer entre elles à leur gré. Elles doivent compter avec l'autorisation du pouvoir séculier, qui les maintient sous sa tutelle, comme il sera expliqué plus loin.

IV. LE SCHISME BYZANTIN ET L'UNITÉ DISCIPLINAIRE ET RITUELLE. — Dans l'Église catholique, l'unité de la législation canonique découle tout naturellement de l'unité de gouvernement. Le pape est la suprême autorité législative qui veille à l'uniformité de la discipline générale tout en laissant subsister de légitimes coutumes locales. On ne peut s'attendre à trouver une pareille uniformité dans les Églises autocéphales de rite byzantin. Ces Églises, en effet, sont étroitement soumises pour la plupart au pouvoir séculier, qui ne se fait pas faute de légiférer en matière ecclésiastique. Le césaropapisme législatif est un héritage de l'ancienne Église byzantine. Celle-ci possédait sans doute un recueil officiel de lois ecclésiastiques constitué par les canons apostoliques, les canons des anciens conciles œcuméniques et locaux et les décrets de certains anciens Pères, dont nous trouvons l'énumération dans le canon 2 du concile *in Trullo*, les 102 canons du concile *in Trullo* lui-même, toujours considéré comme œcuménique, les 22 canons du second concile de Nicée de 787, les canons des deux conciles photiens de 861 et de 879-880. En même temps que l'Église et à côté d'elle, les basileis byzantins n'avaient cessé de légiférer en matière ecclésiastique par leurs novelles. Après le VIIe concile œcuménique, les patriarches byzantins, devenus en fait les vrais papes de l'Orient, commencèrent, de leur côté à donner des réponses canoniques officielles aux prélats qui les interrogeaient et à porter de nouveaux canons, comme faisaient les papes par leurs décrétales pour les Églises d'Occident. Tout cela constituait un assemblage fort bigarré et compliqué dont on fit des résumés sous le nom de *nomocanons* et de *syntagmata*. L'élément principal de toute cette matière canonique était évidemment la législation des anciens conciles et des anciens Pères. C'est cette partie que les grands canonistes du XIIe siècle, Zonaras, Balsamon, Aristène, commentèrent par le détail. Ces commentaires devinrent classiques non seulement pour les canonistes de l'époque byzantine, mais encore pour ceux de la période moderne. C'est également cette partie qui, parce qu'elle se présentait avec l'estampille œcuménique, a passé aux Églises autocéphales issues de l'ancienne Église byzantine, et c'est à son sujet qu'il y a lieu de se demander si elle représente encore de nos jours un élément canonique commun à toutes les Églises. Les théologiens et canonistes gréco-russes qui parlent de l'unité canonique des Églises autocéphales font sans nul doute allusion à cette partie de l'ancienne discipline de l'Église byzantine. Qu'en est-il en réalité? Un canoniste russe va nous répondre pour la principale des Églises autocéphales, l'Église russe. Voici ce qu'écrivait en 1912 N. Souvorov dans la quatrième édition de son *Manuel de droit ecclésiastique :*

> Une question capitale se pose relativement à la valeur pratique que possèdent toutes les règles empruntées d'une manière générale à Byzance, c'est-à-dire et les canons et les articles canoniques et les lois impériales. L'idée qui présida à l'édition imprimée de la *Kormčaia Kniga* (= le *livre du gouvernail*, le Πηδάλιον des Grecs ou *Corpus juris* officiel de l'Église byzantine) était sans nul doute d'introduire dans l'usage commun de l'Église un recueil officiel, publié par l'autorité ecclésiastique et par suite exhaustif des règles pratiques du droit ecclésiastique, à l'exclusion complète non seulement de tous les statuts ou règlements de provenance russe, mais aussi des éléments byzantins non insérés dans la *Kormčaia*, comme les commentaires de Balsamon et la plus grande partie des commentaires de Zonaras... Nos Pères voyaient effectivement dans la *Kormčaia Kniga* prise dans sa totalité les règles des apôtres et des saints Pères. Pourtant, il était absolument impossible de s'en tenir pratiquement à ce point de vue, attendu que dans la *Kormčaia* étaient renfermés non seulement les règles canoniques portées à différentes époques et pour divers cas particuliers, non seulement les lois ecclésiastiques des empereurs byzantins, mais des codes entiers de droit civil et criminel (Législation mosaïque, *Ecloga*, *Prochiron*), qui se contredisent l'un l'autre et s'excluent mutuellement. En outre, ils auraient toujours présenté la grosse difficulté de ne pas concorder avec l'état de la législation russe et d'aller au delà du cercle des attributions des organes de l'administration ecclésiastique, même en donnant à ces attributions toute l'ampleur qu'elles avaient au Moyen Age...
>
> Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, le synode, dans l'instruction donnée à son représentant à la commission

établie par Catherine II, insista encore tant qu'il put pour obtenir la confirmation par l'autorité impériale des canons des sept conciles œcuméniques et des neuf conciles locaux ainsi que des lois grecques. Mais, d'une manière générale, la pratique ecclésiastique fut déterminée non par les règles des apôtres et des Pères, mais par l'usage développé au cours des siècles ou par les lois d'origine nationale qui n'avaient pas été jugées dignes d'entrer dans la *Kormčaia*. Celle-ci, de cette manière, tout en tenant lieu pratiquement de recueil du droit en vigueur, servait à peine en réalité de source subsidiaire ou auxiliaire; et cela doit s'entendre de tout son contenu, sans distinction des canons et des lois, des articles canoniques et des commentaires. Le Saint-Synode s'efforce habituellement de baser ses sentences judiciaires sur les règles canoniques, donnant ainsi à comprendre que, tout au moins pour la pratique judiciaire, les canons sont non la source subsidiaire mais la source principale et fondamentale. Mais, en fait, il est difficile de trouver un canon qui puisse s'appliquer littéralement à la pratique contemporaine, même dans les jugements, en particulier pour ce qui regarde les châtiments pour les délits ecclésiastiques. D'ailleurs, même s'il se rencontrait un petit nombre de canons susceptibles d'une application littérale, leur valeur pratique dépendrait non du fait de leur insertion dans le *Livre des canons*, ni même de ce qu'ils ont été portés par un concile œcuménique quelconque (car autrement on ne comprendrait pas pourquoi la majorité des canons ne sont pas observés dans la pratique), mais de ce qu'ils ont été reçus, assimilés par la vie ecclésiastique russe et sont devenus une partie du droit ecclésiastique national de la Russie, en comblant ses lacunes. ...Plus la législation ecclésiastique nationale se développe et tend à tout embrasser, plus l'importance des règles byzantines diminue même comme source subsidiaire, pour la solution des cas pratiques, et il pourra arriver que cette importance se réduise à ce que le pouvoir législatif d'une Église locale ne verra dans les anciens canons que la base historique commune pour organiser le nouveau droit ecclésiastique et ne les prendra en considération que lorsqu'il s'agira de formuler une nouvelle loi. *Kurz cerkovnago prava*, 4e éd., Pétersbourg, 1912, p. 184-186.

Ce que vient de dire le canoniste russe pour son Église vaut aussi dans une bonne mesure pour les autres Églises autocéphales, y compris le patriarcat œcuménique. Sans doute on professe un profond respect pour la vénérable législation de l'ancienne Église byzantine. On en imprime le recueil avec des commentaires anciens et nouveaux; mais ce recueil ne représente qu'une petite partie des lois en vigueur, et dans cette partie même on fait pratiquement un choix : il y a les canons qu'on observe et il y a ceux qu'on n'observe pas; et comment les observerait-on tous, puisqu'il y en a qui se contredisent (tout comme dans l'Église catholique, d'ailleurs, avant la récente codification). Nous avons signalé déjà quelques-unes des principales entorses données de nos jours à la législation œcuménique. Les statuts organiques de la plupart des Églises autocéphales sont en fait des lois qui ont été imposées par le pouvoir séculier et où les infractions aux anciens canons ne sont pas rares. Nous en reparlerons à propos des relations des Églises et de l'État. Nous avons vu quel cas on faisait des canons réglant la communion intereeclésiastique. Bref, si l'on se place au point de vue de l'ancienne discipline, que l'on considère en théorie comme obligatoire parce qu'émanant des premiers conciles œcuméniques et des conciles locaux approuvés par eux, on peut affirmer que chacune des Églises autocéphales se meut plus ou moins dans l'illégalité et l'anticanonicité. C'est ce que faisaient remarquer récemment les partisans de l'Église synodale russe aux patriarchistes, qui leur reprochaient d'admettre le mariage des évêques contrairement à la législation du concile *in Trullo*. Ils n'avaient pas de peine à énumérer une série d'anciens canons ouvertement violés par leurs adversaires. Pour se tirer de l'impasse où elles se trouvent sous ce rapport — car en théorie, seul un concile œcuménique peut abroger ou modifier les décrets des conciles œcuméniques — les Églises autocéphales n'ont d'autre ressource que de préjuger l'approbation d'un futur concile œcuménique pour les libertés qu'elles prennent vis-à-vis de tel ou tel ancien canon. C'est la conséquence inéluctable de l'absence de toute autorité commune permanente ayant le pouvoir de légiférer pour tous et d'adapter la discipline aux besoins des temps et des lieux. On voit dès lors à quoi se réduit l'unité canonique des Églises autocéphales. Elle ne concerne que la partie des anciens canons qu'on observe encore d'une manière plus ou moins approximative et certains usages empruntés à l'ancien droit byzantin et passés dans la pratique commune. Sur la législation matrimoniale il existait naguère des divergences assez notables entre l'Église russe et l'Église grecque. De nos jours, l'uniformité est en train de s'établir spécialement pour ce qui regarde les nombreux cas de divorce. Cf. l'article MARIAGE DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE, t. IX, col. 2317-2335.

Si entre les Églises autocéphales l'unité disciplinaire est fort imparfaite, il faut reconnaître, par contre, que l'unité rituelle ou liturgique est à peu près complète. Cela vient sans doute de ce que sur cette partie du ressort ecclésiastique l'influence du césaropapisme a été à peu près nulle. Dès le haut Moyen Age, l'Église byzantine réussit à imposer ses rites et ses usages liturgiques à toutes les Églises orientales demeurées fidèles aux définitions de Chalcédoine et à les transmettre aux peuples slaves venus à la foi chrétienne à partir du IXe siècle. Les livres liturgiques byzantins furent d'abord traduits en slavon, plus récemment en d'autres langues : roumain, finnois, esthonien, chinois, etc., sans parler du géorgien, beaucoup plus ancien comme langue liturgique que le slavon lui-même. Cette unité rituelle s'est assez bien maintenue, ce qui n'exclut pas certains usages particuliers introduits au cours des siècles dans telle ou telle Église particulière. L'Église qui s'est permis le plus d'innovations paraît être l'Église russe. Elle a complètement modifié l'office du dimanche de l'orthodoxie, élaboré un rite du sacre des empereurs sensiblement différent du rite byzantin. Ces changements ne sont pas négligeables, parce qu'ils ont une portée doctrinale. Les Grecs, eux aussi, dans de récentes éditions des livres liturgiques, ont fait quelques additions et suppressions dans le but de mettre en relief leur doctrine sur l'épiclèse eucharistique et d'écarter des témoignages gênants sur la primauté de l'évêque de Rome. Mais ces petites modifications ne détruisent pas l'unité de rite. Pour cette raison, l'appellation la plus satisfaisante qu'on puisse employer pour désigner l'ensemble des Églises qui constituent l'Église gréco-russe est celle-ci : *Les Églises autocéphales de rite byzantin*.

III. LE SCHISME BYZANTIN ET LE MAGISTÈRE ECCLÉSIASTIQUE. — L'Église a pour mission primordiale d'enseigner aux hommes la vérité révélée. C'est l'ordre que Jésus-Christ lui a donné en lui promettant sa perpétuelle assistance pour la préserver de toute erreur. Joa., XVI, 13; Matth., XXVIII, 18-20. Aussi saint Paul appelle-t-il l'Église « la colonne et la base de la vérité ». I Tim., III, 15. Pour l'Église, enseigner la vérité révélée, ce n'est pas seulement l'exposer et la transmettre, c'est aussi l'expliquer, l'éclaircir en formules équivalentes adaptées aux besoins des temps et des lieux, en montrer des aspects restés d'abord inaperçus; c'est la défendre contre les multiples erreurs qui peuvent surgir. Par l'histoire des huit premiers siècles nous voyons que c'est bien de cette manière que l'Église a compris sa mission doctrinale. Mais son histoire ne s'arrête pas au IXe siècle. L'Église doit poursuivre son œuvre jusqu'à la fin du monde en enseignant toujours la même vérité révélée et en la vengeant des erreurs nouvelles.

Or, si nous jetons les yeux sur l'Église byzantine, à

partir du jour où elle a été séparée en fait de l'Église romaine et sur l'ensemble des Églises autocéphales actuelles, que constatons-nous? La majorité des théologiens gréco-russes de nos jours nous fournit la réponse que nous avons déjà signalée plus haut en parlant de l'unité de foi : Depuis le VII[e] concile œcuménique tenu à Nicée en 787, la voix infaillible de l'Église universelle ne s'est fait entendre ni pour porter une nouvelle définition dogmatique, ni pour dirimer l'une des innombrables controverses qui se sont élevées depuis cette date, ni pour condamner d'une manière péremptoire et définitive quelqu'une des nombreuses hérésies nouvelles qui sont venues battre en brèche la vérité révélée. Depuis sa séparation d'avec l'Église romaine, l'Église byzantine et gréco-russe n'a fait aucune acquisition dogmatique. Voilà le fait. Chose plus grave, cette Église est actuellement, comme elle a été dans le passé, comme elle sera dans l'avenir tant qu'elle restera ce qu'elle est, c'est-à-dire séparée de l'Église romaine, dans l'incapacité radicale de porter une nouvelle définition dogmatique et de dirimer d'une manière définitive une controverse doctrinale quelconque; et cela de l'aveu d'un grand nombre de ses théologiens parmi les plus renommés et en vertu des principes dont ils se réclament. La même conclusion ressort aussi d'une façon évidente de l'histoire d'un passé millénaire. Après la destruction de l'unité sociale, le résultat le plus tangible du schisme byzantin au point de vue ecclésiologique a été de dépouiller l'Église gréco-russe de tout magistère infaillible et de la réduire au perpétuel flottement des opinions théologiques, aux variations indéfinies sur tout ce qui n'a pas été expressément arrêté par le magistère de l'Église des huit premiers siècles.

Nous connaissons déjà l'expédient auquel ont eu recours beaucoup de théologiens dissidents pour atténuer la portée d'une pareille constatation. Ils ont prétendu que les sept premiers conciles œcuméniques avaient tout défini ou, du moins, avaient défini tout ce qui était nécessaire. Mais cette affirmation ne tient pas devant les faits, devant les essais multiples tentés par l'Église dissidente, depuis la séparation, pour arriver à une solution définitive des points controversés avec les Latins; pour définir la doctrine orthodoxe contre les nombreuses erreurs écloses depuis le IX[e] siècle; pour rédiger de véritables confessions de foi, des livres symboliques proprement dits exposant la dogmatique immuable de l'orthodoxie orientale; pour réunir enfin un véritable concile œcuménique parlant avec une autorité infaillible à l'Église entière.

I. L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE N'A PU RÉSOUDRE D'UNE MANIÈRE DÉFINITIVE AUCUNE DES QUESTIONS CONTROVERSÉES AVEC L'ÉGLISE CATHOLIQUE, MAIS A FAIT PREUVE DE VARIATIONS PERPÉTUELLES SUR CHACUNE DE CES QUESTIONS. — Tout comme l'Église gréco-russe, l'Église catholique se glorifie de retenir toutes les définitions dogmatiques proprement dites des sept premiers conciles œcuméniques. Un des principaux théologiens russes du XIX[e] siècle, auteur du manuel de théologie le plus répandu dans les séminaires et les académies ecclésiastiques russes et reçu également dans plusieurs autres Églises autocéphales, Macaire Boulgakov, après avoir posé en principe que la véritable Église est celle qui conserve fidèlement et sans aucun changement la doctrine infaillible de l'ancienne Église universelle, ne trouve à reprocher à l'Église catholique que deux nouveautés qui seraient contraires à cet enseignement infaillible, à savoir l'addition du *Filioque* au symbole de Nicée-Constantinople et la primauté de juridiction de l'évêque de Rome sur l'Église universelle. Mais quel est le concile œcuménique, parmi les sept premiers, qui a porté une définition expresse et directe sur les deux points indiqués?

1° *Le Filioque.* — Sans doute, plusieurs de ces conciles ont approuvé explicitement le symbole de Nicée-Constantinople sans « l'addition ». Mais affirmer simplement que le *Saint-Esprit procède du Père* n'est pas nier qu'il procède aussi du Fils. Procède-t-il aussi du Fils? Sur cette question aucun des sept conciles œcuméniques n'a rédigé de définition expresse et directe. Tout ce qu'on peut dire c'est que les Pères du VII[e] concile œcuménique approuvèrent tacitement et ne trouvèrent rien à redire à la profession de foi de l'oncle de Photius, Taraise, patriarche de Constantinople, affirmant que le *Saint-Esprit procède du Père par le Fils.* Avant d'accuser l'Église catholique d'enseigner une nouveauté en disant que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe, n'y aurait-il pas lieu de se demander si la formule de Taraise : *Il procède du Père par le Fils* ne revient pas au même que la formule latine : *Il procède du Père et du Fils?* C'est à cette solution que Grecs et Latins arrivèrent après les discussions du concile de Florence. C'est la même affirmation qu'après une controverse de plus de mille ans plusieurs théologiens russes contemporains, avec l'approbation non dissimulée du Saint-Synode, ont répétée et répètent dans leurs discours et dans leurs écrits.

Cette controverse sur la procession du Saint-Esprit, qui a été la grande base dogmatique du schisme byzantin durant de longs siècles, fournit une preuve apodictique de notre thèse. Car les théologiens et les polémistes dissidents ont mis sur pied une quinzaine d'explications divergentes et plus ou moins contradictoires de la formule communément, quoique non exclusivement, adoptée par les anciens Pères grecs : *Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils;* parmi elles se trouve l'explication catholique du concile de Florence. Voir Jugie, *Theologia dogmatica dissidentium orientalium*, t. II, p. 492-496. S'il y a un point que l'Église byzantine dissidente aurait dû trancher pour ses fidèles, n'est-ce pas celui-là? Elle a plusieurs fois essayé, mais elle n'y a pas réussi. Rien n'est démonstratif de son impuissance à terminer une controverse quelconque comme ces perpétuelles variations sur la première et la principale des questions dogmatiques débattues dès l'origine du schisme.

2° *La primauté du pape.* — Pour ce qui est de la primauté de juridiction du pape, dont parle le théologien Macaire, remarquons, tout d'abord, qu'au début l'Église byzantine n'a pas rompu avec le pape à cause de l'affirmation de sa primauté universelle, mais à cause de la violation de certains anciens canons, de l'usage du pain azyme, de l'addition et de la doctrine du *Filioque*, etc. Encore au XV[e] siècle, l'un des principaux théologiens byzantins, Syméon de Thessalonique, grand adversaire des Latins, écrivait ce qui suit : « Nous n'avons pas à contredire les Latins lorsqu'ils revendiquent la primauté pour l'évêque de Rome. Cela ne peut nuire à l'Église. Qu'ils nous montrent seulement que le pape persévère dans la foi de Pierre, qu'il est vraiment son successeur sous ce rapport et nous lui accordons tous les privilèges de Pierre et nous le reconnaissons pour le chef, la tête et le pontife suprême. Ces titres, la tradition écrite les décerne aux patriarches de Rome. Ce siège est apostolique et celui qui l'occupe est dit le successeur de Pierre, s'il est attaché à la vraie foi. *Personne de ceux qui pensent et parlent selon la vérité ne contredira à cela...* Que l'évêque de Rome professe seulement la foi de Silvestre, d'Agathon, de Léon, de Libère, de Martin et de Grégoire, et nous le proclamerons vraiment apostolique et nous le considérerons comme le premier des pontifes et nous lui obéirons non seulement comme à Pierre, mais comme au Sauveur lui-même. » *Dialogus contra hæreses*, c. XXIII, *P. G.*, t. CLV, col. 120-121.

S'il revenait de nos jours, Syméon serait bien étonné d'entendre d'unanimes protestations contre ce qu'il considérait comme une vérité évidente attestée par l'antique tradition, à savoir la primauté universelle de droit divin de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre. Or, c'est lui qui a raison. Comme nous l'avons établi à l'article Primauté dans les Églises séparées d'Orient, t. xiii, col. 358-367, encore au ixe siècle l'Église byzantine prise dans son ensemble proclamait la vérité évidente dont parle Syméon. D'autres l'ont reconnue, même après lui, par exemple Georges Scholarios. Cf. *ibid.*, col. 374. Mais aussi d'autres théories ont surgi. Les théologiens dissidents ont enseigné successivement, et quelquefois en même temps, la primauté canonique de juridiction, la pentarchie monarchique et la pentarchie égalitaire, pour en arriver de nos jours à une simple primauté d'honneur d'origine canonique. Au concile de Florence, les prélats grecs signèrent le décret d'union, qui définissait la primauté universelle de juridiction de droit divin. Comme pour le *Filioque*, l'Église gréco-russe s'est montrée impuissante jusqu'ici à donner une solution nette et définitive sur la question de la primauté romaine. Plusieurs parmi ses meilleurs historiens et théologiens actuels donnent à la fois raison et tort à Syméon de Thessalonique sur ce chapitre. Encore ici nous sommes en plein chaos, en pleine incohérence. Et cependant il s'agit de la question qui, au témoignage de beaucoup de dissidents, est la seule, à l'heure actuelle, qui fasse vraiment obstacle au rétablissement de l'union avec l'Église romaine.

3° *Autres points controversés.* — Si sur les deux points principaux nous trouvons une pareille variété d'opinions, il n'est pas étonnant que le même phénomène se remarque pour tous les autres sujets de controverse qui se sont élevés au cours des siècles entre catholiques latins et orientaux dissidents. Pour les variations de l'Église gréco-russe sur l'immaculée conception, voir l'article Immaculée Conception en Orient après le concile d'Éphèse, t. vii, col. 893-975. Sur l'épiclèse eucharistique, voir Épiclèse, t. v, col. 193-300. Sur le purgatoire et les fins dernières en général, voir l'article Purgatoire dans l'Église gréco-russe après le concile de Florence, t. xiv, col. 1326-1352 et le travail paru dans les *Échos d'Orient*, t. xvii, 1914 : *La doctrine des fins dernières dans l'Église gréco-russe. Le jugement particulier. L'époque de la rétribution;* et aussi un aperçu d'ensemble dans le t. iv de notre *Theologia dogmatica dissidentium orientalium*, p. 9-202. Nous avons déjà fait allusion plus haut et aux variations invraisemblables de l'Église grecque et de l'Église russe sur la validité du baptême par infusion et du baptême des hérétiques en général et au désaccord qui existe encore actuellement sur ce point entre ces deux Églises. Toutes ces variations sont indiquées dans le t. iii de la *Theologia orientalium*, p. 73-80, 89-97, 103-125. On trouvera dans le même tome, p. 232-256, les opinions divergentes pour tout ce qui regarde les divers aspects de la question des azymes. Sur le sacrement de mariage et la question du divorce dans les Églises autocéphales l'essentiel a été dit à l'article Mariage dans l'Église gréco-russe, t. ix, col. 2323-2330.

Inutile de s'arrêter aux points controversés de moindre importance. Nulle part nous ne rencontrons, du côté de l'Église gréco-russe, une doctrine fixe et stable, mais une multiplicité d'opinions divergentes ou contradictoires, parmi lesquelles figure toujours la thèse catholique avec un bon nombre de partisans, soit anciens, soit contemporains. Cela n'empêche pas chacun des théologiens dissidents de présenter sa théorie comme l'expression de la véritable orthodoxie, comme l'enseignement immuable de l'Église orthodoxe. On en vient ainsi à constater la vérité de l'assertion de certains Russes contemporains « qu'il y a autant d'orthodoxies que de théologiens de marque dans le monde orthodoxe ». Cf. *Theologia orientalium*, t. ii, p. 21-24. Basile Bolotov († 1900), qui s'occupa beaucoup de la question du *Filioque* sur la fin de sa vie et délivra l'Église russe du dogme photien de la procession *a Patre solo* par ses critiques sans réplique, a fait le procès de ces théologiens qui voudraient faire passer leurs opinions particulières pour la doctrine officielle de leur Église. *Revue internationale de théologie*, 1899, p. 585.

Somme toute, on reproche à l'Église catholique d'enseigner des doctrines erronées et hérétiques sur une foule de questions que les sept premiers conciles œcuméniques n'ont pas tranchées, alors qu'on est soi-même incapable de décider où est l'erreur et où est la vérité; alors qu'on est obligé de convenir : 1° que seul un concile œcuménique peut donner sur ces questions une solution définitive; 2° que ce concile œcuménique n'a pas encore eu lieu; 3° qu'une bonne partie des théologiens dissidents ont soutenu ou soutiennent encore ce qu'on reproche aux catholiques.

II. DEPUIS LA CONSOMMATION DU SCHISME AU XIe SIÈCLE, L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE N'A PU RÉDIGER AUCUNE PROFESSION DE FOI INFAILLIBLE, AUCUN LIVRE SYMBOLIQUE PROPREMENT DIT. — L'impuissance doctrinale de l'Église gréco-russe n'éclate pas seulement sur le terrain de la polémique anticatholique. Elle est manifeste aussi dans la lutte menée contre les erreurs et les hérésies nouvelles écloses depuis le xie siècle soit à Byzance même, soit en Occident, mises à part les controverses proprement gréco-latines. En particulier, cette Église a vainement essayé de rédiger des exposés définitifs de l'orthodoxie contre les erreurs protestantes.

Au xive siècle, une grande controverse intestine divisa l'Église byzantine en deux camps. Adversaires et partisans de Grégoire Palamas se disputèrent un siècle durant. D'abord officiellement condamné par le patriarche œcuménique Jean XIV Calécas (1334-1347) et rejeté par les esprits les plus éclairés, le palamisme fut imposé à l'Église par la force brutale de l'usurpateur Jean Cantacuzène. Il triompha si bien par l'évincement systématique de tous les prélats antipalamites, qu'il parut bientôt faire corps avec l'orthodoxie elle-même. Comme nous l'avons dit plus haut, col. 1411, on en inséra les formules dans l'office du dimanche de l'orthodoxie. Malgré cette consécration officielle, les dogmes palamites ne tardèrent pas à être abandonnés et bientôt publiquement combattus par la plus grande partie des théologiens gréco-russes. Les plus récents manuels de théologie russes et grecs les contredisent ouvertement. Cf. l'article Palamite *(Controverse)*, t. xi, col. 1810-1818.

Au xviie siècle, l'Église gréco-russe parut s'opposer victorieusement aux hérésies protestantes. En dehors de nombreux conciles particuliers, qui condamnèrent les novateurs, les quatre patriarches orientaux furent d'accord pour approuver, à un moment donné, deux exposés officiels de l'orthodoxie orientale, qu'on aurait pu croire définitifs; nous voulons parler de la *Confession orthodoxe dite de Pierre Moghila* et de la *Confession de Dosithée* ou *Lettre des patriarches*. Sur cette dernière, voir art. Dosithée, t. iv, col. 1791 sq. Mais nous avons montré à l'article Moghila, t. x, col. 2070-2081, que le premier document avait été renié par son auteur aussitôt après son approbation par les patriarches (1643), à cause des corrections opérées par le théologien grec Mélèce Syrigos, et nous avons vu avec quelle désinvolture avait été traité le second en 1838 et en 1840 par le métropolite de Moscou, Philarète Drozdov et par le Saint-Synode russe, t. xii, col. 1392. De plus, ce que nous

n'avons pas encore dit et ce dont la plupart des théologiens dissidents ne paraissent pas s'être aperçus, c'est que Dosithée, dans une seconde édition qu'il donna de sa *Confession de foi* en 1690, modifia complètement l'article XVIII, relatif à l'existence d'une peine temporelle due au péché pardonné et d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer. Explicitement affirmées dans la rédaction approuvée par le synode de Jérusalem de 1672, ces deux vérités ne sont pas moins explicitement rejetées par Dosithée dans l'édition de 1690. Or, ce n'est pas le texte corrigé, mais la rédaction première de 1672 que les patriarches orientaux envoyèrent aux Russes en 1723 comme l'expression de la pure orthodoxie. On arrive ainsi à constater que ces deux fameuses confessions de foi du XVIIe siècle, qu'un bon nombre de théologiens gréco-russes ont considérées et considèrent encore comme des livres symboliques proprement dits, comme des documents infaillibles au même titre que les définitions des sept conciles, ont été reniées en certaines de leurs parties par leurs auteurs eux-mêmes.

Il faut ajouter que ces deux confessions, dans le texte qui a été approuvé par les patriarches orientaux, se contredisent l'une l'autre sur plusieurs points. C'est ainsi que la confession de Moghila nie l'existence de toute peine temporelle après la mort et de tout état intermédiaire entre le ciel et l'enfer, tandis que la confession de Dosithée enseigne le contraire. La première ordonne de reconfirmer les apostats, la seconde de les réconcilier par le sacrement de pénitence. Tandis que Dosithée reconnaît explicitement la validité du baptême des hérétiques, la confession orthodoxe de Moghila corrigée par Syrigos exige pour la validité du sacrement la foi orthodoxe au mystère de la Trinité. La même retarde la béatitude des âmes saintes jusqu'au jugement dernier, alors que la confession de Dosithée est pour la rétribution immédiate.

III. L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE EST DANS L'IMPUISSANCE RADICALE DE RÉUNIR UN NOUVEAU CONCILE ŒCUMÉNIQUE. — Le concile œcuménique a pour l'Église gréco-russe une importance beaucoup plus grande que pour l'Église catholique. C'est, en effet, pour elle la seule autorité commune qui puisse porter des décrets obligatoires pour chaque Église particulière, le seul organe infaillible du magistère ecclésiastique capable de dirimer en dernier ressort les controverses doctrinales. Sans concile œcuménique, l'Église gréco-russe est, de fait, privée de tout magistère ecclésiastique infaillible. Pour l'Église catholique, au contraire, le concile œcuménique, bien qu'il puisse être très utile, n'est jamais indispensable, à cause du pouvoir de juridiction plénier et immédiat et de la prérogative de l'infaillibilité personnelle de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre.

Or, depuis la consommation du schisme byzantin au XIe siècle, l'Église catholique, qui peut, à la rigueur, se passer des conciles œcuméniques, en a réuni douze, tandis que l'Église gréco-russe, pour qui le concile œcuménique est un organisme vital indispensable, n'en a connu aucun. Chose plus invraisemblable, la théologie du concile œcuménique n'existe pour ainsi dire pas dans cette Église. Ses théologiens n'arrivent pas à s'entendre sur les conditions et les prérogatives d'une pareille assemblée. C'est pourquoi ils en parlent très peu, ou même se taisent complètement à son sujet; on ne trouve à peu près rien sur le concile œcuménique dans la littérature théologique de l'orthodoxie orientale.

Si les théologiens gréco-russes ne s'entendent pas entre eux sur les conditions et les prérogatives du concile œcuménique, cela vient de ce qu'aucune des assemblées de ce genre reconnues par eux n'a déterminé d'une manière précise ces conditions et ces prérogatives. Or, du point de vue de l'orthodoxie orientale, seul un concile œcuménique peut statuer d'une manière infaillible sur les conditions de l'œcuménicité. Aussi comprend-on que quelques-uns de ces théologiens, pour être sûrs d'avoir un vrai concile œcuménique, exigent que cette assemblée soit calquée sur le modèle des sept premiers conciles en tout et pour tout et que le pape de Rome y soit représenté.

1° *Question de la présence du pape de Rome.* — La question de la nécessité de la présence de l'évêque de Rome pour former un véritable concile œcuménique mérite d'attirer notre attention, car elle en suppose une autre plus générale et plus importante, sur laquelle les théologiens gréco-russes ne s'entendent pas non plus. Cette question est celle-ci : « L'Église gréco-russe, constitue-t-elle, à elle seule, l'Église universelle, la véritable Église fondée par Jésus-Christ; ou bien n'en est-elle qu'une partie? » Le fait même que les théologiens dissidents en soient encore à se poser une pareille question et qu'ils ne soient pas d'accord sur sa solution est vraiment suggestif. Il en est cependant ainsi. Par la voix d'un bon nombre de ses théologiens, elle affirme sans doute qu'elle appartient à l'Église universelle fondée par le Sauveur, mais elle ajoute qu'elle n'en constitue pas la totalité, qu'elle n'est qu'une partie du tout. La position de ces théologiens peut se résumer ainsi :

L'unité visible de l'Église universelle a été brisée au XIe siècle. L'Église gréco-russe, dite *Église orientale*, ne forme pas, à elle seule, la totalité de la véritable Église fondée par Jésus-Christ. Elle n'en est que la partie la plus saine, celle qui a conservé l'ancienne tradition indemne de tout alliage humain. L'autre partie de l'Église universelle est l'Église d'Occident. Par Église d'Occident il faut entendre, selon les uns, la seule Église romaine-catholique; d'après les autres, également les Églises protestantes, au moins celle d'entre elles qui a conservé l'épiscopat, à savoir l'Église anglicane. Tant que durera le schisme entre les deux Églises il ne pourra pas y avoir de véritable concile œcuménique. La présence de l'évêque de Rome, patriarche d'Occident, est absolument requise pour qu'une assemblée conciliaire possède l'œcuménicité. De même, la représentation des patriarcats d'Orient est indispensable pour constituer un concile œcuménique. Il suit de là que les conciles tenus en Occident depuis 787, ne sauraient être considérés comme de vrais conciles œcuméniques.

Parmi les théologiens qui ont soutenu cette thèse, il faut d'abord signaler Philarète Drozdov, métropolite de Moscou (1782-1867), le plus célèbre des théologiens russes du XIXe siècle. Cf. l'article PHILARÈTE DROZDOV, t. XII, col. 1376-1398. Dans son opuscule intitulé *Dialogues entre un chercheur et un convaincu*, composé en 1815, il reconnaît que l'Église occidentale vient de Dieu et qu'elle fait partie intégrante de l'Église universelle; mais il déclare qu'elle n'est pas purement vraie, parce qu'au salutaire enseignement de la foi chrétienne elle a mêlé des opinions humaines fausses et nuisibles, tandis que l'Église orientale est la partie la plus saine de l'Église universelle, celle qui a conservé l'antique tradition sans mélange d'erreur et de mensonge. Le grand reproche que Philarète fait à l'Église d'Occident est justement de considérer comme exclue de la véritable Église, fondée par Jésus-Christ, sa sœur l'Église orientale, cette autre moitié de la chrétienté. La séparation des deux Églises peut se comparer à la division des tribus d'Israël en royaume de Juda et en royaume d'Israël, après la mort de Salomon. Au royaume d'Israël correspond l'Église occidentale, qui s'est séparée de sa sœur, l'Église orientale, en définissant, de son jugement particulier, sans la participation de l'autre moitié de la chrétienté, certaines doctrines

appartenant à la foi. L'Église orientale, ajoute-t-il, serait en droit de considérer comme VIIIe concile œcuménique celui que réunit Photius dans l'église Sainte-Sophie en 879-880. Mais comme le christianisme occidental persiste à rejeter ce synode, l'Église orientale, pour conserver la concorde œcuménique, s'en tient au septénaire conciliaire, que l'Église occidentale elle-même ne peut répudier. Par contre, les synodes auxquels l'Église occidentale a attribué l'œcuminicité postérieurement à la séparation, ne sauraient être reçus comme de véritables conciles œcuméniques, parce que l'Église orientale ne les a pas confirmés par son suffrage. Le théologien russe termine en disant que sa légitime vénération pour l'Église orientale ne doit pas être prise pour une condamnation des chrétiens occidentaux et de l'Église occidentale elle-même. « Conformément aux lois ecclésiastiques, je laisse l'Église particulière d'Occident au jugement de l'Église universelle. Quant aux âmes chrétiennes, je les livre au jugement, ou plutôt à la miséricorde de Dieu. » *Dialogues entre un chercheur et un convaincu sur l'orthodoxie de l'Église orientale gréco-russe avec des extraits de l'encyclique de Photius, patriarche de Constantinople, aux sièges patriarcaux d'Orient*, Pétersbourg, 1815 (en russe); traduction grecque de Théodore Vallianos, Athènes, 1853, p. 47, 85-87.

Le comte N.-A. Mouraviev, contemporain de Philarète, qui s'est fait un nom comme théologien et controversiste, exprime la même conception de l'Église universelle dans sa brochure intitulée : *Parole de l'orthodoxie catholique au catholicisme romain*, traduction du russe par Alexandre Popovitski, Paris, 1853, p. 36-37. Pour lui aussi, l'antique unité de l'Église universelle a été rompue par le schisme. Impossible de réunir un vrai concile œcuménique d'un côté comme de l'autre, tant que cette unité n'aura pas été rétablie. Plus récemment, T. Stoïanov, répondant à Vladimir Soloviev, qui avait écrit que les théologiens gréco-russes considéraient communément l'Église orientale comme constituant à elle seule l'Église universelle, déclarait qu'à cette conception moyenâgeuse les théologiens russes avaient renoncé depuis l'époque de Pierre le Grand et qu'ils n'excluaient nullement l'Église romaine de l'Église universelle.

Les nombreux théologiens russes qui, avant la guerre de 1914, étaient partisans de l'union avec les vieux-catholiques, n'ont cessé de répéter que l'Église gréco-russe n'était pas toute l'Église universelle mais une de ses parties. L'un d'entre eux, l'archiprêtre Svietlov, un des théologiens russes contemporains les plus féconds et les plus originaux, résume sa doctrine sur l'Église universelle dans les six propositions suivantes :

1. Toutes les confessions chrétiennes sont d'accord entre elles sur les points essentiels. — 2. Les divergences qui existent entre elles, y compris celles qui regardent le dogme, ou sont inexistantes, ou ont été démesurément exagérées. — 3. Le caractère hérétique des Églises occidentales n'a jamais été démontré. — 4. Ces Églises méritent le titre de chrétiennes au même titre que les Églises orientales. Elles font réellement partie de l'Église universelle et ne doivent pas être considérées comme en étant séparées. — 5. Toutes les Églises chrétiennes, tant les occidentales que les orientales, sont des Églises particulières et les parties du tout qui s'appelle l'Église universelle. Aucune Église particulière n'a le droit de confisquer à son profit le titre d'Église universelle. — 6. Les cinq propositions précédentes prises ensemble fournissent la réponse claire et certaine à la question : « Où se trouve l'Église universelle ? » et définissent la vraie notion de celle-ci, qui peut s'exprimer ainsi : « L'Église universelle est l'ensemble des Églises particulières d'Orient et d'Occident, qui manquent de la parfaite unité visible, *tant que le concile œcuménique ne peut être réuni à cause de la division extérieure de l'Église*. Elles revendiquent cependant le nom d'Église et de corps du Christ à cause de l'intime unité de foi et de vie spirituelle qui est dans le Christ... Le manque d'unité visible ne détruit pas l'unité invisible. » *Khristianskoe vêro-učenie (Doctrine de la foi chrétienne exposée du point de vue apologétique)*, 3e éd., Kiev, 1910, p. 208-209.

Au demeurant, Svietlov, comme Philarète de Moscou, estime que l'Église gréco-russe est la partie la meilleure et la plus saine de l'Église universelle. Il n'en est cependant pas bien sûr et il déclare ne pas vouloir préjuger, en cette matière, le jugement même de Dieu.

La même conception a été acceptée par certains théologiens grecs sous l'influence des Russes, par exemple par Diomède Kyriakos et Jean Mesoloras, professeurs de l'université d'Athènes. Eux aussi soutiennent que l'unité visible de l'Église a disparu au IXe siècle par le fait du schisme byzantin. Cf. M. Jugie, *Theologia orientalium*, t. IV, p. 313-314.

Il faut reconnaître pourtant que la majorité des théologiens dissidents repoussent cette conception et voient dans l'Église gréco-russe l'unique véritable Église fondée par Jésus-Christ. Pour eux, l'Église catholique romaine est une Église schismatique et hérétique, et la participation du pape n'est nullement nécessaire pour constituer un concile œcuménique. Mais leur thèse est réduite à l'état de simple opinion théologique. Entre eux et leurs adversaires, seul un concile œcuménique pourrait trancher le débat. Or, le débat porte précisément sur la constitution même du concile œcuménique, seul organe infaillible reconnu par tous.

2° *Autres questions relatives au concile.* — La question de la participation de l'évêque de Rome à un nouveau concile œcuménique n'est pas la seule sur laquelle les théologiens gréco-russes soient divisés. Ils le sont encore sur une foule d'autres points particuliers relatifs à ce même sujet du concile œcuménique : sur sa convocation, sa présidence, la qualité et le nombre de ses membres; sur la conduite des Pères au cours des sessions; sur la matière des délibérations et des décrets; sur le mode requis pour la validité de ceux-ci; enfin sur les conditions mêmes de l'infaillibilité du concile.

1. *Convocation.* — D'après les anciens Byzantins et la plupart des modernes, le droit de convocation appartient au pouvoir civil ou, comme s'expriment la plupart, à l'empereur. La raison qu'ils en donnent est que les sept premiers conciles œcuméniques ont été convoqués, en fait, par les empereurs. Du fait ils ont conclu au droit. La polémique anticatholique n'a pas peu contribué à fortifier cette position. On a accordé à l'empereur ce qu'on voulait à tout prix enlever au pape. De nos jours, les partisans de cette opinion la modifient en disant que le concile œcuménique devrait être convoqué par les princes chrétiens, après entente préalable. Avant la guerre, quelques Russes suggéraient que ce droit devait être reconnu au tsar de Russie.

A côté de cette théorie césaropapiste, il y a la théorie proprement ecclésiastique, d'après laquelle le droit de convocation appartient à l'Église, après entente préalable entre les premiers prélats des Églises autocéphales. Les partisans de cette opinion expliquent pourquoi ce furent les empereurs byzantins qui convoquèrent les premiers conciles œcuméniques. Ils agirent comme délégués de l'Église, disent quelques-uns, à la suite de Syméon de Thessalonique. Ils usurpèrent un droit qui ne leur appartenait pas, disent les autres, parce qu'à cette époque, aucun évêque, pas même celui de Rome, n'avait assez d'autorité pour s'imposer à toute l'Église.

Une troisième opinion cherche à concilier les deux solutions extrêmes : dans la convocation du concile œcuménique, deux facteurs interviennent : l'Église et l'État. L'Église fait connaître à l'État la nécessité de convoquer l'assemblée pour dirimer telle et telle question. L'État — ou les États — après examen, convoque les évêques en un endroit déterminé, se charge des dépenses et prend toute mesure propre à favoriser la tâche du concile; ainsi pensent le canoniste serbe Nicodème Milaš, *Le droit ecclésiastique de l'Église orientale orthodoxe*, § 80, éd. grecque, p. 410, et le Russe P. Lapine, *Le concile considéré comme l'organe suprême du pouvoir ecclésiastique* (en russe), Kazan, 1909, p. 112-114.

2. *Présidence.* — Pour ce qui regarde la présidence du concile, rares sont les théologiens et les canonistes qui touchent cette question délicate entre toutes. Au xve siècle, Macaire d'Ancyre attribuait cette présidence à l'empereur en personne, ou, en son absence, à ses magistrats, ou encore à tel prélat désigné par lui. De nos jours, la plupart reconnaissent ce privilège au prélat qui a la primauté d'honneur, c'est-à-dire au pape, s'il est orthodoxe, ou, à son défaut, au patriarche de Constantinople, en vertu du 28e canon du concile de Chalcédoine.

3. *Composition.* — Point d'entente non plus sur la composition du concile. Les partisans de l'ancienne théorie de la pentarchie soutenaient que, pour faire un concile œcuménique, la présence des cinq patriarches était nécessaire. Il faut voir un vestige de cette théorie dans l'opinion de ceux qui estiment indispensable la participation du pape. De nos jours, l'opinion commune est que toutes les Églises autocéphales doivent être représentées au moins par quelques délégués. Mais certains paraissent exiger la présence de tous les évêques, alors que le canoniste Milaš se contenterait d'une participation par document écrit, en vertu duquel les évêques d'une autocéphalie donneraient leur sentiment sur les questions proposées, ou s'engageraient à accepter à l'avance les décisions de l'assemblée.

4. *Droit de vote.* — Quant au droit de vote, les anciens césaropapistes comme Macaire d'Ancyre, l'accordaient à l'empereur et à ses représentants. De nos jours, l'opinion la plus commune déclare que ce droit n'appartient qu'aux évêques ou à leurs délégués officiels. Mais toute une école nouvelle, celle des slavophiles russes, qui se réclame de Khomiakov, le revendique pour un certain nombre de délégués du clergé inférieur et des simples fidèles. Cette école avait beaucoup de partisans en Russie avant la guerre, et c'est d'après ses principes que fut constitué le synode panrusse de Moscou de 1917-1918. La plupart des théologiens de l'émigration russe lui restent fidèles.

5. *Conditions internes.* — Si des conditions externes du concile œcuménique nous passons à ses conditions internes, c'est-à-dire à la conduite des Pères durant les sessions, à la matière des délibérations et des décrets et au mode de définition, les opinions divergentes abondent de nouveau. Ainsi beaucoup de théologiens exigent que les Pères se réunissent « au nom du Seigneur et dans le Saint-Esprit »; mais l'accord cesse quand il s'agit de définir le sens de ces expressions. L'explication la plus commune est celle-ci : se réunir au nom du Seigneur et dans le Saint-Esprit, c'est se réunir pour une fin surnaturelle, non pour des motifs terrestres; c'est aussi recourir à la prière et à un sérieux examen pour obtenir la lumière d'en haut. Autres conditions : les Pères doivent avoir pleine liberté de manifester leurs sentiments, n'être soumis à aucune violence extérieure, à aucune crainte grave. Ils doivent observer en tout la charité fraternelle et délibérer dans le calme et la paix. Un assez grand nombre de théologiens grecs soutiennent qu'un concile, pour être vraiment œcuménique, doit définir quelque point de dogme. Les autres déclarent qu'il suffit que le concile traite de questions d'ordre général intéressant toutes les Églises et non pas seulement une seule ou plusieurs. De nos jours, tous exigent l'accord des décrets nouveaux avec l'Écriture sainte et les définitions des conciles œcuméniques qui ont précédé; mais au xviiie siècle, les théologiens protestantisants disciples de Théophane Procopovič proclamaient l'Écriture sainte l'unique règle de foi et n'attribuaient de valeur aux décisions des conciles que dans la mesure où elles concordaient avec celle-ci. Il n'est pas rare de trouver des théologiens contemporains soutenant que le concile œcuménique ne peut rien définir qui n'y soit contenu explicitement ou implicitement. Certains disent, avec le canoniste Milaš : le concile doit édicter dans ses définitions ce qui a été cru dès le début, partout et par tous, selon le mot de saint Vincent de Lérins. Disons enfin que pour la validité des décrets et définitions, certains exigent l'unanimité des suffrages, alors que la plupart déclarent qu'il suffit de l'approbation de la majorité. Exiger l'unanimité, en effet, serait, par le fait même, rayer du nombre des conciles œcuméniques la plupart des sept premiers.

6. *Conditions d'infaillibilité.* — Mais la question la plus grave sur laquelle les théologiens gréco-russes sont aujourd'hui en sérieux désaccord est celle qui a trait aux conditions d'infaillibilité du concile œcuménique. Suffit-il, pour qu'un concile œcuménique soit considéré comme doté de l'infaillibilité, que ses décrets disciplinaires, que ses définitions dogmatiques aient recueilli la majorité des suffrages des évêques présents? Si étrange que cela puisse paraître, bien peu de théologiens gréco-russes de nos jours répondent à cette question par l'affirmative. C'est qu'ils sont divisés sur le sujet même de l'infaillibilité de l'Église. La plupart font dépendre l'œcuménicité définitive d'un concile, et par conséquent son infaillibilité, *du consentement subséquent unanime de l'Église.* Ce consentement subséquent unanime est considéré, de nos jours, par la plupart des théologiens, soit comme la confirmation indispensable des décrets du concile, soit tout au moins comme le seul critère, la seule marque d'œcuménicité d'un concile. C'est, au fond, la doctrine de nos anciens gallicans et celle des jansénistes actuels.

Que faut-il entendre par *le consentement unanime de l'Église?* Certains le limitent au consentement de tous les patriarches et évêques de l'Église universelle, même de ceux qui n'ont pas assisté au concile. C'est l'opinion la plus modérée, celle qui se rapproche le plus de la thèse catholique, en ce sens qu'elle considère le corps épiscopal comme le véritable sujet de l'infaillibilité. Elle n'en est pas moins inacceptable, en tant qu'elle fait dépendre l'infaillibilité du concile de l'acceptation unanime subséquente des évêques qui n'ont pas pris part à l'assemblée. Si on appliquait ce critère aux anciens conciles, plusieurs d'entre eux, sinon tous, et en particulier le plus nombreux d'entre eux, le concile de Chalcédoine, perdraient leur œcuménicité.

D'autres parlent du consentement de toute l'Église en général, pasteurs et fidèles, sans distinction. Un grand nombre distinguent nettement entre l'acceptation des chefs des Églises particulières et de leurs évêques et l'acceptation du clergé inférieur et de la masse des fidèles. C'est ce consentement unanime des clercs inférieurs et des fidèles qui, d'après eux, constitue soit la *condition*, soit, tout au moins, le *critère visible* de l'œcuménicité. La distinction entre condition et critère est intéressante en théorie; en pratique, elle n'a aucune portée. Si, en effet, l'acceptation subséquente de toute l'Église, et en particulier du peuple

fidèle, est l'unique marque visible à laquelle nous puissions reconnaître qu'un concile est œcuménique et, par conséquent, infaillible, il suit de là que le corps épiscopal considéré en lui-même indépendamment de la masse des fidèles n'est pas le véritable sujet de l'infaillibilité. Ce sujet, c'est le corps de l'Église pris dans sa totalité; c'est même, avant tout, le peuple fidèle pris à part du collège des évêques.

C'est bien jusqu'à cette conception extrême qui voit dans le peuple fidèle le véritable sujet de l'infaillibilité ecclésiastique, qu'en arrivent la plupart des théologiens gréco-russes contemporains. Nous trouvons les premières traces de cette théorie chez les théologiens russes protestantisants du XVIIIe siècle. L'un d'entre eux, Théophylacte Gorskij, écrit, par exemple : « Dans les conciles se réunissent les docteurs et les délégués de l'Église, à qui toute la communauté des croyants a confié le pouvoir d'examiner et de trancher les points douteux et controversés et d'en donner une interprétation officielle. » *Orientalis Ecclesiæ dogmata seu doctrina christiana de credendis*, 3e éd., Moscou, 1831, p. 277. Elle apparaît ensuite dans un document officiel où l'on ne s'attendrait pas à la rencontrer, à savoir dans l'encyclique des quatre patriarches d'Orient écrite en 1848 en réponse à l'encyclique que leur avait adressée le pape Pie IX pour les inviter à l'union. On lit textuellement dans cette pièce le passage suivant : « Chez nous, ni les patriarches ni les synodes n'ont jamais réussi à introduire des nouveautés, parce que le défenseur de la religion est le corps même de l'Église διότι ὁ ὑπερασπιστὴς τῆς θρησκείας ἐστὶν αὐτὸ τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας, c'est-à-dire le peuple lui-même, qui veut que sa religion reste immuable à jamais et conforme à la tradition de ses pères. De cette disposition du peuple orthodoxe plusieurs papes et plusieurs patriarches latinophrones, depuis le schisme, ont fait l'expérience et n'ont abouti à rien dans leurs tentatives. » Mansi-Petit, *Concil.*, t. XL, col. 407.

Alexis Khomiakov fut heureux de saisir ce témoignage pour donner du poids à sa nouvelle théorie de l'Église égalitaire et communiste. D'après lui, la distinction classique entre Église enseignante et Église enseignée est à rejeter. Le charisme de l'infaillibilité, qui a pour condition *sine qua non* la sainteté, n'appartient pas à un seul homme ou à un petit groupe. C'est le patrimoine commun de tous les membres de l'Église, le bien de la communauté. Tout fidèle est à la fois un enseignant et un disciple. Les évêques réunis en concile œcuménique ne jouissent pas, par eux-mêmes, du privilège de l'infaillibilité. Leurs décrets ne s'avèrent infaillibles que s'ils sont approuvés par le peuple chrétien. *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Lausanne, 1872, p. 62.

La théologie de Khomiakov, malgré son opposition flagrante aux thèses communes des manuels classiques, a eu, en Russie, un succès incroyable. La plupart des théologiens russes contemporains l'ont adoptée en lui faisant subir quelques légères retouches. Les évêques réunis en concile ne sont que les légats et les mandataires de l'Église universelle. Leur rôle est simplement de déclarer et de manifester ce que celle-ci porte dans sa conscience depuis toujours. Cf. Alexandre Lebedev, *De la primauté du pape*, éd. de Pétersbourg, 1904, p. 37, 69-72. Aussi un concile ne devient œcuménique que par l'acceptation du peuple chrétien.

Cette théorie a, pour les théologiens gréco-russes, un réel avantage apologétique et polémique. Elle leur fournit une réponse à l'objection que leur font les catholiques relativement aux conciles unionistes de Constantinople (869-870), huitième œcuménique, de Lyon (1274) et surtout de Florence (1439). Les dissidents, en effet, n'ont aucune raison sérieuse à faire valoir contre l'œcuménicité du premier et du troisième de ces conciles. Les formes anciennes y furent observées. La quasi-unanimité des prélats orientaux en accepta et en souscrivit les décisions. Pour se débarrasser de cette difficulté, il n'y a qu'une issue : déclarer qu'un concile n'est valable et œcuménique que s'il est accepté par le peuple chrétien. Mais cette solution revient à dire que c'est le peuple chrétien qui est le sujet et le véritable détenteur du privilège de l'infaillibilité. Or, cette thèse fut unanimement rejetée au XVIIe siècle dans les confessions de foi officielles de Moghila et de Dosithée. Elle est réprouvée comme une hérésie contraire à la véritable orthodoxie par la plupart des manuels de théologie qui étaient naguère en usage en Russie et en Grèce et le sont encore en plusieurs Églises autocéphales. Ces manuels maintiennent la distinction entre Église enseignante et Église enseignée et attribuent le privilège de l'infaillibilité au seul collège des évêques réunis en concile œcuménique ou même — ceci est l'avis de quelques-uns — dispersés dans leurs diocèses. Il est vrai que certains auteurs de manuels parmi les plus récents cherchent à combiner les deux conceptions divergentes pour profiter des avantages de chacune d'elles. Le véritable sujet de l'infaillibilité, disent-ils, est bien le corps épiscopal réuni en concile général. Mais cette infaillibilité n'est manifestée que par l'acceptation subséquente du clergé inférieur et des fidèles. A ces théologiens il faut demander comment ils expliquent l'œcuménicité du concile de Chalcédoine, qui fut rejeté par de nombreux prélats et par de populeuses provinces ecclésiastiques. La seule position logique est celle qu'exprime le Russe N.-A. Mouraviev : « Ils se trompent du tout au tout, dit ce théologien, ceux qui prétendent que, pour posséder une autorité œcuménique, les décrets d'un concile général ont besoin d'être acceptés par le synode local de chacune des Églises particulières, ou de recevoir une confirmation spéciale du pape. A quoi bon, en effet, réunir un concile œcuménique, si ses décrets doivent ensuite être soumis à l'examen et à la censure d'un nouveau tribunal? Mais cela n'est pas. Le jugement définitif sur les questions de foi et de discipline a toujours été prononcé au sein du concile lui-même; sans quoi les Pères n'auraient pas pu dire : « Il a plu au Saint-« Esprit et à nous. » Les décrets conciliaires ont toujours été promulgués comme immuables et comme obligatoires pour toutes les Églises, sans excepter l'Église romaine. » *Lettre sur l'autorité des conciles œcuméniques*, dans la revue *Suppléments aux œuvres des saints Pères* (en russe), t. XVII, 1858, p. 508. Mouraviev oublie seulement de signaler que le véritable critère de l'œcuménicité d'un concile pour l'Église des huit premiers siècles fut toujours la participation ou l'acceptation de l'évêque de Rome.

On ne saurait trop insister sur la gravité du conflit qui divise aujourd'hui les théologiens gréco-russes touchant le sujet de l'infaillibilité. Cette gravité s'est manifestée au grand jour au sein du premier congrès de théologie orthodoxe, qui s'est tenu à Athènes du 29 novembre au 3 décembre 1936. Les deux thèses rivales, celle des confessions de foi du XVIIe siècle et celle de l'école de Khomiakov, s'y sont heurtées de front. Les théologiens russes, parmi lesquels se distinguaient ceux de l'école théologique de Paris, Serge Bulgakov et G. Florovskij, y ont exposé et défendu l'opinion de Khomiakov contre les attaques de l'archimandrite roumain Scriban, partisan de la doctrine traditionnelle. Les Russes ont soutenu jusqu'au bout que c'est le peuple qui juge en définitive de la véracité des décisions d'un concile, et ils ont habilement mis en avant le cas du concile de Florence. Le scandale parmi certains auditeurs n'a pas été

petit. Pour qu'il ne se renouvelât pas, après cette joute, qui fut la première, on a supprimé tout débat contradictoire et l'on s'est contenté de lire des rapports sans les discuter. Cf. E. Stéphanou, *Le premier congrès de théologie orthodoxe*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXVI, 1937, p. 225-238.

3° *Difficulté pratique de la réunion d'un concile.* — Ce qui vient d'être dit démontre suffisamment l'incapacité radicale où se trouve l'Église gréco-russe de réunir un véritable concile œcuménique. Il faut ajouter que, même si les théologiens de cette Église arrivaient à s'entendre entre eux sur les conditions et les prérogatives du concile et faisaient ainsi disparaître ce qu'on peut appeler l'impossibilité de droit, il resterait encore à vaincre l'impossibilité de fait. La réunion d'un concile plénier de l'orthodoxie orientale se heurte, en effet, à des difficultés pratiques peu communes. Il faudrait commencer par faire cesser les schismes intestins signalés plus haut qui détruisent l'unité de communion entre les Églises autocéphales. Il faudrait ensuite que tous les États où il existe une Église autocéphale donnent pleine liberté à ces Églises de participer à l'assemblée, ce qu'il est difficile de préjuger. Par ailleurs, pour que le concile plénier eût chance d'aboutir à quelque résultat et ne fût pas simplement la démonstration éclatante de l'anarchie doctrinale, une entente préalable entre les principaux représentants de chaque autocéphalie sur les questions à traiter et les solutions à adopter serait nécessaire. Avant le concile proprement dit, il faudrait un *préconcile*, une προσύνοδος, tout comme pour la réussite d'une conférence internationale il faut que les représentants des nations qui doivent y prendre part s'entendent à l'avance sur les points essentiels. Les autorités ecclésiastiques des autocéphalies ont bien vu la nécessité de ces pourparlers préliminaires, de ce *préconcile*. Il devait se réunir au Mont-Athos en 1932, mais on a dû renvoyer la réunion *sine die*. Si le préconcile est impossible, à plus forte raison le concile lui-même. Devant tous ces obstacles, on ne peut qu'être de l'avis de cet évêque russe, qui disait en 1904 : « Le concile œcuménique est présentement impossible, comme il le fut au temps des premières persécutions. » Cf. *Revue internationale de théologie*, 1904, p. 185, 189. Ce n'est pas après l'avènement du bolchévisme russe qu'on pourra mettre en doute le bien fondé de cette affirmation.

4° *Les succédanés du concile œcuménique.* — Pour être complet, il nous faut dire un mot de ce qu'on peut appeler les succédanés, imaginés par certains théologiens. Comme l'Église gréco-russe non seulement n'a jamais eu de concile œcuménique mais est incapable d'en réunir un, quelques théologiens se sont demandé s'il n'existait pour l'Église d'autres moyens de faire entendre sa voix infaillible.

Ils ont d'abord mis en avant ce que la théologie catholique appelle le *magistère ordinaire*, c'est-à-dire le consentement unanime des évêques dispersés dans leurs diocèses sur un point déterminé de dogme ou de morale, sur une pratique intimement liée à une vérité dogmatique. D'après la doctrine catholique, cette sorte de magistère a une autorité égale au concile œcuménique : ce qu'il enseigne est infailliblement vrai. Le difficile est souvent de constater pratiquement le consentement en question. De ce magistère un petit nombre seulement de théologiens gréco-russes font mention expresse. Les uns lui reconnaissent l'infaillibilité, les autres la lui refusent. Citons parmi les premiers Macaire Bulgakov, le canoniste Nicodème Milaš, le professeur grec Zikos Rhosis; et parmi les seconds les Grecs C. Dyovouniotès, S. Balanos, Ch. Androutsos. Ce dernier écrivait expressément en 1920 dans son opuscule Ἐκκλησία καὶ πολιτεία, Athènes, p. 108 en note : « La seule voix canonique de l'Église est le concile œcuménique. » Il avait paru enseigner l'infaillibilité du magistère ordinaire dans sa Δογματική, parue en 1907, p. 287-288. En général, tiennent pour cette infaillibilité ceux qui reconnaissent aux confessions de foi du XVIIe siècle une autorité égale à celle des conciles œcuméniques; sont d'un avis opposé ceux qui n'accordent à ces documents qu'une valeur relative. Le nombre de ces derniers s'accroît de jour en jour, comme on a pu le constater au récent congrès des théologiens orthodoxes tenu à Athènes en 1936. En fait, il est bien difficile d'arriver à constater l'accord unanime de tout l'épiscopat des Églises autocéphales sur un point quelconque de dogme non défini par les anciens conciles.

Certains prônent une *consultation générale des Églises autocéphales par échange de lettres synodales*. Le cas se présenterait ainsi : une ou plusieurs autocéphalies prennent l'initiative de proposer aux Églises-sœurs la discussion d'une ou plusieurs questions controversées. Les synodes des diverses Églises se réunissent et donnent chacun leur solution. Si toutes les réponses concordent, on a, par le fait même, le verdict de toute l'Église, et ce verdict ne peut être qu'infaillible. Ce système était recommandé au XVIIe siècle par le patriarche de Jérusalem, Nectaire († 1676). Les théologiens russes Macaire Bulgakov et N. Malinovski en sont partisans, ainsi que les canonistes A. Pavlov et N. Milaš.

Le rejettent non seulement ceux qui refusent à l'Église gréco-russe le titre d'Église universelle, mais aussi d'autres théologiens, qui estiment cette consultation des Églises à la fois inutile, insuffisante et périlleuse : *inutile*, parce qu'il pourra arriver que certaines Églises ne répondent pas; *insuffisante*, parce que le synode de l'autocéphalie ne représente pas toujours tout l'épiscopat de cette Église et aussi parce que, dans le cas, manque une condition essentielle du concile œcuménique, à savoir la délibération et la recherche de la vérité faite en commun; *périlleuse*, parce que, en cas de dissentiment entre les Églises, la consultation aura pour effet de rendre public le désaccord et de souligner la nécessité d'un vrai concile œcuménique. Cf. C. Androutsos, Ἐκκλησία καὶ πολιτεία, Athènes, 1920, p. 107-108 en note.

D'autres pensent que l'*acceptation explicite ou implicite par toutes les Églises d'une décision donnée par le synode d'une Église particulière* peut tenir lieu d'un décret porté par le concile œcuménique. Dans ce cas, disent-ils, nous avons la manifestation suffisante du consentement de l'Église entière. Le canoniste Milaš voit l'application de ce système dans le fait de la réception par toutes les Églises des deux confessions de foi de Moghila et de Dosithée. Malheureusement l'application signalée porte à faux, comme cela ressort suffisamment de ce que nous avons dit de ces deux confessions. Et le moyen indiqué rencontre les mêmes adversaires que le précédent.

Enfin, quelques-uns ont mis en avant l'idée d'un concile œcuménique en petit, en miniature : *Un petit nombre de délégués de chaque autocéphalie munis de pleins pouvoirs pour discuter et voter se réuniraient pour définir et légiférer.* On aurait l'équivalent d'un concile œcuménique, puisque chaque Église parlerait par la voix de ses délégués. Les Russes A. Pavlov et N. Malinovski ont suggéré cette solution. Mais les raisons invoquées contre les deux systèmes précédents valent également contre celui-ci. Il ne semble pas, du reste, qu'il ait jamais été employé. On a voulu réunir au Mont-Athos, en 1932, une assemblée de ce genre. On ne lui donnait pas le titre de concile œcuménique, mais celui de *préconcile*, προσύνοδος. On a, du reste, été obligé de renoncer au projet devant l'impossibilité pratique de le réaliser.

Ainsi, de quelque côté qu'on retourne le problème, il apparaît insoluble et la réalité éclate à tous les yeux : l'Église gréco-russe est dans l'impuissance radicale de réunir un nouveau concile œcuménique. Elle est, en fait, privée de tout magistère infaillible. De tous les résultats du schisme byzantin au point de vue ecclésiologique celui-là est sans doute le plus grave. C'est cependant celui qui a été le moins aperçu jusqu'ici par les théologiens occidentaux.

IV. Le schisme byzantin et l'indépendance de l'Église. — Parmi les propriétés fondamentales de l'Église, il faut placer sa parfaite indépendance vis-à-vis de l'État pour tout ce qui regarde la poursuite de sa fin propre, qui est la sanctification et le salut éternel des hommes selon la doctrine et les préceptes de Jésus-Christ, son divin fondateur. Le Christ a donné pour mission à la société religieuse qu'il a fondée de continuer son œuvre de sanctification et de salut jusqu'à la fin des temps. Dans l'exercice de cette mission, l'Église est pleinement autonome. Elle constitue donc une société parfaite dans les limites de son mandat divin et elle a droit à tout ce qui lui est nécessaire pour l'accomplir. Le Christ ne lui a pas conféré un pouvoir direct sur l'État et les choses qui sont directement de son ressort, c'est-à-dire les choses temporelles; mais indirectement, à cause de la connexion étroite qu'une affaire temporelle peut avoir avec la fin propre de l'Église, c'est-à-dire avec la sanctification et le salut éternel des âmes, il peut arriver que l'Église ait à dire son mot, et un mot autoritaire et décisif, dans cette affaire. C'est ce qu'on a appelé le pouvoir indirect de l'Église sur le temporel. Ce pouvoir découle de la subordination des fins.

Tels sont les principes. On sait que les choses ne se passent malheureusement pas toujours de la sorte. L'Église doit lutter continuellement pour son indépendance et n'arrive pas toujours et partout à faire respecter ses droits, n'ayant pas eu toujours la force matérielle à son service. Le plus souvent, elle doit transiger par amour de la paix et pour éviter un plus grand mal par des accords avec la puissance temporelle, quand le droit divin n'est pas directement en jeu. Nous avons vu, en parlant des causes du schisme byzantin, le mal dont a souffert l'Église orientale à partir de la conversion de Constantin. L'empereur a voulu exercer une autorité souveraine sur les affaires ecclésiastiques. Tant que dura l'union de l'Église byzantine avec l'évêque de Rome, successeur de Pierre comme primat de l'Église universelle, le césaropapisme fut contenu dans certaines limites, l'Église orientale eut un recours contre les abus de pouvoir du souverain, et plusieurs fois celui-ci dut s'incliner devant l'autorité souveraine du pape. Il lui arriva même d'en appeler à cette autorité de son propre mouvement pour rétablir la paix dans une Église divisée par sa propre faute. Mais une fois que le schisme fut consommé, aucun obstacle ne s'opposa plus à l'omnipotence de l'empereur — disons de l'État en général — sur l'Église et ce qui la regarde. Le pouvoir suprême de juridiction que n'exerça plus le pape fut exercé par le souverain. Ce n'est que dans ces dernières années que l'Église russe a commencé à goûter du régime de la séparation totale et de l'ignorance réciproque, qui, en Russie, a été le régime de la persécution de l'Église par l'État, et ailleurs celui du schisme et des divisions intestines.

Il ne peut s'agir d'esquisser ici, même en raccourci, l'histoire des relations de chacune des Églises autocéphales avec le pouvoir civil. Nous nous bornerons : 1° à donner une vue générale de ces relations dans ce qu'elles présentent de commun, spécialement dans l'état présent; 2° à signaler quelques détails typiques du césaropapisme byzantin et turc sur le patriarcat œcuménique, du césaropapisme russe et du régime imposé à certaines autocéphalies plus récentes : Église hellénique, Église roumaine, Église serbe. Nous terminerons par un bref exposé des opinions des théologiens gréco-russes sur les relations de l'Église et de l'État.

I. Aperçu d'ensemble sur les relations des Églises autocéphales avec le pouvoir civil. — Si on les considère dans leurs relations avec l'État, ces Églises apparaissent, à part quelques exceptions récentes, tout à fait dépendantes et subordonnées. On peut poser en principe que l'autorité visible suprême dans le gouvernement de chaque autocéphalie et l'administration de ses biens appartient non au synode ecclésiastique qui paraît la régir, mais au pouvoir civil du pays où elle se trouve. L'État joue à peu près le même rôle que le pape dans le gouvernement de l'Église catholique.

De cette sujétion de l'Église à l'État dans le passé comme dans le présent, beaucoup de théologiens dissidents de nos jours, ne veulent pas convenir, surtout quand ils font de la polémique. Ils trouvent tout à fait inexact le terme de *césaropapisme* et nient que le basileus byzantin ou le tsar russe aient jamais exercé les pouvoirs ecclésiastiques suprêmes. Cette vue repose sur une équivoque facile à dissiper. Nous ne disons pas que l'État s'attribue tous les pouvoirs du pape, car il est évident qu'il n'exerce pas le pouvoir d'ordre. Mais il est incontestable qu'il s'arroge le pouvoir suprême de juridiction ou de gouvernement proprement dit et qu'il a parfois usurpé le *magisterium* ou pouvoir suprême d'enseignement en matière doctrinale, témoin les décrets dogmatiques des empereurs byzantins. Cette maîtrise de l'État sur l'Église a revêtu dans le passé et revêt encore de nos jours des formes variées. Elle est plus ou moins étendue, plus ou moins étroite suivant les temps et les lieux. Tantôt elle ressemble au gouvernement d'un pape des premiers siècles n'intervenant dans les affaires des Églises locales que rarement et pour les questions d'importance majeure. Tantôt cette ingérence rappelle et dépasse même le gouvernement centralisateur d'un pape contemporain. Mais c'est toujours l'État qui demeure l'autorité suprême et qui impose finalement sa solution en cas de conflit.

Les principales manifestations de la suprématie de l'État dans les autocéphalies actuelles sont les suivantes : 1. C'est lui qui intervient pour élaborer, ou du moins pour reviser, corriger et approuver définitivement le statut qui régit chaque Église autocéphale et détermine son organisation intérieure. Si l'autorité ecclésiastique est récalcitrante, l'État impose de force sa manière de voir. La plupart des autocéphalies actuelles ont modifié leur constitution particulière depuis la fin de la guerre de 1914; quelques-unes même en ont changé plusieurs fois. Or, la part du pouvoir séculier dans la rédaction des statuts a été prépondérante et son autorité toujours souveraine.

2. L'État participe habituellement d'une manière directe à l'élection du primat de chaque autocéphalie. En tout cas, c'est lui qui approuve et confirme l'élection.

3. Il en va de même pour l'élection des évêques. Si ce n'est pas toujours lui qui désigne l'élu parmi les candidats présentés par les synodes locaux, c'est toujours lui qui approuve et confirme l'élection.

4. D'une manière générale, les décisions des synodes ecclésiastiques, pour être exécutoires, doivent être approuvées par le pouvoir civil. Quelquefois un représentant de l'État assiste aux séances soit avec voix délibérative, soit avec voix simplement consultative. En Russie, avant la guerre, le haut-procureur du Saint-Synode fixait lui-même le sujet des délibérations.

5. L'État contrôle toujours l'administration des biens ecclésiastiques. Il n'est pas rare qu'il se permette des confiscations malgré les protestations de l'Église.

Au demeurant, cette mainmise de l'État sur l'Église, malgré son caractère d'intrusion et d'usurpation, est, tout compte fait, plus utile que préjudiciable aux autocéphalies nationales. Elle dirime les conflits, empêche les schismes intestins, arrête les controverses doctrinales, impose parfois des réformes salutaires, pourvoit à l'entretien du clergé, défend efficacement l'Église contre les ennemis du dedans et du dehors et spécialement contre la propagande étrangère, si bien qu'on est en droit d'affirmer qu'elle constitue pour chacune des Églises autocéphales soumises à ce régime le plus ferme soutien de son existence, le plus sûr garant de sa stabilité. Il suffit, en effet, que cette main de l'État se retire pour qu'aussitôt naissent les conflits sans issue, se multiplient les schismes et les divisions, comme en témoigne l'histoire de l'Église russe contemporaine, depuis qu'elle est livrée à elle-même. Ne compte-t-on pas, à l'heure actuelle, une douzaine de hiérarchies russes différentes, dont plusieurs s'anathématisent entre elles? Et, pour ce qui est du dogme, les audaces de l'école théologique russe de Paris ont déjà soulevé de violentes protestations dans plusieurs autocéphalies et provoqué des anathèmes. On a accusé le professeur Serge Bulgakov de renouveler les étrangetés du vieux gnostique Valentin, cf. art. RUSSIE, col. 366 et le métropolite de Kiev, Antoine Khrapovitskij, chef d'une des Églises des Russes émigrés établi à Carlovitz, a dû retirer de la circulation un nouveau catéchisme qu'il publia en 1924 et qui s'écartait par trop, sur certains points, du catéchisme de Philarète. Le même phénomène de conflits et de divisions perpétuelles se reproduit partout où l'État n'intervient pas en souverain pour imposer sa volonté, comme on le voit pour le patriarcat d'Antioche, depuis qu'il se trouve sous le mandat français de Syrie; pour l'Église de Chypre, depuis qu'elle est sous la domination anglaise et surtout pour l'archevêché grec d'Amérique, où règne la pleine liberté. Aussi peut-on dire que ce qu'il peut arriver de pire à ces Églises, c'est de perdre la protection de l'État et d'être séparées de lui.

II. LES VARIÉTÉS DU CÉSAROPAPISME ORIENTAL DEPUIS LE SCHISME. — Le césaropapisme actuel n'est que la continuation atténuée du césaropapisme byzantin d'autrefois.

1° *A Constantinople.* — Ce que fut ce césaropapisme avant la consommation du schisme et à quels lamentables résultats il aboutit, nous l'avons dit brièvement dans l'article précédent, en parlant des causes du schisme; cf. col. 1313 sq. Quand furent définitivement rompus les liens qui rattachaient l'Église byzantine au centre de la catholicité, la souveraineté des empereurs en matière ecclésiastique ne connut plus de limites. Sans doute les souverains de Byzance ne réalisèrent pas toujours leurs desseins dans ce domaine. Nous en avons la preuve dans ce que nous avons dit sur les essais d'union avec Rome, du XIIe siècle au concile de Florence. Leur volonté se heurta parfois à la résistance passive des prélats, des moines et du peuple. Mais, toutes les fois qu'ils le voulurent, ils brisèrent cette résistance par la force et passèrent outre. Nombreux furent les patriarches et les évêques qu'ils déposèrent ou firent déposer par des synodes à leur dévotion. Ils furent vraiment les chefs visibles de leur Église, tout comme le pape est le chef visible de l'Église catholique. Ils manifestèrent de bien des façons leur autorité souveraine.

1. Ils légiférèrent sur l'Église, même en matière purement spirituelle, par-dessus et quelquefois contre les canons, comme en témoignent leurs nombreuses novelles, νεαραί. Tout comme les papes, ils publièrent des constitutions, des bulles, χρυσόβουλλα, sur les affaires ecclésiastiques. Le synode permanent de Constantinople, présidé par le patriarche, était habituellement l'intermédiaire dont ils se servaient pour exercer leur pouvoir suprême. Les décrets de ce synode étaient dans ce cas, approuvés et confirmés par eux. Le basileus, par exemple, institue de nouvelles fêtes liturgiques. Il impose ses décrets sous peine d'anathème, accorde des dispenses matrimoniales en degrés défendus par les canons, se réserve la juridiction immédiate sur les monastères de l'Athos, promulgue des ordonnances sur la communion eucharistique, revise et parfois annule les *épitimies* ou pénitences sacramentelles imposées par des prêtres ou des prélats pour certains délits. Il se considère comme le gardien de l'orthodoxie et sévit *motu proprio* contre les hérétiques.

2. Ce qu'ils firent durant les premiers siècles, les basileis le continuèrent dans la suite : ils convoquèrent les synodes et souvent les présidèrent en personne, promulguèrent leurs décrets. Même après la fête de l'orthodoxie, célébrée en 843, ils se mêlèrent encore de publier des décrets dogmatiques et, par la crainte ou la violence, forcèrent les prélats à embrasser leurs opinions sur certaines questions de théologie. Alexis Comnène, Manuel Comnène, Jean Cantacuzène se montrèrent, sur ce chapitre, les dignes émules de Constance et de Justinien Ier. Au concile de Florence, les Latins purent constater que le basileus était le vrai pape des Grecs pour ce qui regarde les questions dogmatiques. Ce fut lui le véritable régulateur des délibérations et des discussions dans le concile des Grecs. A Ferrare, comme à Florence, patriarche et métropolites reçoivent les instructions et le mot d'ordre de Jean VIII Paléologue. Ils ont défense de soulever certaines questions, de répondre aux Latins sur certains sujets épineux. Interrogés en privé sur ces points, ou bien ils ne répondent pas, se retranchant derrière la volonté impériale, ou bien ils donnent leur sentiment particulier sous toute réserve, déclarant qu'ils ne peuvent rien décider sans la permission et la présence de l'empereur. Nous ne connaissons pas de témoignage plus fort pour démontrer le rôle vraiment papal assumé par le basileus que la lecture des actes du concile unioniste.

3. Les empereurs cherchèrent toujours à avoir un patriarche docile à leurs volontés. Aussi veillaient-ils avec soin à l'élection de ce dignitaire, qu'ils choisissaient eux-mêmes parmi les trois noms qu'on leur proposait. Quand, trompés dans leurs conjectures, ils le trouvaient récalcitrant, ils n'hésitaient pas à s'en débarrasser par des procédés revêtant plus ou moins les formes canoniques. Les dépositions de patriarches ne furent pas rares aux XIIIe et XIVe siècles. Les empereurs se mêlaient aussi de l'élection des évêques et les déposaient à l'occasion. Les canonistes leur reconnaissaient le droit de créer, de supprimer les sièges épiscopaux, de les élever au rang de métropoles, de fixer les limites de leur territoire, d'accorder aux évêques la permission de porter le σάκκος.

4. Le droit souverain d'inspection sur toute l'Église byzantine leur revenait; d'où le titre d'*épistémonarques de l'Église*, ἐπιστημοναρχαὶ τῆς Ἐκκλησίας, que leur décerne le canoniste du XIIIe siècle Démétrius Chomaténus.

5. Sans avoir le pouvoir d'ordre, ils faisaient figure de grands-prêtres dans une certaine mesure, et on leur donne parfois le titre d'ἀρχιερεύς. Tous les privilèges liturgiques qu'on pouvait concéder à un laïque privé du sacerdoce leur furent accordés. Le concile *in Trullo*, par son 69e canon, leur avait ouvert la porte du sanctuaire. On leur octroya la faculté pontificale

de bénir le peuple avec le cierge à trois branches, τρικήριον, celle de manier l'encensoir, celle de faire des homélies aux fidèles à volonté. Dans les processions solennelles, ils s'avançaient revêtus des ornements pontificaux; mais pour la célébration de la sainte liturgie, dans le long défilé des ministres sacrés, ils n'obtenaient que le rang de δεπουτᾶτος, le 33e de la série sur un total de 75 dignitaires. Cf. N. Souvorov, *Manuel de droit ecclésiastique*, 4e éd., Pétersbourg, 1912, p. 75-78. On sait d'ailleurs que les empereurs « romains » d'Occident jouissaient de privilèges analogues et chantaient l'évangile à la messe solennelle.

Toutes les fonctions, tous les privilèges que nous venons d'énumérer, et en particulier les privilèges liturgiques, ne pouvaient convenir aux souverains infidèles qui régnèrent sur les bords du Bosphore à partir de 1453. Cependant, chose à peine croyable, les sultans musulmans héritèrent dans une certaine mesure de la juridiction papale dévolue aux empereurs chrétiens sur l'Église. Ils se réservèrent en particulier le droit d'approuver et de confirmer le patriarche œcuménique, pour autant que celui-ci était investi d'un vrai pouvoir politique sur la nation grecque.

Les interventions multiples du gouvernement turc dans les affaires de l'Église chrétienne au cours des siècles, furent dues non à un dispositif légal fixé à l'avance, mais aux intrigues des prélats ou des laïcs influents. Ces intrigues sans cesse renouvelées eurent pour effet d'introduire la simonie comme un usage courant dans les élections patriarcales ou épiscopales et de rendre la charge patriarcale particulièrement instable. De là les perpétuelles dépositions et démissions forcées des titulaires de la Grande Église, les Turcs ayant pris l'habitude de reconnaître pour patriarche, celui qui leur offrait la plus forte somme pour son élection. Pour barrer la route aux intrigants, le sultan Moustapha III fut même obligé de décréter en 1769 que tout nouveau patriarche payerait désormais à ses frais, et non sur la caisse patriarcale, les dépenses de son élection, qui s'élevaient alors à 120 000 francs or. De tous ces abus il a été longuement question à l'article Constantinople *(Église de)*, t. III, col. 1420-1438, 1473-1482. Le gouvernement turc a été également amené, en maintes circonstances, à jouer le rôle de tribunal de suprême instance pour mettre fin à des conflits d'ordre ecclésiastique, pour imposer des réformes dans l'organisation du patriarcat œcuménique et des autres autocéphalies, et cela souvent à la demande même des intéressés. Dans leur encyclique de 1848 adressée à tous les chrétiens orthodoxes, dont nous avons déjà parlé, les quatre patriarches d'Orient ne faisaient pas difficulté de le reconnaître : « Dans les cas extraordinaires et difficiles, écrivaient-ils, les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, écrivent au patriarche de Constantinople, parce que cette ville est le siège de l'empire et à cause de la préséance de ce siège dans les conciles; *et si le concours fraternel remédie à la perplexité, la chose en reste là; sinon on se réfère au gouvernement suivant l'usage établi.* » Mansi-Petit, *Concil.*, t. XL, col. 402.

2° *En Russie.* — L'Église russe, durant les premiers siècles de son existence, échappa aux excès du césaropapisme byzantin. Jusqu'à l'invasion des Mongols, la Russie était divisée en une multitude de petites principautés et aucun des kniazes n'avait assez d'autorité pour jouer le rôle d'un vrai basileus. Sous la domination mongole, l'Église continua à jouir d'une autonomie relative. Les Tatars, qui avaient embrassé l'islamisme vers 1272, se montrèrent fort tolérants pour les chrétiens et défendirent même parfois les prélats russes contre les abus de pouvoir des kniazes indigènes. Mais, après que les grands kniazes de Moscou eurent secoué le joug des infidèles, après qu'ils eurent affranchi l'Église russe de la tutelle du patriarcat œcuménique et qu'ils eurent « rassemblé la plus grande partie des terres russes », ils ne tardèrent pas à se considérer comme les héritiers des basileis byzantins et à marcher sur leurs traces dans leur attitude à l'égard de l'Église. De celle-ci ils ne furent pas seulement les protecteurs attitrés, mais aussi les vrais chefs, les papes véritables. On les vit procéder à la création de nouveaux diocèses, à la transformation des anciens, à la nomination des métropolites. Le grand kniaz Vassili Vassilievič avait coutume de dire : « Celui qui aura notre faveur sera le métropolite de toute la Russie. » A partir d'Ivan III (1462-1505), l'investiture du métropolite se fit par la tradition du bâton pastoral, et après qu'Ivan IV le Terrible (1533-1584) eut pris le titre de tsar, rien, dans la vie de l'Église, n'échappa à son ingérence et à son contrôle souverain : rites liturgiques, canonisation des saints, institution de fêtes nouvelles, discipline canonique, réforme des monastères, procédure ecclésiastique, etc. Le tsar convoquait le synode des évêques russes, en désignait les membres, déterminait la matière des délibérations, présidait les sessions, approuvait ou rejetait les décrets, les promulguait en son nom, veillait même à la rédaction définitive des actes. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, ce ne furent point les évêques russes qui eurent l'initiative de la création du patriarcat de Moscou; ce fut le tsar, comme il ressort de tous les documents historiques. Cf. A. Pavlov, *Cours de droit ecclésiastique* (en russe), Serghiev Possad, 1902, p. 168; N.-Th. Kapferev, *Le patriarche Nicon et le tsar Alexis Mikhaïlovitch*, t. II, c. II, p. 50-121 (en russe); A.-Ia. Špakov, *L'Église et l'État dans l'empire moscovite. Le règne de Féodor Ivanovitch : La constitution du patriarcat en Russie* (en russe), Odessa, 1912, p. XI-XII. Contre cette immixtion anticanonique le haut clergé essaya parfois de protester timidement; mais il dut se plier aux volontés du souverain et finit par s'habituer à ce régime et à le trouver normal jusqu'au jour où le patriarche Nicon tenta de rendre son indépendance à l'Église. Il ne réussit malheureusement pas et sa tentative n'eut d'autre résultat que d'inspirer à Pierre le Grand la suppression du patriarcat et une nouvelle organisation ecclésiastique, qui soumettait l'Église russe à un césaropapisme draconien, pire que le césaropapisme byzantin. Voir art. Russie, col. 272 sq.; 324 sq.

Cette nouvelle organisation est détaillée dans le fameux *Règlement ecclésiastique*, œuvre de Théophane Procopovič, tout acquis aux idées césaropapistes du tsar. Pour ce théologien, l'autorité du tsar ou du pouvoir civil est souveraine dans tous les domaines et n'a aucun supérieur sur la terre. Si l'empereur pèche, il est justiciable de Dieu seul. Il est au-dessus de toutes les lois humaines et de tous les canons ecclésiastiques. On peut l'appeler souverain pontife et l'évêque des évêques de son pays en tant qu'il détient le pouvoir suprême de juridiction sur l'Église et tout ce qui la touche. Telle est la doctrine qui est à la base du *Règlement ecclésiastique* et qui en a inspiré les dispositions. Elle ne laisse rien subsister de l'indépendance de l'Église et la soumet totalement à l'État.

Aux termes de ce règlement, le patriarcat est supprimé et remplacé par un *Collège ecclésiastique* ou *Saint-Synode dirigeant*. C'est un des organes du pouvoir souverain, au même titre que les autres ministères qui se partagent l'administration des affaires séculières. Le recueil officiel des lois russes le dit positivement : « Pour gouverner l'Église, la puissance autocratique s'exerce par le Très-Saint Synode dirigeant institué par elle. » Un autre article du même recueil est ainsi conçu : « L'initiative des lois procède ou d'un dessein spécial et immédiat de Sa Majesté souve-

raine, ou du cours ordinaire des choses, lorsque les délibérations du Sénat, du Saint-Synode ou des autres ministères en démontrent la nécessité, qu'il s'agisse d'expliquer et de compléter une loi existante, ou d'élaborer un nouvel article. Dans ce cas, les diverses autorités subalternes soumettent leurs projets au jugement suprême de Sa Majesté suivant le protocole établi. » *Les lois fondamentales impériales*, t. I, § 45 et 49. C'est dire que toutes les décisions du Saint-Synode dirigeant portent l'estampille impériale. Ce sont des oukazes impériaux, au même titre que les décrets sortis des autres ministères. C'est par oukaze que les saints sont canonisés, que sont données les dispenses concernant les jeûnes, les causes matrimoniales, etc.; que sont délivrées aux évêques les permissions de s'absenter de leurs diocèses et de voyager. Si le pouvoir autocratique ne se mêle pas directement des procès ecclésiastiques ordinaires, il reste toujours le tribunal de suprême instance auquel peuvent être déférées toutes les causes ecclésiastiques et la source suprême du droit dans les cas exceptionnels. Bref, dit le canoniste Souvorov, le pouvoir de l'empereur sur l'Église russe s'étend à tout ce qui, dans le droit canon de l'Église catholique, est du ressort du pouvoir de juridiction. *Manuel de droit ecclésiastique*, 4e éd., p. 216, 298. Ajoutons que le Synode étant un ministère du tsar comme un autre, n'a pas le droit d'entretenir des relations par lettres ou autrement avec qui que ce soit, individu ou collectivité, soit en Russie, soit au dehors, sans y être dûment autorisé. Les relations avec les autres Églises autocéphales ne sont pas exceptées de cette règle. Aussi, avant l'avènement du bolchévisme, l'Église russe ne pouvait communiquer avec les autres Églises que par l'intermédiaire du ministère des Affaires étrangères et de ses représentants à l'étranger.

Cette opposition aux droits de l'Église et aux anciens canons se révèle encore dans plusieurs détails de l'institution, de la composition et du fonctionnement du Saint-Synode dirigeant. Tout d'abord, l'Église russe prise dans son ensemble ne fut pour rien dans l'élaboration du fameux règlement. On ne la consulta pas; et quand il s'agit d'obtenir la signature des évêques et des archimandrites, on ne les réunit point en synode; on ne leur permit point de délibérer en commun; mais on les appela un à un, non sans user de contrainte au moins morale pour les faire souscrire. Cf. J. Bois, *Le règlement ecclésiastique de Pierre le Grand*, dans les *Échos d'Orient*, t. VII, 1904, p. 153-151. Par ailleurs, le clergé russe ne fut pas appelé à sanctionner les trois appendices au *Règlement ecclésiastique* publiés dans le courant de l'année 1722, qui aggravaient dans une forte mesure la servitude de l'Église. Ces appendices traitent respectivement des mœurs du clergé, des moines et des fonctions du haut-procureur du Synode.

Anticanonique dans son origine, le Synode le fut aussi dans sa composition première. Il comprenait, en effet, cinq évêques, quatre archimandrites, deux higoumènes, un moine-prêtre, deux archiprêtres et deux autres clercs. Les évêques se trouvaient ainsi être la minorité. Après Pierre le Grand, le nombre et la qualité des membres de ce synode a, du reste, varié bien des fois. En 1763, Catherine II fixa le nombre à six : trois métropolites, deux archimandrites, un archiprêtre. A partir de 1819, il y a toujours eu un minimum de sept membres, c'est-à-dire quatre évêques et trois archimandrites ou archiprêtres, parmi lesquels l'aumônier du tsar et le grand aumônier de l'armée et de la marine. Sous le règne d'Alexandre III (1881-1894), le Saint-Synode fut, par exception, composé uniquement d'évêques. Inutile de dire que tous les membres sans exception furent toujours nommés directement par l'empereur sans aucune participation du clergé russe. Avant d'entrer en charge chacun d'eux devait lire une formule de serment où se trouvait le passage suivant : « Je confesse, avec serment, que le juge suprême de ce collège ecclésiastique est le monarque lui-même de toutes les Russies, notre très gracieux souverain... »

Ce titre de *juge suprême du synode* fut supprimé en 1901, mais rien ne fut changé dans la réalité, car on ne supprima pas « l'œil du tsar », c'est-à-dire le fonctionnaire laïque — ce fut la plupart du temps un militaire — qu'on nommait l'*Ober-procouror* du Synode et qui en était le véritable président au nom de l'empereur. Il assistait à toutes les séances, proposait et déterminait la matière des délibérations, quand il ne présentait pas, déjà toutes préparées et rédigées par la chancellerie synodale, qui travaillait sous sa surveillance, les décisions que les membres du Synode n'avaient plus qu'à signer. Ce cas, paraît-il n'était pas rare, comme l'atteste un ancien membre du Synode, l'évêque Nicodème Ivanovič dans un *Mémoire* écrit en 1874 et publié en 1905 dans le *Bogoslovskij Vêstnik*, organe de l'académie ecclésiastique de Moscou, t. III, p. 7. Le même *Ober-procouror* faisait l'office de surveillant et de moniteur des membres du Synode et assurait l'exécution des décrets.

Telle est l'institution que le patriarche œcuménique Jérémie III et ses collègues d'Orient approuvèrent en 1723 et à laquelle ils reconnurent les mêmes droits qu'à l'ancien patriarcat moscovite supprimé. Cette approbation, Pierre le Grand l'avait sollicitée par une lettre qu'apportèrent aux destinataires des ambassadeurs laïcs et dans laquelle Jérémie était traité de « premier pasteur de l'Église catholique orthodoxe et de père spirituel du tsar, τὸν πρῶτον αὐτῆς τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας ἀρχιποιμένα καὶ κατὰ πνεῦμα ἡμῶν πατέρα ». Mansi-Petit, *Concilia*, t. XXXVII, col. 99-102. La ratification fut donnée à la légère : les patriarches n'avaient qu'une idée assez confuse du changement radical apporté par le tsar dans le gouvernement de l'Église russe. On ne leur avait pas transmis, en effet, le texte du *Règlement ecclésiastique*, ni la formule du serment des membres du Synode, ni les trois appendices signalés plus haut. Cette ignorance excuse en partie leur conduite. Elle ne la justifie pas; encore moins suffit-elle à rendre canonique ce qui est de soi essentiellement anticanonique.

3° *Dans les autocéphalies récentes.* — Comparé au césaropapisme byzantin et au césaropapisme de Pierre le Grand, le régime des relations entre l'Église et l'État dans les autocéphalies plus récentes et spécialement dans les trois Églises les plus importantes, Église hellénique, Église serbe, Église roumaine, dénote une certaine atténuation de l'asservissement de l'Église. Mais l'État conserve toujours la juridiction souveraine au for externe et sur ce qui regarde l'administration des biens ecclésiastiques.

1. *Église hellénique.* — La constitution dont fut dotée l'Église hellénique au début de son existence en 1833 et qui subit de légères retouches en 1852 rappelait par plusieurs de ses dispositions le *Règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand. L'article 1 déclarait le roi de Grèce, chef de l'Église du royaume sous le rapport administratif, κατὰ τὸ διοικητικὸν μέρος ἔχουσα ἀρχηγὸν τὸν βασιλέα τῆς Ἑλλάδος. Cf. Mansi-Petit, *Concil.*, t. XL, col. 203-204 et dans l'article 2 la suprême autorité ecclésiastique, à savoir le *Saint-Synode de l'Église de Grèce*, lui était expressément subordonnée, ὑπὸ τὴν τοῦ βασιλέως κυριαρχίαν. On supprima, il est vrai, ces deux passages dans le statut revisé de 1852, mais cela ne diminua en rien la souveraineté de l'État sur l'Église, qui se traduisait par des dispositions dans le genre de celles-ci : nomination de tous les évêques par le roi sur les trois noms présentés

par le Synode; aucun évêque ne peut être transféré ou déposé sans le *placet* royal; c'est le roi qui choisit les membres du conseil épiscopal, composé du protosyncelle, de l'archidiacre, d'un archiprêtre et d'un économe ou skévophylax; lui aussi qui choisit les membres du Saint-Synode, de 1833 à 1852; à partir de cette dernière date, on établit un roulement en vertu duquel chacun des évêques vient siéger à son tour au Synode, mais le roi se réserve encore le choix du secrétaire, tandis que la désignation du scribe est laissée au ministre des Cultes; la juridiction du Synode ne s'étend que sur les affaires *intérieures* de l'Église, τὰ ἐσωτερικὰ καθήκοντα, non sur les *extérieures*, parmi lesquelles on range ce qui regarde les séminaires, les cérémonies ecclésiastiques extraordinaires. Même pour les affaires purement intérieures, le Synode n'agit qu'avec la coopération et l'approbation du gouvernement, car pour la validité des actes est requise la présence, ou tout au moins la signature d'un procureur du roi, dont le rôle est analogue à celui de l'*Oberprocouror* russe. Ce procureur est un laïc nommé directement par le roi; il a pour mission d'observer et d'examiner tout ce qui se fait au Synode : puisqu'il appartient à la souveraine autorité du roi de se rendre compte de tout ce qui se passe à l'intérieur du royaume, ἐπειδὴ εἰς τὴν ὑπερτάτην βασιλικὴν ἐξουσίαν... ἀνήκει καὶ ἡ ἐποπτεία ἐφ' ὅλων τῶν ἐντὸς τοῦ βασιλείου γινομένων. Mansi-Petit, *loc. cit.*, col. 483. Si un membre du Synode est infidèle à ses devoirs ecclésiastiques, c'est le roi qui convoque le tribunal d'évêques qui doit le juger. Le Synode peut recevoir des appels de tout le royaume; mais ses sentences pénales, si elles dépassent la durée de quinze jours, doivent être approuvées par le gouvernement pour être valides. Un clerc déposé par le Synode peut toujours en appeler au roi, qui peut prescrire une revision de la cause. Défense est faite d'excommunier un laïque sans l'approbation préalable du gouvernement. Contre tout abus de pouvoir de l'autorité ecclésiastique il y a toujours possibilité de recours à la protection de l'État. Le Synode ne peut communiquer avec aucune autorité étrangère soit laïque, soit ecclésiastique, que par l'intermédiaire du ministre des Cultes. Dans les offices liturgiques, le nom du roi et celui des princes sont mentionnés avant le Synode. C'est au gouvernement à déterminer les circonscriptions diocésaines. C'est à lui qu'appartient la suprême administration des biens ecclésiastiques. Tels sont les principaux articles de la charte qui a régi l'Église hellénique de 1852 à 1923. Comme nous l'avons dit plus haut, col. 1377, en 1923, et de nouveau en 1931, cette charte a été revisée dans le sens d'une plus grande liberté laissée à l'Église; mais le contrôle de l'État reste encore universel.

2. *Église serbe.* — Les statuts récents du patriarcat serbe, promulgués le 16 novembre 1931 et revisant le statut provisoire de 1920, laissent subsister, sous l'apparence d'une plus grande liberté laissée à l'Église, la juridiction papale de l'État sur toute l'activité ecclésiastique. La part des laïques dans l'administration de l'Église est sans doute diminuée, mais le contrôle du gouvernement demeure plénier. C'est ainsi que toutes les décisions des deux assemblées épiscopales qui gouvernent l'Église, à savoir l'assemblée plénière de l'épiscopat et le Synode permanent, doivent être approuvées par le conseil des ministres. Un conseil patriarcal, présidé par le patriarche et chargé de l'administration des biens ecclésiastiques comprend, outre des clercs, douze membres laïcs choisis par le roi. Ce Conseil constitue l'autorité suprême dans le gouvernement extérieur de l'Église. C'est le roi qui choisit le patriarche parmi les trois noms que lui désigne une assemblée électorale d'une cinquantaine de membres, où les ecclésiastiques ont la majorité.

3. *Église roumaine.* — Quant au statut organique du patriarcat roumain, nous avons dit plus haut, col. 1380, combien il est compliqué, comment l'élément laïque domine dans les multiples organismes créés à côté des deux synodes de composition purement ecclésiastique, comment tout est soumis à la surveillance et au contrôle du ministre des Cultes. Élu par une assemblée où dominent les laïques, le patriarche est confirmé par le roi et reçoit de lui l'investiture de sa charge. Les évêques sont élus et confirmés de la même manière. C'est par une loi de l'État que sont créés les diocèses et fixées leurs limites territoriales.

Disons, en terminant ce paragraphe, que plusieurs Églises autocéphales, parmi les moins importantes, échappent, à l'heure actuelle, à l'ingérence de l'État dans leurs affaires. Ce sont : le patriarcat œcuménique, le patriarcat d'Antioche, les Églises russes de l'émigration, les Églises orthodoxes d'Amérique. Il est trop tôt encore pour dire quels seront les résultats de ce régime de liberté. Certains indices feraient craindre qu'il ne soit générateur de sectes, de schismes et de divisions intestines.

III. *DOCTRINE DES THÉOLOGIENS GRÉCO-RUSSES SUR LES RELATIONS DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT.* — Il est donc incontestable que l'ancienne Église byzantine et la plupart des Églises autocéphales qui se sont successivement détachées d'elle ont connu et connaissent encore l'ingérence de l'État dans leurs affaires, à un degré tel que leur liberté d'action n'existe plus non seulement dans la sphère des questions que les canonistes qualifient de mixtes, mais aussi dans celles qui sont essentiellement d'ordre spirituel et religieux. D'un mot, elles ont perdu leur indépendance, et chez elles a prévalu l'usurpation par l'État du pouvoir suprême de juridiction. Quelle a été, au cours des siècles, l'attitude de l'Église gréco-russe et celle de ses théologiens vis-à-vis de cette usurpation? On devine que cette attitude n'a pas été uniforme. Tout comme l'Occident, l'Orient a connu des prélats et des théologiens césaropapistes. Tout comme lui, mais en plus petit nombre, il a eu aussi ses défenseurs de la liberté de l'Église, ses théologiens qui ont proclamé le droit, alors que les faits le contredisaient si violemment.

1° *Théologiens et canonistes byzantins.* — Bien avant le schisme définitif, Byzance avait eu ses adulateurs de l'autocratie impériale. Un contemporain de Justinien, le diacre Agapet de Sainte-Sophie, avait adressé à celui-ci ses *Chapitres admonitoires*, où le basileus est exalté au-dessus de toute autorité civile et ecclésiastique : par la puissance qui s'attache à sa dignité, le basileus, écrit Agapet, est semblable au Dieu souverain; il n'a point de supérieur sur terre. Dieu n'a besoin de personne; le basileus a besoin de Dieu seul. *Capita admonitoria*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1172, 1184. Sans aller jusqu'à canoniser cette conception, trop de patriarches de Constantinople et de prélats byzantins en admirent les conséquences pratiques. A l'exemple du patriarche Ménas, ils déclarèrent qu'il est convenable de ne rien faire dans la sainte Église sans l'assentiment et l'ordre du pieux basileus. Cf. plus haut, col. 1315. Cette attitude les mena loin et on les vit s'incliner en masse devant la volonté impériale, même lorsqu'elle édictait ou patronnait l'hérésie. Il fallut que des moines de la trempe de Maxime le Confesseur, de Jean de Damas et de Théodore de Stude prissent la défense de la liberté de l'Église et proclamassent que Jésus-Christ a confié le gouvernement de son Église non à César mais aux apôtres et à leurs successeurs.

Cette voix fut parfois écoutée des empereurs eux-mêmes. Certains d'entre eux reconnurent, *au moins en théorie*, que l'Église est indépendante dans sa sphère, que les rois sont sujets dans le domaine reli-

gieux et qu'en cas de conflit, les lois civiles doivent céder aux canons.

C'est ainsi qu'à la dernière session du VIIIe concile œcuménique (870), Basile le Macédonien exposa une théorie tout à fait orthodoxe des relations de l'Église et de l'État, reconnaissant que les laïcs n'ont pas à se mêler des causes ecclésiastiques, à faire opposition au concile œcuménique, mais à obéir comme des brebis aux patriarches et aux pontifes, qui ont reçu le pouvoir de lier et de délier. Mansi, *Concil.*, t. XVI, col. 188, 407. Le même, dans le recueil législatif intitulé *Épanagogè* compare l'union de l'Église et de l'État à l'union de la forme et de la matière, de l'âme et du corps. L'empire est comme un grand corps animé dont les principaux membres sont l'empereur et le patriarche, deux égaux, de l'entente desquels dépendent la paix et lé bonheur des sujets. En vertu de cette compénétration mutuelle des deux pouvoirs, l'Église fait sienne les lois civiles et, à son tour, l'empereur donne force de loi aux saints canons. *Épanagogè*, éd. C.-E. Zachariæ von Lingenthal, *Jus græco-romanum*, Leipzig, 1852, p. 65 sq. Il est entendu que les lois contraires aux canons sont sans effet : *Nomocanon des XIV litres*, tit. I, c. II. *P. G.*, t. CIV, col. 456. Malheureusement, dans la pratique, les empereurs, et Basile le Macédonien tout le premier, ne se conformèrent guère à ces principes. Son fils, Léon le Sage, dans sa VIIe novelle, pratique une brèche dans la thèse que les canons doivent avoir le pas sur les lois : si, mise en parallèle avec le canon, la loi parait mieux s'adapter à la réalité, il faut donner la préférence à la loi, et c'est ce que lui, Léon, n'hésite pas à faire. Et voilà que s'évanouit la primauté de la loi ecclésiastique sur la loi civile, de l'Église sur l'État. Nous arrivons à la théorie de l'égalité des deux pouvoirs, qui ne se maintient déjà plus dans les limites de la parfaite orthodoxie. C'est cette théorie de l'égalité qu'exprime fort bien, encore au XIIe siècle, l'empereur Jean Comnène (1118-1143) dans une lettre au pape Honorius II sur l'union des Églises. La distinction des deux pouvoirs y est fort bien marquée. Ils sont représentés par les deux glaives dont le prince des apôtres dit, dans l'Évangile, qu'ils sont suffisants. Cf. A. Theiner et F. Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum*, Vienne, 1872, p. 4-6.

Mais le diacre Agapet trouva des disciples parmi les théologiens et les canonistes byzantins du Moyen Age. Au témoignage de Balsamon, ils n'étaient pas rares ceux qui posaient en principe que l'empereur était au-dessus de toute loi ecclésiastique ou civile et qu'il pouvait organiser à son gré diocèses et métropoles, permettre à un évêque d'exercer les fonctions épiscopales dans un diocèse qui n'était pas le sien malgré l'opposition de l'Ordinaire du lieu. *In canonem XVI Carthag.*, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 93 B. Balsamon lui-même se range à cette opinion et déclare, avec les légistes de son époque, que le pouvoir impérial peut tout se permettre : ἡ βασιλικὴ ἐξουσία πάντα δύναται ποιεῖν. D'après lui, l'empereur l'emporte sur le patriarche en ceci qu'il a charge à la fois des corps et des âmes, tandis que le patriarche a charge des âmes seulement : τῶν μὲν αὐτοκρατόρων ἡ ἀρωγὴ πρὸς φωτισμὸν καὶ σύστασιν ἐπεκτείνεται ψυχῆς τε καὶ σώματος, τὸ δὲ μεγαλεῖον τῶν πατριαρχῶν εἰς μόνην ψυχικὴν ἐστενοχώρηται λυσιτέλειαν. *Meditata sive Responsa de patriarcharum privilegiis*, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 1017 D. Au XIIIe siècle, le canoniste Démétrius Chomaténus accorde aussi au basileus la suprême juridiction sur l'Église et les affaires ecclésiastiques. Il lui décerne le titre d'*épistémonarque de l'Église*, c'est-à-dire de docteur suprême, de chef de la foi et de la discipline de l'Église. L'empereur, dit-il, préside aux synodes et sanctionne leurs décrets. Il réunit en sa personne tous les privilèges du souverain pontificat, à l'exception du pouvoir d'ordre : πλὴν μόνου τοῦ ἱερουργεῖν, τὰ λοιπὰ ἀρχιερατικὰ προνόμια σαφῶς εἰκονίζει ὁ βασιλεύς. *Responsa ad Constantinum Cabasilam*, dans Leunclavius, *Jus græco-romanum*, l. V, p. 317. Macaire, métropolite d'Ancyre au début du XVe siècle, renchérit encore sur Démétrius, dont il répète les expressions, et va jusqu'à dire que Jésus-Christ a remis son Église entre les mains du basileus : καὶ ταύτην δὲ αὐτῷ τοῦ Χριστοῦ παραθεμένου. Κατὰ τῆς τῶν Λατίνων κακοδοξίας, éd. de Dosithée dans le Τόμος καταλλαγῆς, Iassy, 1692, p. 194-195. Pour ce qui regarde le concile œcuménique en particulier, Macaire attribue à l'empereur toutes les prérogatives que les théologiens catholiques reconnaissent au pape, qu'il s'agisse de la convocation, de la présidence, de la direction des débats, de la confirmation. *Ibid.*, p. 187-195.

Contre la doctrine du césaropapisme, bien peu de théologiens byzantins osèrent prendre la défense de la liberté de l'Église. Le césaropapisme, en effet, était dans la pratique courante. Un contemporain de Macaire d'Ancyre, Syméon de Thessalonique, ne pouvant nier le fait, cherche du moins à sauvegarder le droit. Après s'être élevé contre les adulateurs du pouvoir impérial, après avoir blâmé les promotions et les translations d'évêques faites par le basileus et trouvé intolérable que l'évêque nouvellement ordonné aille humblement lui baiser la main, il déclare que, sans doute, l'empereur participe à l'élection et à la proclamation du patriarche, mais qu'il ne le fait point de sa propre autorité : c'est un privilège que l'Église lui a concédé, et il n'agit, en la circonstance, que comme son serviteur et son délégué : ἐξυπηρετουμένου μόνον τοῦ βασιλέως, εὐσεβοῦς ὄντος. *De sacris ordinationibus*, c. CXXVI-CXXXI, *P. G.*, t. CLV, col. 432-433, 440.

2° *Théologiens et canonistes russes.* — Dans la période moderne, c'est surtout dans l'Église qui a le plus durement souffert du césaropapisme, c'est-à-dire dans l'Église russe, que nous trouvons les partisans les plus nombreux, les plus résolus et les plus orthodoxes de l'indépendance de l'Église. Leur chef de file est le patriarche de Moscou, Nicon (1652-1666). Dès le début de son pontificat, il affirma son dessein de libérer l'Église du joug de César. Il n'accepta, en effet, la charge patriarcale qu'après avoir obtenu du tsar, des boiars, des évêques et de la masse des fidèles la promesse jurée qu'ils observeraient les dogmes et les préceptes évangéliques, les canons des apôtres et des Pères, les lois des pieux empereurs et qu'ils lui obéiraient en tout, à lui Nicon, comme à leur supérieur, pasteur et père. C'est qu'il avait sur les relations de l'Église et de l'État une doctrine bien arrêtée. Pour lui, l'Église et l'État sont deux sociétés parfaites, indépendantes l'une de l'autre dans leur sphère respective; mais, tandis que l'empereur n'a absolument aucun pouvoir sur les affaires ecclésiastiques, le patriarche peut avoir à s'immiscer dans les affaires séculières d'une manière indirecte à cause de leur relation avec la religion et le salut des âmes. Absolument parlant, le sacerdoce l'emporte sur l'empire comme l'âme sur le corps, comme le soleil sur la lune. Pour un plus ample exposé de la doctrine de Nicon, voir l'article NICON, t. XI, col. 651-654. Les conséquences de cette doctrine, le patriarche moscovite voulut les faire passer dans le domaine des faits. C'est alors qu'il se heurta à l'opposition irréductible du tsar Alexis Mikhaïlovič. Celui-ci, pour se débarrasser de ce rival importun, eut recours aux patriarches d'Orient et leur posa vingt-cinq questions sur le cas de Nicon. La réponse des Orientaux fut obscure et embarrassée. Ces prélats avaient à ménager le tsar,

de qui ils recevaient de larges aumônes. Ils louvoyèrent, donnèrent tort à Nicon sur plusieurs points, sacrifièrent en particulier le pouvoir indirect de l'Église sur le temporel, qu'il réclamait fort justement, et favorisèrent assez ouvertement les desseins césaropapistes d'Alexis, en déclarant que le bon plaisir impérial est une loi, que personne, pas même un patriarche, n'a le droit de résister à un ordre de l'empereur. Voir les *Réponses des patriarches*, dans les Κανονικαὶ διατάξεις de M. Gédéon, t. I, Constantinople, 1888, p. 341-368, mauvaise édition; édition meilleure dans les Πατριαρχικὰ ἔγγραφα de Delicanis, t. III, p. 92 sq.

L'épiscopat russe, tout acquis aux idées de Nicon, fut fort mécontent de la réponse des Orientaux. Loin de l'accepter comme parole d'Évangile, il la passa au crible de sa critique, au concile de Moscou de 1667. Dans les débats qui eurent lieu, l'équivoque qui enveloppait la doctrine des patriarches orientaux fut dissipée et l'on arriva à la conclusion ferme que l'Église et l'État sont deux sociétés parfaites, égales entre elles, indépendantes l'une de l'autre dans leur domaine propre. La thèse du pouvoir indirect de l'Église sur le temporel fut sacrifiée; mais c'était déjà une belle victoire des évêques russes d'avoir fait proclamer l'indépendance absolue de l'Église dans sa sphère. Au demeurant, certains théologiens russes continuèrent à professer la doctrine de Nicon dans son intégrité. Nous la trouvons en particulier dans le grand ouvrage d'Étienne Javorskij contre les protestants intitulé *Kamen věry, La pierre de la foi*. La supériorité de l'Église sur l'État est assez clairement insinuée là où Javorskij déclare que le devoir des empereurs est d'assurer le bien temporel et corporel de leurs sujets, tandis que la puissance spirituelle vise à procurer le bonheur total de l'homme dans son corps comme dans son âme. *Kamen věry*, 3e éd., Moscou, 1749, p. 81.

Mais la doctrine de Javorskij sonnait mal aux oreilles de Pierre le Grand. Théophane Procopovič lui faisait entendre un tout autre langage, dont nous avons donné plus haut l'idée maîtresse, cf. col. 1440 sq. L'épiscopat russe dut à nouveau se courber sous le joug. Pendant les deux siècles qu'a vécu le régime instauré par l'autocrate, l'Église russe a produit pas mal de prélats courtisans. On en a vu appliquer au tsar les paroles de Jésus à Pierre : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église. » Certains orateurs dépassèrent tellement les bornes dans les éloges adressés à l'empereur, qu'en 1817 Alexandre Ier, par un oukaze qui figure dans la collection des lois impériales, défendit d'attribuer à la majesté impériale des louanges qui ne conviennent qu'à Dieu. Il faut reconnaître pourtant que les thèses césaropapistes de Procopovič ont trouvé en Russie peu de partisans et beaucoup de censeurs impitoyables, toutes les fois qu'une lueur de liberté est venue laisser libre cours à l'expression spontanée de la pensée. C'est ce que l'on vit en 1905, lorsque parut un édit de tolérance et que la censure ecclésiastique relâcha un peu de ses rigueurs. Le régime synodal établi par Pierre le Grand fut l'objet des critiques les plus acerbes dans les revues des académies ecclésiastiques. On réclama la convocation d'un grand concile national et le rétablissement du patriarcat. Les projets de réforme affluèrent des quatre coins de l'empire. La Russie religieuse fit vraiment alors la confession publique de ses misères et de l'esclavage où l'avait réduite le césaropapisme des tsars. Malheureusement ce bel élan fut bientôt durement comprimé et l'on retomba sous la férule de l'*Ober-procouror*. L'avènement du gouvernement provisoire de Kerenskij (février-octobre 1917) donna d'abord au clergé russe l'espoir de l'affranchissement. Mais cet espoir fut bientôt déçu. Ce n'était pas un régime de vraie liberté que le gouvernement de Kerenskij aurait réservé à l'Église, s'il s'était maintenu. On en a la preuve dans la composition et les débats du grand concile national de Moscou (1917-1918). Ce concile avait à peine commencé ses sessions que le bolchévisme triomphant déchaînait contre la malheureuse Église russe la plus perfide et la plus atroce des persécutions. Ce qu'il importe de remarquer, c'est qu'à la veille de cette persécution, l'ensemble des théologiens et des canonistes russes, loin d'être favorables au césaropapisme, réclamaient bien haut l'indépendance de l'Église dans sa sphère et critiquaient âprement le régime imposé par Pierre le Grand.

3° *Grecs modernes*. — Plus fidèles que les Russes à l'ancien esprit byzantin, théologiens et canonistes grecs de la période moderne et contemporaine se sont montrés trop souvent favorables à la suprématie de l'État sur l'Église. Les quatre patriarches d'Orient ont été les premiers à donner l'exemple de cette attitude. Nous avons cité plus haut, col. 1439, un passage suggestif de leur encyclique de 1848. Avant cette date, en 1767, le patriarche œcuménique Samuel Khanzérid (1763-1768), avait loué le sultan d'avoir supprimé les deux patriarcats d'Achrida et d'Ipek et de les avoir replacés sous la juridiction de Constantinople, qualifiant le décret du souverain infidèle du nom de *novelle impériale*. Mansi-Petit, *Concil.*, t. XXXVIII, col. 913-918. Nous avons vu aussi les mêmes patriarches d'Orient faire le jeu du césaropapisme par leurs réponses sur le cas du patriarche Nicon, par leur approbation octroyée à la légère au *Règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand. De même, dans son *Manuel de droit canon*, Athènes, 1898, p. 21-23, le canoniste grec Mélèce Sakellaropoulos ne trouve rien à redire, du point de vue doctrinal, au statut organique de l'Église hellénique de 1833-1852, que nous avons signalé ci-dessus, col. 1442 sq. Le même auteur déclare expressément que l'État a le droit d'intervenir dans les affaires ecclésiastiques, « lorsque l'Église n'observe pas les canons et a besoin de réforme ». Un autre canoniste grec, Eutaxias, nous apprend que l'Église orthodoxe n'a pas de doctrine arrêtée sur les relations de l'Église et de l'État et que la nature de ces relations varie suivant les États. Cette vue a au moins le mérite de cadrer avec les faits.

Mais d'autres auteurs prennent la défense de l'indépendance de l'Église et, poussés par des motifs apologétiques, s'efforcent de montrer que l'Église gréco-russe, depuis le schisme, a maintenu cette indépendance. Du césaropapisme byzantin ils trouvent une explication ingénieuse : d'après eux, les empereurs, quand ils se mêlaient des affaires religieuses, le faisaient en vertu d'une délégation de l'Église et comme ses mandataires. Ainsi parlent le Grec Apostolos Christodoulou, *Manuel de droit ecclésiastique*, Constantinople, 1896, p. 122-128 et le Serbe Nicodème Milaš, *Le droit ecclésiastique de l'Église orientale orthodoxe*, § 15 et § 222-225. Ce dernier expose une théorie des relations des deux pouvoirs calquée sur la doctrine catholique.

A en croire Chrestos Androutsos, les sources de la Révélation ne contiendraient rien sur le sujet qui nous occupe. Il distingue trois systèmes de relations des deux pouvoirs : la compénétration réciproque, συναλληλία, qu'il trouve réalisée à Byzance; la suprématie de l'État sur l'Église, πολιτειοκρατία, pratiquée dans les États protestants; la suprématie de l'Église sur l'État, ἱεροκρατία, enseignée par les catholiques. La *synallélie* a toutes ses faveurs, et il préfère le régime de la séparation à la *politéiocratie*, qui a prévalu en Grèce. Ἐκκλησία καὶ πολιτεία, Athènes, 1902.

Depuis sa constitution, l'Église roumaine a plusieurs fois protesté contre le régime césaropapiste par la voix de ses meilleurs théologiens et canonistes, parmi

lesquels il faut citer Néophyte Scriban et André Schaguna; mais elle n'a pas encore réussi à se libérer.

Somme toute, on peut affirmer que, sur le terrain de la doctrine, la grande majorité des canonistes et des théologiens dissidents est acquise à la thèse de la pleine indépendance de l'Église vis-à-vis de l'État et que cette indépendance est généralement désirée. Malheureusement le pouvoir civil retient jalousement la suprématie qu'il a usurpée.

V. Le schisme byzantin et la mission apostolique de l'Église. — L'Église a reçu de Jésus-Christ l'ordre de prêcher l'Évangile à toutes les nations. Act., I, 8. C'est un précepte rigoureux, auquel la véritable Église ne peut se dérober. Là où cette préoccupation apostolique n'existe pas, on peut dire que l'Esprit de Dieu n'habite pas. Sans doute, le prosélytisme, l'esprit missionnaire, n'est pas, à lui seul, la marque distinctive de la véritable Église; mais il fait nécessairement partie du tout qui doit se trouver dans la véritable Église. Sa seule présence ne suffit pas à déceler l'œuvre du Christ; mais son absence dans une société religieuse prouve que celle-ci ne peut être identifiée avec l'Église fondée par Jésus-Christ.

Quoi qu'il en soit des efforts réels faits par l'Église byzantine avant le schisme pour propager le christianisme, le schisme une fois consommé, il ne faut plus guère chercher à Byzance d'initiative missionnaire. A partir du XIe siècle, l'empire subit une décadence progressive et voit ses frontières se rétrécir de plus en plus. L'Église byzantine compte beaucoup de moines; mais ce sont tous des moines du type primitif, taillés sur le même patron, la plupart fort ignorants. On n'y trouve point de missionnaires. A plus forte raison n'en trouve-t-on pas dans les quatre patriarcats orientaux pendant tout le temps qu'a duré la domination turque.

Parmi les Églises autocéphales nées dans la période moderne, une seule, la plus importante de toutes, l'Église russe eût été à même de contribuer efficacement à la conversion de l'Asie infidèle. Elle ne l'a fait que dans une mesure insignifiante, parce que le césaropapisme lui a dicté ses méthodes d'apostolat, qui ne sont point celles du Seigneur; parce qu'elle s'est présentée aux peuples sous la couleur d'un nationalisme trop accentué, aux visées nullement désintéressées.

Sous le régime des tsars et jusqu'au début du XVIIIe siècle, cette Église n'a connu que ce qu'on appelait la *mission intérieure*. Certes, rien qu'à l'intérieur des frontières de l'immense empire, les missionnaires russes avaient un immense champ d'apostolat. Sur les 180 millions d'habitants que comptait cet empire en 1914, la moitié à peine appartenait à l'Église officielle. Les confessions chrétiennes : catholicisme, protestantisme, raskol, monophysisme, étaient représentées par 50 millions d'adhérents environ. Les musulmans, les juifs, les païens de diverses dénominations constituaient ensemble une masse presque égale. La mission intérieure commença dès le XIVe siècle, à mesure que les Russes secouaient le joug des Tatars. Elle se développa au XVe siècle et au XVIe. On cite les noms de quelques missionnaires de marque : Étienne, évêque de Perm († 1396), apôtre des Permiaks, Gourij de Kazan († 1563), apôtre des nouvelles régions conquises sur les Tatars. Parmi les évangélisateurs de la Sibérie, il faut nommer Innocent, évêque d'Irkoutsk († 1731). A partir de la seconde moitié du XVIIe siècle, le souci de ramener au giron de l'Église officielle les diverses sectes issues du raskol absorba le meilleur des efforts de la mission intérieure. Ces efforts n'aboutirent qu'à de maigres résultats, sans doute à cause des méthodes employées. Pour réduire les sectaires, l'Église et l'État, étroitement associés et ne faisant pour ainsi dire qu'un, eurent recours tour à tour à la manière forte et à la manière douce, mais surtout à la première. Sur la fin du XVIIIe siècle, on capitula devant la secte des *Popovtsy* dans l'espoir d'accélérer leur retour. On leur permit de garder les vieux rites et les vieilles coutumes à condition qu'ils reconnaîtraient l'autorité du Saint-Synode. L'Église russe eut ainsi ses uniates, qu'on appela *Edinoviertsy (Unis dans la foi)*. Mais, considérée et traitée en fait comme une orthodoxie de seconde zone, l'*Edinoviérié* n'a pas prospéré. Après un siècle d'existence, le nombre de ses adhérents était resté insignifiant.

C'est parmi les Ruthènes catholiques de la Pologne annexée que la mission intérieure a paru remporter ses plus grands succès. Mais on sait que la violence et la fraude y ont eu plus de part que les procédés évangéliques. On est également amené à supposer l'emploi de moyens autres que la persuasion auprès des rascolniks, des protestants, des musulmans et autres infidèles quand l'on voit ce qui se produisit en 1905, lors de la promulgation d'un édit de tolérance. Durant les quelques mois que dura cet édit dans sa teneur première, les soi-disants prosélytes gagnés à l'orthodoxie officielle par le *Missionerskoe Obščestvo (Société missionnaire)* retournèrent en masse à leurs religions et sectes respectives. Selon les statistiques publiées par le département des affaires ecclésiastiques des confessions étrangères, le nombre de ceux qui, du 17 avril 1905 au 1er janvier 1909, quittèrent l'Église officielle était ainsi réparti : 1° 233 100 personnes embrassèrent le catholicisme; environ 168 000 de ces défections se produisirent dans le royaume de Pologne, et près de 62 000 dans les neuf gouvernements occidentaux; 2° on enregistra 14 500 passages au luthéranisme, dont 12 000 dans les régions baltes; 3° 50 000 convertis retournèrent au mahométisme; ils appartenaient presque tous aux six gouvernements orientaux de la Russie d'Europe; 4° on compta en outre 3 400 cas de retour au bouddhisme, 400 au judaïsme et 150 au paganisme. Voir le *Cerkovnyj Vêstnik* (organe de l'Académie ecclésiastique de Pétrograd), 1909, n. 45, col. 1543. Mais devant l'effondrement lamentable de l'œuvre des missionnaires, qui s'avéra dès les premiers jours, on entoura sans retard l'édit de telles restrictions qu'on finit par retomber dans l'ancienne législation. La réaction était triomphante quand on publia les statistiques signalées, elles restent donc suspectes. Et l'on se garda bien de donner des chiffres sur les défections des rascolniks. C'est en masse que ces derniers revinrent à leurs sectes. Cf. A. Palmieri, *La Chiesa russa, le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale*, Florence, 1908, p. 439-440.

La première tentative russe de mission en dehors des frontières nationales remonte à l'année 1712. Il s'agit de la mission de Chine. En 1912, elle comptait après deux siècles d'existence, 3 812 prosélytes indigènes. Six ans auparavant, en 1906, elle n'en avait que 632, ce qu'on ne peut guère expliquer que par de longues interruptions ou des persécutions. Une mission en Corée, fondée en 1897, n'avait pas encore donné de statistique en 1914; on sait seulement qu'elle possédait 9 stations. Plus consolante avait été la mission du Japon, établie en 1858. Elle atteignait, en 1912, au chiffre respectable de 33 000 fidèles. Quant à la mission de l'Alaska, du Canada et des États-Unis, dont les origines dataient de la fin du XVIIIe siècle, elle comptait plus de 200 000 fidèles en 1911, répartis entre les trois diocèses d'Alaska, d'Aléout et de Brooklyn. Mais ce chiffre ne doit pas faire illusion. La majorité des fidèles étaient des émigrants de diverses races : Russes, Galiciens, Hongrois, Serbes, Bukoviniens, Grecs, Syriens, Albanais. Le nombre des indigènes convertis n'atteignait pas 10 000 âmes. Il est vrai que

la population indigène est dans ces régions extrêmement raréfiée.

Si nous passons aux autocéphalies plus récentes, mais dont quelques-unes ont déjà un siècle d'existence : Église hellénique, Église serbe, Église roumaine, nous constatons chez elles l'absence totale de préoccupations missionnaires. Quelle différence avec ce que nous voyons de nos jours dans l'Église catholique, là-même où ses fidèles sont une minorité, comme par exemple, en Hollande.

Cette stérilité des Églises autocéphales byzantines dans l'ordre de l'apostolat de conquête ne doit pas trop nous surprendre. Le fait que la plupart d'entre elles sont étroitement soumises à l'État leur enlève leur liberté d'action, met toute leur activité sous contrôle, les isole les unes des autres, aucune d'entre elles ne pouvant imposer aux autres une initiative quelconque. La perte de leur indépendance entraîne pour elles la perte de ce que nos théologiens appellent la catholicité de droit, c'est-à-dire l'aptitude à évangéliser les autres peuples. Par le fait que chaque Église autocéphale est marquée de l'empreinte étatiste et nationale, elle se révèle inapte à l'apostolat universaliste. Elle devient suspecte aux peuples auxquels elle veut prêcher l'Évangile. Ceux-ci soupçonnent chez le missionnaire l'agent de l'étranger. Cette inaptitude, du reste, n'a guère eu l'occasion de se manifester sinon à l'intérieur de l'empire russe. En fait, nous l'avons vu, les Églises autocéphales n'ont pas de missions étrangères; et elles n'en ont pas, parce qu'elles manquent de missionnaires. Ces missionnaires, où les trouver? Ce ne peut être dans le clergé séculier, qui est marié, dont le recrutement est fort difficile et la formation très sommaire, une élite exceptée. Ce ne peut être parmi les moines, tous voués à la forme ancienne de la vie religieuse et dont l'ensemble ne représente nullement une élite, comme nous le montrerons tout à l'heure. Au demeurant, le monachisme gréco-russe, depuis longtemps tombé en décadence, voit le nombre de ses membres diminuer de jour en jour. Il est inexistant, ou à peu près, dans la plupart des autocéphalies actuelles et, dans quelques-unes, le nombre des monastères dépasse celui des moines. Force nous est donc d'enregistrer la carence à peu près complète de l'Église gréco-russe dans le domaine de l'apostolat missionnaire.

VI. Le schisme byzantin et la vie chrétienne. — Il est fort difficile de porter un jugement motivé sur l'état de la vie chrétienne dans une Église quelconque. La difficulté s'accroît, lorsque l'enquête doit porter sur une longue suite de siècles. Partout on trouve du bien, et partout beaucoup de mal. Il est rare que les lacunes, les abus, les désordres signalés actuellement dans telle Église ne se rencontrent dans les autres à une époque donnée de leur histoire; et cela n'a rien d'étonnant, puisque les chrétiens, à quelque confession qu'ils appartiennent, sont des hommes sujets aux mêmes faiblesses, ayant à lutter contre les mêmes passions. En matière de bien, comme en matière de mal, il ne peut être question que de degré et de durée, d'alternatives d'abus et de réforme, de décadence et de renouveau. Les dangers à éviter, ce sont les généralisations hâtives, l'abus du sophisme *ab uno disce omnes*, la tendance à trouver mal ce qui est moins parfait, à critiquer dans le voisin ce qui a existé chez soi durant de longs siècles, à vouloir exiger chez les autres ce qui est chez soi un progrès, une innovation heureuse de date récente. Pour échapper le plus possible à ces dangers dans le sujet que nous devons traiter présentement, nous nous attacherons moins aux faits transitoires qu'aux institutions permanentes, moins aux cas particuliers et locaux qu'aux caractères généraux et communs que présente la vie chrétienne dans les diverses Églises autocéphales de rite byzantin. Nous étudierons successivement : 1° Les caractères généraux du christianisme byzantin au point de vue de la vie chrétienne. 2° La morale chrétienne et l'utilisation des moyens de sanctification dans les Églises autocéphales de rite byzantin. 3° L'état du clergé séculier dans ces Églises. 4° L'état du clergé régulier.

I. Caractères généraux du christianisme byzantin au point de vue de la vie chrétienne. — En parlant plus haut des caractères généraux du schisme byzantin, nous avons signalé une tendance exagérée au conservatisme, l'horreur de toute innovation, de tout progrès, l'installation dans le définitif pour tout et pour toujours. Tout ce qui regarde la religion est considéré comme un bloc intangible aussi immuable que le dogme, auquel on ne peut rien ajouter ni retrancher. Cette conception s'applique aussi aux pratiques de la vie chrétienne, aux formes de la piété. Elles font partie du dépôt de la tradition légué par les ancêtres, dépôt qu'il s'agit de conserver et non d'enrichir. Cette absence de créations nouvelles dans le domaine du culte et de la piété est ce qui étonne le plus le chrétien occidental et lui donne l'impression de la stagnation. Le chrétien oriental a, de nos jours, les mêmes dévotions que ses ancêtres du IXe siècle : même manière de prier, de jeûner, de se mortifier; mêmes processions, mêmes longs offices, auxquels on fait acte de présence sans se croire obligé d'assister tout au long, cet office serait-il la messe du dimanche; même culte de la sainte Vierge et des saints et surtout de leurs icones et de leurs reliques. Le calendrier des fêtes lui-même n'a guère varié, sauf pour laisser une place aux saints locaux. La sculpture religieuse n'a pas survécu aux persécutions iconoclastes, et seule est restée l'iconographie stéréotypée, condamnée à reproduire sans cesse les mêmes modèles fixés par la tradition. C'est à peine si en ces derniers temps l'iconographie russe avait commencé à s'affranchir de cette servitude.

Cette stabilisation dans les formes anciennes a dû contribuer à l'affaiblissement progressif de la vie intérieure. Un observateur attentif ne tarde pas à s'apercevoir que la piété orientale est presque tout entière dans la récitation des formules et l'exécution des rites extérieurs. Quand on assiste aux offices des Grecs dissidents, on est frappé du manque de recueillement de l'ensemble des fidèles. Pendant que les chantres exécutent des mélodies interminables, auxquelles s'associent parfois un petit nombre d'initiés, c'est le va-et-vient perpétuel et bruyant de la foule, qui cause à haute voix. Les plus pieux participent à la cérémonie par de nombreux signes de croix et des *Kyrie eleison* répondant à la litanie chantée du diacre. Il y a plus d'ordre et de tenue dans les églises slaves; mais là aussi le formalisme rituel paraît tenir la place principale. L'Orient dissident ignore la pratique de la méditation et de l'oraison silencieuse, de la visite du Saint-Sacrement, les multiples formes de la piété individuelle et solitaire, les démarches spontanées de la ferveur personnelle. Cela est affirmé de l'ensemble, de la masse du clergé et des moines comme des fidèles de jour en jour plus rares qui fréquentent encore les églises. Nous gardons le souvenir de tel diacre grec de Constantinople, mal converti au catholicisme et bientôt retourné à son Église, qui n'arrivait pas à comprendre ce que pouvaient faire des religieux catholiques pendant la demi-heure consacrée à la méditation du matin. Il y a évidemment des exceptions à cette méconnaissance de la vie intérieure et de l'oraison. Ces exceptions, on les trouvera de tout temps parmi les moines, surtout en Russie. On découvre même, en ce dernier pays, à certaines époques, un courant antiritualiste assez prononcé. Des ascètes ont

osé protester contre la multiplicité et la longueur des cérémonies extérieures et les ont dénoncées comme un obstacle à la vie de prière et de recueillement. Au XVe siècle, Nil Sorskij (1433-1508), recherche la sobriété des offices, insiste sur l'oraison mentale, l'union intime avec Notre-Seigneur et considère les prières vocales comme un accessoire, dont il faut user avec modération comme d'un repos après le vrai et solide travail de la méditation. Il déclare que quitter la méditation sans nécessité, simplement pour aller psalmodier, c'est commettre un adultère spirituel. Pour la messe, il ne tolère que le chant à l'unisson de deux ou trois prières, le reste devant être simplement récité avec dignité. Au XVIIIe siècle, le saint moine Païse Veličkovskij tente de rétablir dans les monastères russes le primat de l'oraison mentale sur les offices liturgiques et proteste contre l'abus du chant durant ces offices, tandis que l'ascète Georges le Reclus écrit avec tristesse : « Trop de gens se laissent fasciner par l'éclat extérieur des offices et bien rares sont les chrétiens désireux de boire aux sources silencieuses qui sourdent de l'âme purifiée. » Au XIXe siècle, l'évêque Théophane le Reclus, célébrait la messe tous les jours, mais d'ordinaire à voix basse et toujours sans servant, ce en quoi il exagérait. Cf. S. Tyszkiewicz, *Spiritualité et sainteté pravoslaves*, dans *Gregorianum*, t. XV, 1934, p. 349-376.

Ce ritualisme touffu aurait besoin d'être émondé. Il faudrait des réformes, des suppressions, des innovations. Il faudrait faire circuler un air nouveau dans ce legs liturgique d'un passé millénaire. Malheureusement il manque une autorité centrale pour prendre l'initiative des réformes qui s'imposeraient. Ces réformes, hâtons-nous de le dire, n'iraient pas sans danger, à cause de l'attachement excessif à des rites que le grand nombre considère comme faisant corps avec l'orthodoxie.

Il y a une trentaine d'années, le patriarche œcuménique Joachim III voulut introduire quelques tempéraments dans la manière traditionnelle de jeûner pour faciliter à l'ensemble des fidèles l'observance de la loi de l'Église. Sa tentative déchaîna une tempête dans le monde grec. On l'accusa de se faire l'apôtre du relâchement, de vouloir jouer au pape, et on lui rappela que seul un concile œcuménique peut décréter des changements de cette importance. En attendant le concile œcuménique, les fidèles continueront à jeûner à l'ancienne manière à moins que, devant l'impossibilité d'observer les vieux usages, ils ne jeûnent pas du tout : ce qui n'arrive que trop fréquemment.

L'excès du ritualisme a été aggravé dans l'Église russe, durant la période synodale, par ce qu'on peut appeler le culte de la façade. On remarque, durant cette période, un dessein arrêté de faire bonne figure à l'extérieur, surtout en face de l'Église catholique, et de dissimuler aux yeux des étrangers les plaies secrètes de l'Église officielle. Cette tendance concorde bien avec le mouvement slavophile, qui cherche à dénigrer de toute façon tout ce qui vient de l'Occident et spécialement le catholicisme : « Nulle part ailleurs, a écrit Vladimir Soloviev, le décor extérieur ne joue un si grand rôle dans les choses religieuses; nulle part ailleurs on ne court plus après les apparences; nulle part ailleurs la dévotion n'a un caractère plus hypocrite, ou du moins plus irréfléchi, que dans l'Église russe. » *L'idée russe*, p. 35. Depuis la séparation de l'Église et de l'État et la persécution bolchéviste, un violent mouvement de réforme s'est déclenché au sein du clergé blanc ou clergé séculier. Sous les noms d'*Église vivante, d'Église de la renaissance ecclésiastique*, puis d'*Église de la rénovation ecclésiastique* ou *Église synodale*, une secte importante s'est formée qui a pris tout de suite des allures révolutionnaires. Mais les innovations les plus sensationnelles qu'elle a opérées ont été d'ordre canonique et ont favorisé les visées du clergé blanc : abolition du célibat pour les évêques, concession des secondes noces aux prêtres et aux diacres. Dans l'ordre liturgique, on a adopté l'usage de la langue vulgaire et décidé en principe d'abréger les offices. Ces tentatives n'ont eu jusqu'ici d'autre résultat que d'augmenter les divisions intestines de l'Église russe. Pour opérer une réforme d'ensemble valable pour toutes les autocéphalies, il ne faudrait rien moins qu'un concile œcuménique. Sur le terrain de la vie chrétienne et de la piété liturgique comme dans les autres domaines, ce qui manque à l'Église gréco-russe pour émonder les branches mortes et faire circuler une nouvelle sève, c'est une autorité centrale reconnue de tous, capable de réprimer les abus, d'imposer les réformes opportunes, de discerner et de favoriser les formes nouvelles écloses au souffle de l'Esprit.

II. LA MORALE CHRÉTIENNE ET L'UTILISATION DES MOYENS DE SANCTIFICATION. — Parmi les préceptes du Sauveur, confiés à la garde de l'Église, il en est un d'une portée sociale considérable : c'est celui de l'indissolubilité du mariage, point capital de la morale chrétienne, sur lequel l'Église ne saurait transiger, tellement formelle est la volonté de Jésus-Christ à ce sujet : « Que l'homme, dit-il, ne sépare pas ce que Dieu a uni. » Matth., XIX, 10.

Or, dans l'ancienne Église byzantine et ses filles, les Églises autocéphales modernes, on constate une violation constante de cette loi pour des raisons tellement nombreuses que le contrat matrimonial, élevé par Jésus-Christ à la dignité de sacrement, y paraît comme l'une des conventions sociales les moins stables et les plus faciles à résilier. En 542, la CXVIIe novelle de Justinien reconnaissait déjà cinq ou six causes de divorce. Mais il ne semble pas que l'Église byzantine ait fait sienne cette législation avant la seconde moitié du IXe siècle. On constate en effet qu'à la fin du VIIe siècle, le concile *in Trullo* ne s'y réfère nulle part et que ses canons sont, au contraire, tout favorables à la doctrine catholique de l'indissolubilité. C'est seulement dès la fin du IXe siècle, au moment où l'influence de l'Église romaine devient à peu près nulle en Orient, que l'Église byzantine commence à capituler devant l'austérité de la morale évangélique. Les causes de divorce posées par la novelle de Justinien sont acceptées. D'autres s'y ajoutent successivement, soit par l'initiative des empereurs, soit par celle des patriarches œcuméniques, si bien qu'au XVe siècle le droit canon byzantin pouvait en énumérer une vingtaine. Loin de diminuer dans la période moderne, leur liste s'est encore accrue de quatre ou cinq cas. Considérablement réduites quant au nombre dans l'Église russe par la législation de Pierre le Grand, ces causes de divorce ont été de nouveau adoptées par le concile de Moscou de 1917-1918. Du reste, même sous le régime de Pierre le Grand, la réduction fut plus apparente que réelle, le tsar conservant le pouvoir discrétionnaire de prononcer le divorce en cas de supplique à lui adressée, et la cause qui s'appelait *absence sans nouvelles* pouvant être si facilement exploitée. Pour les détails voir l'article MARIAGE DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE, t. IX, col. 2323-2329. La gravité de l'atteinte portée à la morale chrétienne par cette pratique effrénée du divorce ne saurait être dissimulée ni atténuée.

Bien que conservant la plupart des moyens de sanctification qu'on trouve dans l'Église catholique : Écriture sainte et tradition des huit premiers siècles, hiérarchie, sacrements, offices liturgiques, sacramentaux, jeûnes, prescriptions canoniques, monachisme, etc., l'Église gréco-russe ne peut les utiliser avec une

complète liberté et un plein rendement, tant à cause de sa sujétion au pouvoir civil que de l'absence, chez elle, d'une autorité souveraine capable d'opérer les réformes nécessaires et d'adapter la liturgie et la discipline aux besoins des temps et des lieux. Cette double lacune ressort suffisamment de ce que nous avons dit jusqu'ici.

Parmi les moyens d'entretenir la vie chrétienne dans le peuple fidèle, l'un des plus indispensables est certainement la prédication de la parole de Dieu. Sous ce rapport, l'Église gréco-russe, considérée dans son ensemble et à toutes les périodes de son histoire, et de nos jours, comme autrefois, nous apparaît dans un état d'insuffisance et d'infériorité notoire. « Dans l'ancienne Église russe, écrit le canoniste Souvorov, *Manuel de droit ecclésiastique*, 4e éd., Pétrograd, 1912, p. 322-323, la prédication n'était pas répandue. Elle nous vint par Kiev de l'Occident. Pierre le Grand et Catherine II la réglementèrent et essayèrent de la rendre plus fréquente. Jusqu'à nos jours, dans les églises paroissiales, et spécialement dans les paroisses rurales, elle a présenté un caractère occasionnel, si on la compare à la prédication ecclésiastique en Occident. » Ce qui a beaucoup gêné la prédication en Russie, pendant la période synodale, c'est la censure préalable, à laquelle les sermons étaient soumis. Cf. A. Palmieri, *La Chiesa russa*, p. 354-363.

Les autres autocéphalies n'ont pas connu cette entrave, mais la prédication n'y a pas été plus prospère. On y prêche encore quelquefois dans les paroisses citadines. Dans les paroisses rurales, le sermon est une rareté. C'est que les prêtres capables d'annoncer la parole de Dieu manquent. En 1908, une statistique ne mentionnait pour l'Église du royaume hellénique que 22 prédicateurs pour 32 diocèses. En pays grec, il n'est pas rare que la chaire sacrée soit occupée par des laïcs instruits : avocats, professeurs, etc. En 1905, le métropolitain de Belgrade, Dimitri Pavlović, devenu depuis patriarche des Serbes, constatait qu'on ne prêchait en Serbie que deux fois l'an, aux fêtes de Noël et de Pâques. Seule l'Église métropolitaine de Belgrade se donnait le luxe d'un sermon à toutes les grandes fêtes.

Il ne faut point chercher dans les Églises autocéphales la pratique de la confession et de la communion fréquentes. Les confesseurs y font encore plus défaut que les prédicateurs. En beaucoup d'endroits, les prêtres mariés sont privés du pouvoir de confesser et les *Pères spirituels* sont uniquement choisis parmi les moines. Sur la discrétion des Pères spirituels, les pénitents ne peuvent pas toujours compter. En Russie, une grave atteinte au secret de la confession avait été sanctionnée par le *Supplément au Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand*, promulgué le 17 mai 1722 : Tout prêtre russe, au moment de l'ordination, s'engageait par serment à révéler le secret : 1° en cas de complot contre la vie du tsar ou des membres de sa famille, ou contre la sûreté de l'État; 2° en cas d'invention de faux miracles ou de fausses reliques. La révélation était prescrite, et sous peine de mort, lorsque celui qui confessait l'un des péchés indiqués n'en manifestait aucune contrition, mais persistait dans son mauvais dessein. Dans ce cas, disait l'instruction officielle, le confesseur ne révèle pas une véritable confession, ne transgresse point les canons, mais plutôt il accomplit ce que Dieu nous a enseigné lorsqu'il a dit : « Si votre frère a péché contre vous, allez et reprenez-le entre vous et lui seul; s'il vous écoute, vous aurez gagné votre frère; s'il ne vous écoute pas, dites-le à l'Église. » Matth., XVIII, 15. Si encore la dénonciation ne se pratiquait que pour ces péchés particulièrement graves! Mais il est malheureusement difficile de nier que les confesseurs dissidents ne se soient parfois donné d'autres libertés sur ce chapitre. Dans son *Histoire de la Russie*, t. XV, Soloviev déclare que l'évêque de Rostov, Dimitri († 1709), que l'Église russe a canonisé, était obligé de s'élever contre les prêtres qui racontaient ce qui leur avait été dit en confession. Cf. Gagarin, *La réforme du clergé russe*, Paris, 1867, p. 132, en note.

Souffrant de la pénurie de prédicateurs et de confesseurs, l'orthodoxie orientale n'a pas été totalement dépourvue, en Russie du moins, de directeurs spirituels. Nous voulons parler de cette catégorie de saints russes connus sous le nom de *startsij* : « Un *starets* est un laïque, un moine ou hiéromoine (= moine-prêtre), rarement un prêtre séculier, qui prie beaucoup en particulier, pratique des austérités et sert de directeur d'âme à des gens du monde ou à des religieux. Les startsij sont d'ordinaire des gens peu cultivés mais d'une sincère piété. Le plus souvent il faut aller les chercher dans les forêts épaisses ou dans les cavernes; d'autres fois, au contraire, ils vivent en plein dans le monde. Leur influence sur toutes les classes de la société fut toujours immense en Russie... Quand le fameux aventurier Raspoutine voulut prendre en main le gouvernement de la Russie, il ne se fit ni prêtre, ni moine, ni prédicateur, mais pendant un certain temps il joua à merveille le rôle de starets : le rusé moujik savait bien que c'était le meilleur, peut-être l'unique moyen pour avoir dans toute la société russe un prestige illimité. Aujourd'hui, sous le joug bolchéviste, l'influence des startsij sur les fidèles est encore plus considérable. La jeunesse rurale a une grande confiance en eux. » S. Tyszkiewicz, *Spiritualité et sainteté russes, loc. cit.*, p. 361-362. Cf. la revue de la jeunesse russe émigrée *Vorojdénié (La renaissance)*, 3 avril 1934. La question est de savoir si cette confiance est toujours méritée. Le cas de Raspoutine montre bien que non. Sans être un fourbe ou un charlatan, le starets, étant en général peu instruit, est exposé à verser dans l'illuminisme et à égarer ceux qui le suivent. De là, le pullulement des sectes sur le sol de la sainte Russie.

Les déficiences que nous venons de signaler dans la vie chrétienne des Églises autocéphales proviennent d'une source commune : le manque de prêtres instruits et zélés qui soient vraiment à la hauteur de leur vocation. C'est de ce clergé dont il nous faut maintenant dire un mot.

III. ÉTAT DU CLERGÉ SÉCULIER. — Alors que dans l'Église latine le haut et le bas clergé sont soumis à la loi du célibat perpétuel, l'Église byzantine et les Églises autocéphales sorties de son sein n'imposent cette loi qu'aux seuls évêques. Les prêtres et les diacres, primitivement aussi les sous-diacres, s'ils ont contracté mariage avant l'ordination au sous-diaconat — aujourd'hui avant l'ordination au diaconat — continuent à mener la vie conjugale. Ils sont même obligés de ne pas se séparer de leur femme sous peine d'excommunication, d'après le concile *in Trullo*, toujours en vigueur, qui a définitivement fixé cette législation.

En imposant le célibat aux évêques, ce concile a par le fait même reconnu qu'il représente un état de vie plus parfait que le mariage et plus séant aux fonctions du sacerdoce. Il l'a reconnu aussi en interdisant sévèrement aux clercs les secondes noces. Aussi a-t-il simplement *permis, non imposé*, le mariage au clergé inférieur. Avec le temps cependant, ce qui était simple licence est devenu pratiquement la règle, règle obligatoire en certains endroits, comme dans l'Église russe, où par le fait de la coutume, le bas clergé, appelé clergé blanc, était organisé en véritable caste, tandis que les évêques étaient uniquement choisis parmi les moines, qualifiés de *clergé noir*.

Ces institutions ont toujours pesé et pèsent encore

lourdement sur le mode de recrutement, la formation et l'instruction, le niveau intellectuel et moral du clergé dissident et son aptitude à répondre aux devoirs de la vocation sacerdotale. Alors que le clergé catholique latin, considéré dans son ensemble, représente, depuis longtemps du moins, une élite soigneusement triée et soumise à une longue préparation en vue de l'apostolat, la masse du clergé des Églises autocéphales est enrôlée dans la milice sainte par des procédés sommaires, qui n'ont qu'un mérite : celui de supprimer le grave problème du recrutement sacerdotal tel qu'il se pose en pays catholique, parce qu'ils en suppriment les rigoureuses exigences. Comment une paroisse « orthodoxe » devenue veuve de son curé lui trouve-t-elle un successeur, en certaines régions? Les chefs de la communauté se réunissent pour le choisir habituellement parmi les paroissiens. C'est un agriculteur, un petit commerçant, un épicier qui a fait quelques études et sera à même d'apprendre en quelques semaines ou en quelques mois à célébrer les offices liturgiques et à administrer les sacrements. On fait connaître à l'élu le choix dont il a été l'objet. S'il refuse, ce qui n'est pas rare, on tâche doucement de le convaincre, de lui montrer les avantages de la situation. Lui-même peut poser des conditions. Lorsqu'il a dit oui, on le présente à l'évêque pour qu'il l'instruise et lui confère les ordres. Cette préparation demande six semaines en général, parfois trois mois, rarement six. On paye à l'évêque la redevance fixée pour ce court séminaire, et voilà la paroisse dotée de son nouveau pasteur. On devine toutes les lacunes de ces vocations tardives.

Ce mode de recrutement, hâtons-nous de le dire, n'est pas général. On s'efforce même de le supprimer un peu partout par la création de grands et de petits séminaires analogues aux institutions de même nom de l'Église catholique. C'est la Russie de la période synodale qui a donné la première l'exemple de cette innovation. Aussi le clergé russe des deux derniers siècles était-il le plus instruit de toute l'orthodoxie. Voir l'article Russie, col. 333 sq.

Mais les familles cléricales formaient une caste à part, séparée du reste de la nation, et les fils de popes faisaient obligatoirement leurs études dans des écoles spéciales : écoles primaires cléricales, séminaires ou académies, sans que pour cela ils se destinassent nécessairement au service de l'autel, ce qui nuisait beaucoup à la formation religieuse de vrais candidats au sacerdoce. Aussi l'esprit de ces établissements laissait-il souvent à désirer. En 1905, lorsque souffla un peu le vent de la liberté, les séminaires et les académies furent le théâtre de véritables scènes révolutionnaires. Cf. E. Goudal, *La révolution dans les séminaires russes*, dans les *Échos d'Orient*, t. x, 1907, p. 321-329; t. xi, p. 41-50. En 1914, sur les 20 500 élèves des 58 séminaires russes, 15 % à peine embrassaient l'état ecclésiastique, leurs études une fois terminées.

Dans les autres autocéphalies, on a essayé de créer aussi des écoles cléricales et des séminaires, mais jusqu'à ce jour une minorité seulement de prêtres séculiers ont reçu une instruction relativement suffisante. Le grand nombre n'a pas dépassé l'enseignement primaire. Les rares clercs qui ont fréquenté les facultés de théologie locales ou étrangères sont réservés habituellement à l'administration diocésaine ou au professorat dans les écoles supérieures en attendant qu'ils soient appelés à l'épiscopat. Éclairons cette vue d'ensemble de quelques données statistiques.

Au dire du patriarche Mélétios IV, en 1923, sur les 135 prêtres du diocèse de Constantinople, 12 à peine étaient capables d'enseigner le catéchisme. Il y avait bien, dans ce diocèse, l'académie de théologie de Halki, fondée en 1844, mais la plupart des élèves sortants n'entraient point dans la cléricature. Ceux qui optaient pour l'Église constituaient les candidats aux hautes charges.

En 1921, sur le territoire de l'ancienne Grèce (celle d'avant la guerre balkanique) vivaient 4 432 prêtres. Sur ce nombre, 1 708 n'avaient fait que des études élémentaires, 1919 avaient terminé leurs études primaires, 323 avaient fréquenté les gymnases, 197 étaient sortis du séminaire athénien du Rhizarion, fondé en 1844, ou d'établissements similaires; une trentaine seulement avaient suivi les cours de la faculté de théologie de l'université d'Athènes.

Le niveau intellectuel du clergé bulgare n'est pas plus brillant que celui du clergé hellénique. En 1907, sur 1 992 prêtres, 1 433 avaient été instituteurs primaires avant l'ordination, 172 fonctionnaires, 83 commerçants, 304 laboureurs. Cf. *Cerkoven Vĕstnik* (organe du Saint-Synode), 27 octobre 1907, p. 509. D'après la même revue, en 1928, sur 2 215 prêtres en fonction, 1 431 n'avaient reçu qu'une instruction religieuse rudimentaire dans les écoles cléricales, les écoles primaires, les progymnases, les instituts pédagogiques, etc., et n'en savaient guère plus que la masse de leurs paroissiens; 48 avaient suivi en partie le cours moyen de religion, 727 avaient terminé ce cours, une vingtaine avaient fréquenté une faculté de théologie.

Dans les diocèses du patriarcat serbe actuel, qui, comme nous l'avons vu, réunit cinq autocéphalies d'avant-guerre, l'instruction des clercs est fort inégale suivant les régions. Plus élevée, quoique assez médiocre, dans les trois autocéphalies qui se trouvaient dans l'empire austro-hongrois, elle ressemble à celle des clergés grec et bulgare au Monténégro et dans les diocèses de l'ancienne Serbie. Fort ignorant est aussi le clergé des autocéphalies de Chypre, d'Antioche et de Jérusalem. On constate, au contraire, un progrès sensible dans le clergé roumain. Alors qu'en 1904, dans la Roumanie d'avant-guerre, il y avait 3 169 prêtres n'ayant suivi que les classes inférieures des séminaires contre 390 qui avaient terminé leurs études, en 1924, il n'y avait plus que 1 546 prêtres dans la première catégorie contre 1 899 dans la seconde, dont 292 licenciés en théologie.

Mais l'instruction n'est pas tout. Il faut au prêtre la dignité de vie qui en fasse le modèle du parfait chrétien, que les simples fidèles n'auront qu'à imiter pour suivre le chemin du salut. Il lui faut au cœur la flamme du zèle pour remplir la mission sanctificatrice dont il est chargé. Or, sous ce rapport, ce n'est pas faire œuvre de dénigrement systématique que de constater que le schisme byzantin a enlevé au sacerdoce non seulement son indépendance, mais aussi cette auréole de la vertu qui inspire au peuple fidèle le respect et la vénération. Cet abaissement du clergé s'est produit moins par la faute des hommes que par celles des institutions. C'est ici, en effet, qu'apparaissent les inconvénients du mariage des clercs. Obligé de faire face aux charges du père de famille et ne recevant généralement qu'une rétribution insuffisante pour l'exercice de son ministère, le prêtre orthodoxe est condamné à consacrer le plus clair de son temps à des besognes profanes et la plupart du temps purement matérielles. A supposer qu'il en soit capable, comment pourrait-il s'entretenir ou se perfectionner dans l'étude des sciences sacrées? Comment songerait-il à des œuvres de zèle? Un autre inconvénient de sa pauvreté est de le porter à exiger, pour les actes de son ministère religieux, des taxes d'apparence plus ou moins simoniaque. Qui oserait lui jeter la pierre, en songeant à sa situation misérable? A cette misère physique vient parfois s'ajouter, toujours par la faute des institutions, la misère morale. L'Église byzantine rive pratiquement ses prêtres aux

chaînes du mariage. Mais qu'un jeune pope, déjà chargé de famille, devienne veuf, la même Église lui interdit de convoler en secondes noces. C'est le mettre dans une situation bien dure. Quoi d'étonnant que trop de victimes d'une législation inconséquente se laissent aller à des écarts de conduite ou au vice répugnant de l'ivrognerie. On a beaucoup parlé en Occident de l'ivrognerie des popes russes. Ils méritent plus la pitié que le blâme. Mais le résultat est lamentable.

IV. ÉTAT DU MONACHISME. — L'Orient, qui fut le berceau du monachisme, en a été aussi pendant longtemps la terre de choix. Durement persécutés par les empereurs iconoclastes, les moines byzantins sortirent victorieux de la lutte. Du IXe au XVe siècle, l'empire fut couvert de monastères, et l'influence de leurs habitants fut considérable dans l'État comme dans l'Église. Durant cette période, la vie religieuse passa par bien des vicissitudes, connut bien des abus, parmi lesquels il faut signaler le *charisticariat* ou commende, eut à subir bien des épreuves et parfois de véritables persécutions. Il ne saurait être question ici de tracer, même en raccourci, l'histoire de ce monachisme. Qu'il nous suffise de dire qu'il a gardé les formes du passé non seulement jusqu'à la fin de la période byzantine mais aussi jusqu'à nos jours. Dans ce domaine comme dans les autres, l'Orient dissident n'a point innové, n'a point renouvelé ses cadres, n'a point progressé. C'est dire que ce monachisme diffère grandement du monachisme occidental. Non seulement chaque monastère est indépendant, mais on peut dire aussi, spécialement pendant la période byzantine, que chacun a sa règle et ses constitutions particulières fixées par la charte de fondation ou *typicon*. Évidemment on trouve dans tous les *typica* un fond commun d'usages et de pratiques emprunté aux règles du cénobitisme primitif, mais les particularités ne manquent pas. Peu à peu même, beaucoup de monastères s'éloignent de la conception cénobitique proprement dite. Une grave dérogation au vœu de pauvreté s'introduit. Non seulement le pécule est toléré, mais sous le nom d'*idiorrythmie* c'est une manière nouvelle de mener la vie de communauté qui passe en usage et supprime pratiquement le vœu.

Le monastère idiorrythme groupe un ensemble de petites communautés de six, huit religieux et plus, ayant chacune leur supérieur particulier. La réunion des supérieurs particuliers constitue le Conseil du monastère. Chaque petit groupe a sa vie propre, possède sa cuisine, son réfectoire, une partie ou une dépendance du couvent. Le régime dépend du supérieur particulier ou *proestos*, de ses ressources ou de sa générosité, des ressources ou de la générosité de chacun des membres de cette petite famille; car chacun conserve la propriété de ce qu'il gagne par son travail ou son industrie et peut en user et en disposer à sa guise. Le monastère se contente de fournir à chaque moine une quantité déterminée de pain, de vin, d'huile, de légumes, de bois de chauffage, quelquefois même une petite somme d'argent. A chaque groupe de fournir le surplus et de s'organiser matériellement comme il l'entend. Dans le monastère idiorrythme, la loi de l'abstinence perpétuelle n'existe pas. On peut y manger de la viande, lorsque le calendrier commun de l'Église orthodoxe le permet. L'ensemble des moines n'est groupé qu'à l'église pour la célébration des offices liturgiques. Des réunions communes au réfectoire ont lieu, en général, à quelques grandes fêtes, comme à Noël, à Pâques, à la fête patronale du monastère.

Au monastère idiorrythme s'oppose le monastère cénobitique proprement dit, où l'on mène la vie commune et où l'on observe le vœu de pauvreté comme dans nos couvents catholiques. On voit que l'idiorrythmie représente une forme décadente de la vie religieuse, qui n'est pas sans analogie avec ce que fut aux VIIIe et IXe siècles celle de nos chanoines réguliers. Elle régna en maîtresse à l'Athos, du XVe siècle jusqu'au début du XIXe. En 1914, sur les vingt monastères de la Sainte-Montagne, neuf la pratiquaient encore. En Russie le nombre des couvents idiorrythmes l'emportait de beaucoup sur les autres. Inutile de dire que par son essence même l'idiorrythmie comporte beaucoup de variétés.

La vie érémitique sous les formes les plus originales et quelquefois les plus bizarres a toujours eu des adeptes dans l'Orient dissident et spécialement en Russie. Les ermites russes ont rivalisé pour les exploits ascétiques avec les moines syriens d'autrefois. On trouve parmi eux des *reclus (zatvorniki)* s'enfermant pour de longues années dans quelque étroit réduit, une cave, une tannière, le creux d'un arbre; des *silentiaires (moltchalniki)* se condamnant à un silence absolu pour plusieurs mois ou plusieurs années; *des fous dans le Christ (iourodivyé)*, simulant plus ou moins la folie et recherchant les opprobres et les avanies, se livrant parfois à des excentricités que réprouve la pudeur; des *stylites (stolpniki)* passant une bonne partie de la journée ou de la nuit debout ou agenouillés sur une pierre plate au milieu d'une forêt épaisse ou à l'intérieur d'une colonne bâtie en brique.

Entre les cénobites de tout genre et les ermites proprement dits se place la catégorie des *hésychastes* ou *récollets* adonnés à la vie contemplative, vivant en ermites dans les environs d'un monastère et venant participer aux offices communs, le samedi et le dimanche. Le Mont-Athos eut toujours un petit nombre d'hésychastes. Ils firent beaucoup parler d'eux au XIVe siècle, comme nous le dirons tout à l'heure. Ils sont fort rares de nos jours.

Qu'il soit ermite, cénobite ou hésychaste, le moine oriental est uniquement tourné vers la vie ascétique et contemplative. Ce qu'il poursuit, c'est sa sanctification personnelle. A part quelques rares exceptions, il ne s'occupe pas directement d'apostolat. Cela ne veut point dire que les moines n'aient eu un rôle social important. En Russie, par exemple, leur influence civilisatrice fut considérable, et l'on a pu écrire sans trop d'exagération que les couvents ont eu, en ce pays, dans la formation de la nation et de la culture russes, un rôle analogue à celui des moines de saint Benoît ou de saint Colomban dans l'Europe catholique. Convertissant les tribus barbares et défrichant les landes ou les forêts, ils ont attiré sur leurs pas les colons russes au fond des solitudes du Nord et de l'Est. Plus d'une ville a eu pour noyau un monastère. Plus d'une foire longtemps célèbre a commencé aux portes d'un couvent. Ainsi la foire de Makarief, tranportée plus tard à Nižni-Novgorod. En Russie aussi, les cloîtres furent l'asile des lettres apportées de Byzance par les moines de l'Athos. Ce fut l'athonite Antoine qui fonda le célèbre couvent des Grottes de Kiev *(Pečerskaïa Lavra)*, où les premiers annalistes russes écrivirent leurs chroniques et ce fut son disciple Théodose († 1074) qui figura le premier, après les princes Boris et Gleb, sur le calendrier spécial de l'Église russe. « S'il est un pays qui ait été fait par les moines, c'est la Russie », écrit Anatole Leroy-Beaulieu, *L'empire des tsars et les Russes*, t. III, Paris, 1889, p. 229. Si leur action sociale pour la qualité et la fécondité resta bien au-dessous de celle du monachisme catholique, elle fut réelle, et elle frappe d'autant plus le regard de l'historien que tout autour c'est le désert. Chose curieuse, la domination mongole (1237-1480) n'entrava en rien et favorisa plutôt le développement du monachisme russe, tout comme elle desserra pour

l'Église les liens du césaropapisme. Pendant cette période, les monastères se multiplièrent et s'enrichirent. La progression continua de la fin du xve siècle à Pierre le Grand, mais au xviiie siècle commence le déclin. Le nombre des monastères et des moines est réduit et une partie de leurs biens confisquée. Aux termes du *Règlement ecclésiastique*, les hommes ne peuvent faire profession qu'à l'âge de trente ans, et les femmes à cinquante ans. Ces prescriptions furent, du reste, modifiées dans la suite.

Le monachisme byzantin se maintint sous la domination turque. Son centre le plus important fut le Mont-Athos. Les Turcs se montrèrent relativement bienveillants pour les caloyers et accordèrent même des privilèges aux monastères, qui furent considérés comme des lieux saints et exemptés d'impôts. Aussi ne peut-on les accuser d'avoir été la cause de la décadence actuelle du monachisme des pays balkaniques. Nous constatons, au contraire, que cette décadence s'est accentuée depuis la constitution des nouveaux États.

Elle tient à de multiples causes, dont quelques-unes sont fort anciennes. La principale est sans doute le mode de recrutement du personnel monastique. Alors que dans l'Église catholique le choix des candidats à la vie religieuse fait en général, de nos jours, l'objet d'une sérieuse attention et que les conditions d'admission, telles qu'elles sont clairement déterminées par le droit canonique, tendent à constituer une élite, l'Orient dissident ouvre à tout venant les portes de ses monastères. De là un grand nombre de vocations à mobiles inférieurs, de ces vocations d'hiver, comme on les appelle en Occident. Le noviciat qui peut durer indéfiniment, consiste trop souvent à faire l'office de domestique à l'égard du *Père spirituel* qui veut bien se charger de la formation du nouveau venu. Le nombre des moines-prêtres ou hiéromoines est tout à fait insignifiant et déterminé d'après les besoins du service liturgique. Aussi la grande majorité des religieux sont-ils ignorants et souvent complètement illettrés. La plupart des athonites ne savent ni lire ni écrire. En 1909, Nicon, évêque de Vologda en Russie, dénonçait, dans un congrès monastique, l'ignorance de certains moines, qui étaient incapables de donner la moindre réponse aux questions les plus élémentaires touchant la foi orthodoxe et la vie monastique, et il demandait l'établissement, pour les novices, de cours ou de leçons de catéchisme, ne fût-ce que dans la limite du programme des écoles élémentaires, et pour l'admission à la profession, d'un examen préalable sur ces questions.

Cette ignorance de la masse monastique, à côté d'une élite suffisamment cultivée, paraît avoir été de tout temps la grande plaie du monachisme oriental. C'est sans doute à cette cause qu'il faut rapporter certaines erreurs doctrinales, certaines pratiques bizarres qui ont jeté le discrédit sur l'ascétisme et la mystique des athonites pendant et après la période byzantine. Dès les xie et xiie siècles, nous découvrons chez les moines byzantins des traces non équivoques d'illuminisme et des infiltrations messaliennes. Le grand mystique du xe-xie siècle, Syméon le Nouveau Théologien (949-1022), se montre déjà imbu de graves erreurs. Voir articles Palamas *(Grégoire)* et Controverse palamite, t. xi, col. 1335-1418, et aussi notre article, *Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes*, dans les *Échos d'Orient*, t. xxx, 1931, p. 179-185; également la *Note sur le moine hésychaste Nicéphore et sa méthode d'oraison*, dans *Échos d'Orient*, t. xxxv, p. 409-412. Ce qu'il est intéressant de noter, c'est que le procédé hésychaste a continué à faire des dupes dans les milieux monastiques d'Orient. Nicodème l'Hagiorite le décrit encore, quoique d'une manière embarrassée, au seuil du xixe siècle. Voir son Ἐγχειρίδιον συμβουλευτικὸν περὶ φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων, 1801, p. 157 sq. Cf. Irénée Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, dans *Orientalia christiana*, t. ix, 1927, p. 101-209. Les autorités ecclésiastiques, aux xie et xiie siècles, essayèrent de réagir et même de sévir contre l'illuminisme et la fausse mystique. Mais au xive, les hésychastes athonites et leur apologiste Grégoire Palamas, grâce à l'appui de l'usurpateur Jean Cantacuzène, réussirent à imposer officiellement comme un dogme intangible la nouvelle théologie, qui délivrait un brevet d'orthodoxie à l'étrange méthode de contemplation mystique.

En dehors de l'ignorance et des erreurs qu'elle a engendrées, en dehors des abus introduits par l'idiorrythmie, le monachisme gréco-russe, surtout dans la période moderne et contemporaine, présente d'autres tares, que la presse ecclésiastique des Églises autocéphales est la première à dévoiler. En 1897, le métropolite d'Athènes Procopios disait en pleine séance du Synode que les monastères grecs ne servaient qu'à l'engraissement de leurs habitants. Cf. *Échos d'Orient*, t. i, p. 124. En 1918, un autre métropolite d'Athènes, Mélétios Métaxakis, ne parlait pas en termes plus flatteurs des moines grecs dans son discours d'intronisation. Il déclarait qu'ils ne représentaient plus la perfection chrétienne et qu'il fallait les ramener à la pratique des règles monastiques. *Échos d'Orient*, t. xviii, p. 411-412. On élevait des plaintes semblables contre les moines serbes du patriarcat de Carlovitz d'avant-guerre. On écrivait d'eux qu'ils ne répondaient pas à leur destination et que leur conduite présentait un spectacle anormal et affligeant. A.-P. Lopoukhine, *Histoire de l'Église chrétienne au XIXe siècle*, t. ii, Pétershourg, 1901, p. 431-432. Quant aux moines russes, ils étaient fort malmenés par la presse ecclésiastique de leur pays dans les dernières années qui ont précédé la persécution bolchéviste. On leur reprochait leur inutilité sociale et religieuse, leur paresse, leur ignorance, leur ivrognerie, et des anecdotes plus ou moins scabreuses couraient sur leur compte. Les autorités ecclésiastiques ne regardèrent point ces amères critiques comme des calomnies, et un congrès monastique se tint, en juillet 1909, dans la laure Saint-Serge de Moscou avec l'approbation du Saint-Synode, dans le but d'aviser à une réforme générale des monastères. Un vaste programme comprenant vingt-deux articles fut soumis aux délibérations des congressistes. Sa lecture en disait long sur l'état du monachisme russe. On se demandait, par exemple, s'il ne convenait pas de supprimer totalement dans les monastères le chant en parties, pour éviter d'avoir des enfants dans les chœurs et d'attirer, sous prétexte d'études de chant, des novices gyrovagues presque tous ivrognes et indisciplinés; si l'on ne devait pas, pour préserver le monachisme du scandale de l'ivrognerie et des vices qui en découlent, introduire dans la profession religieuse le vœu de s'abstenir de toute boisson alcoolique. On signalait comme un point particulièrement défectueux de la vie des monastères le cas des moines scandaleux qui n'acceptaient plus de la discipline monastique que le minimum indispensable pour pouvoir rester dans le couvent et y jouir du vivre et du couvert, et l'on se demandait ce qu'il était possible de faire pour éloigner des monastères d'hommes le personnel féminin (filles de ferme, blanchisseuses, etc.), et des monastères de femmes le personnel masculin (gardiens, portiers, hommes de service, etc.). Cf. *Échos d'Orient*, t. xiii, 1910, p. 239-240.

La décadence actuelle du monachisme gréco-russe s'accuse aussi d'une manière tangible par la diminution progressive du nombre des moines. Quelques données statistiques en fourniront la preuve. En 1910,

la Russie comptait 520 monastères d'hommes, peuplés par 9 317 profès et 8 266 novices, et 300 couvents de femmes avec 12 652 professes et 40 275 novices. Le grand nombre des novices par rapport aux profès et professes, surtout parmi les moniales, s'explique par la législation dont nous avons parlé plus haut. Cela faisait une population monastique d'environ 80 000. Une statistique de 1904 portait encore ce chiffre à 84 000. Après la persécution soviétique, la vie religieuse est à peu près anéantie sur le sol de la Russie. En 1913, la république monastique de l'Athos s'élevait à 6 345 moines; en 1928, elle s'était abaissée à 4 858 sujets. Dans l'ancienne Grèce, en 1830, on trouvait 593 monastères peuplés par 3 000 moines ou moniales; en 1919, on y comptait 151 monastères, 1 562 moines ou moniales et 217 novices. L'Église de la Vieille-Serbie avait, en 1903, 53 monastères et 113 moines; en 1934, le patriarcat serbe possédait 204 monastères, avec 397 moines, 2725 hiéromoines et 237 religieuses. Beaucoup de ces moines, en Yougoslavie comme dans les autres pays balkaniques, méritent à peine ce nom, n'étant souvent que de simples gardiens des immeubles, et des fermiers au nombre de deux ou trois. L'Église de Chypre avait encore 37 monastères en 1911; aujourd'hui il n'y en a plus que 7, peuplés de 80 moines environ. Sur le territoire de la Roumanie d'avant-guerre, le nombre des religieux a diminué de moitié en quarante ans. L'Église roumaine actuelle n'a plus que 44 monastères d'hommes peuplés par 1 500 moines et 24 monastères de femmes avec 1 850 religieuses. La Bulgarie de 1905 comptait 180 moines et 318 moniales répartis sur 89 monastères; la Bulgarie de 1924 n'avait plus que 140 moines et 153 moniales. Dans les trois patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, on ne trouve plus qu'un nombre insignifiant de monastères presque tous dépeuplés. C'est donc partout la décadence et une décadence qui paraît irrémédiable, vu la baisse du sentiment chrétien et l'abandon de jour en jour plus accentué des pratiques religieuses dans les Églises autocéphales.

VII. Conclusion. — 1° Notre étude sur la nature et les effets du schisme byzantin montre que l'Église, ou plutôt le groupe d'Églises issues de ce schisme, n'a pas échappé au sort commun de toutes les chrétientés séparées du centre commun de l'unité catholique, c'est-à-dire de l'Église romaine. Ce sort commun, c'est l'arrêt dans la vie et le développement, c'est le dépérissement progressif. La loi s'est réalisée pour le donatisme, pour le nestorianisme, pour le monophysisme. Ce qu'on peut appeler le byzantinisme ne fait pas exception. Le byzantinisme, c'est essentiellement la tentative de vivre dans l'orthodoxie en supprimant Pierre, de maintenir l'Église et tout ce qui la constitue en écartant le pape. De l'Église gréco-russe, produit du schisme byzantin, on peut donner une définition aussi brève que compréhensive : c'est l'Église sans le pape; c'est l'Église catholique telle qu'elle existait au IXe siècle amputée de son chef visible, l'évêque de Rome, et essayant de continuer sa course sans lui dans une pleine autonomie. Ce que l'Église devient sans le pape, c'est la démonstration, c'est la leçon en acte que nous donne l'histoire de l'Église byzantine, une fois passée autocéphale.

La papauté est avant tout, dans l'Église, principe d'unité. Ce qu'est devenue l'unité dans l'Église byzantine séparée, nous l'avons constaté. Après s'être maintenue pendant quelque temps, l'unité sociale a disparu la première dans le morcellement des Églises autocéphales nationales ou ethniques. De l'unité de foi entre ces diverses Églises il ne peut être question que si l'on fait table rase de tout ce qui a été agité, controversé, défini, condamné, officiellement déterminé durant les siècles de séparation, pour revenir au *statu quo* dogmatique des huit premiers siècles, *statu quo* tronqué, du reste, d'éléments essentiels, incompatibles avec le schisme lui-même, comme l'est la primauté de juridiction de l'évêque de Rome. Hors de ce minimum, rien de stable et de définitif n'est retenu du travail polémique et théologique d'une longue série de siècles : c'est partout le règle du libre examen et des opinions théologiques. Quant à l'unité de communion, elle ne pouvait durer longtemps, une fois disparue l'unité de gouvernement. Depuis longtemps rompue par le schisme bulgare, elle n'est plus qu'un souvenir du passé, après l'apparition des récents schismes russes. Si nous passons à l'unité canonique ou disciplinaire, le césaropapisme, qui sévit dans ces Églises, n'a laissé subsister que des fragments de l'antique discipline. Ces fragments, du reste, loin d'être un élément de progrès, constituent souvent une entrave, à cause de leur manque d'adaptation à la situation présente. Seule se maintient encore l'unité rituelle.

Du point de vue doctrinal, la papauté est à la fois principe d'immutabilité et principe de progrès. Conservant ce qui est définitivement acquis par la tradition des siècles antérieurs, elle se montre sinon toujours l'initiatrice, du moins la régulatrice du progrès légitime dans la connaissance de la vérité révélée. C'est par elle ou sous sa direction que, devant de nouvelles hérésies, s'élaborent de nouvelles définitions dogmatiques, que de nouvelles controverses reçoivent leur solution définitive. Elle incarne le magistère infaillible vivant dont Jésus-Christ a voulu doter l'Église qu'il a fondée. Dans l'Église byzantine séparée et ses filles modernes, que voyons-nous? L'impuissance radicale la plus absolue à trancher définitivement une controverse doctrinale quelconque, dès que l'objet en dépasse le cercle des définitions expresses des sept premiers conciles œcuméniques. Comme organe d'un enseignement infaillible il ne reste à ces Églises que le concile œcuménique. Or, nous l'avons vu, le concile œcuménique s'avère chez elles impossible en droit comme en fait, tant que dure le schisme avec l'Église romaine. En fait, ces Églises reconnaissent n'avoir pas eu de concile œcuménique, depuis celui de Nicée de l'année 787. C'est pourquoi elles n'ont réalisé, à partir de cette date, aucune acquisition dogmatique nouvelle. De là leurs variations perpétuelles sur un grand nombre de vérités capitales non expressément définies par les anciens conciles. A ce domaine des variations perpétuellement renaissantes appartiennent en première ligne les points dont on a fait grief aux Latins, au cours des siècles, pour justifier la séparation. Certains théologiens « orthodoxes » réunis en congrès à Athènes en 1936 reconnaissaient cette impuissance doctrinale de leur Église lorsque, passant par dessus le millénaire du schisme, ils déclaraient qu'il fallait revenir aux anciens Pères grecs pour retrouver la source de la véritable orthodoxie. Le schisme a ainsi abouti pour l'Église séparée à la faillite doctrinale la plus complète.

Principe d'unité, principe d'infaillibilité et de progrès dans la doctrine, la papauté est aussi pour l'Église principe d'indépendance vis-à-vis du pouvoir civil. Ayant repoussé l'autorité supérieure du pontife romain, l'Église byzantine et ses filles devaient fatalement tomber sous la suprématie de l'État. L'autonomie qu'elles ont recherchée par le schisme s'est vite changée en servitude vis-à-vis de César. Nous avons brièvement esquissé l'histoire et les formes diverses de cet esclavage, cause de tant de maux et de tant de déficiences dans le domaine religieux, mais aussi cause, pour une bonne part, de persistance de ces Églises et de leur cohésion intérieure.

Enfin la papauté est principe de fécondité et de réforme dans l'activité religieuse considérée sous toutes

ses formes. Ne sont-ce pas les papes qui, à toutes les époques, ont, sinon toujours suscité, du moins encouragé, favorisé, intensifié le mouvement missionnaire pour accomplir le précepte du Christ toujours urgent : « Allez, enseignez toutes les nations »? N'ont-ils pas été, contre les passions des souverains et des grands de ce monde, les défenseurs intrépides de la morale chrétienne, et spécialement de l'indissolubilité du lien matrimonial? Et si l'Église catholique a connu des périodes de décadence, si de criants abus se sont parfois introduits dans son sein, si la cour romaine elle-même n'a pas été à l'abri de lamentables défaillances de conduite, d'où le mouvement de régénération et de réforme a-t-il reçu sinon toujours l'impulsion première, du moins l'amplitude et le succès final? N'est-ce point de la papauté? C'est la papauté aussi qui a encouragé les initiatives fécondes de la sainteté, lorsqu'elle n'en a pas été elle-même la promotrice. C'est elle qui a sauvegardé l'indépendance et la dignité du sacerdoce chrétien et par une législation très sage a travaillé à la formation intellectuelle et morale du clergé; elle aussi qui a pris sous sa protection les ordres religieux, favorisant l'éclosion de nouveaux instituts pour des tâches nouvelles et veillant avec un soin jaloux à extirper les abus et à maintenir dans son intégrité la pratique des conseils évangéliques, au sein des familles religieuses. Privée de cette force, l'orthodoxie orientale a été vouée à la stagnation dans toutes les manifestations de la vie chrétienne. Elle a ignoré toute création nouvelle et s'est maintenue dans les formes anciennes, que n'anime plus, ou presque plus, le souffle de la vie intérieure. Elle a pratiquement oublié le précepte de prêcher l'Évangile à toutes les nations et son activité missionnaire s'est presque uniquement limitée aux frontières des États qui la protégeaient en lui imposant souvent des méthodes d'apostolat dont l'insuccès a souligné les tares. A l'intégrité de la morale évangélique elle a porté une grave atteinte en ouvrant la porte au divorce. Son clergé est resté dans son ensemble, à un niveau intellectuel et moral inférieur, qui l'a rendu inapte à l'exercice d'une de ses principales fonctions, la prédication et l'instruction religieuse du peuple. Quant à son monachisme, non seulement il n'a pas renouvelé ses formes et ses cadres, mais il a été vicié tantôt par de dangereuses erreurs, tantôt par de graves abus, qu'aucune réforme sérieuse n'est venue extirper pour empêcher une décadence progressive aujourd'hui arrivée à son dernier stade.

Voilà ce que le schisme a fait de l'Église byzantine en la séparant de la pierre fondamentale posée par Jésus-Christ lui-même à la base de l'édifice. L'édifice est resté debout dans ses lignes maîtresses et son ordonnance extérieure; mais il s'est affaissé, et il est lézardé à la voûte, abritant encore un nombre considérable de chrétiens de bonne foi, qui le prennent pour l'édifice authentique. Involontairement les paroles que saint Léon le Grand écrivait à l'empereur Marcien, après le concile de Chalcédoine, reviennent à la mémoire : *Nec præter illam petram quam Dominus posuit stabilis erit ulla constructio. Propria perdit qui indebita concupiscit. P. L.*, t. LIV, col. 973.

2° De tout ce que nous venons de dire il résulte évidemment que l'Église gréco-russe, c'est-à-dire l'ensemble des Églises autocéphales de rite byzantin, ne saurait être tenue pour la véritable Église fondée par Jésus-Christ. En effet, non seulement cette Église est en contradiction manifeste, *sur certains points*, avec la volonté expresse de Jésus-Christ consignée dans les écrits du Nouveau Testament, mais encore une enquête historique sommaire permet de démontrer qu'elle n'est pas identique *en tout* avec l'Église des neuf premiers siècles, dont elle prétend pourtant être l'héritière, qu'il s'agisse de la doctrine ou qu'il s'agisse de l'organisation hiérarchique. L'histoire prouve, en effet, qu'au IXe siècle, au siècle même de Photius, l'Église byzantine, tant par la voix et la conduite de ses prélats que par les écrits de ses docteurs, reconnaissait l'Église romaine et son chef comme le centre de l'unité catholique et l'autorité suprême ecclésiastique établie par Jésus-Christ lui-même. La démonstration péremptoire de ce fait a été donnée à l'article PRIMAUTÉ DU PAPE DANS L'ÉGLISE BYZANTINE AU IXe SIÈCLE. Telle est la voie la plus claire, la plus directe, la plus efficace et la plus accessible à tout gréco-russe de moyenne culture et de moyenne réflexion pour le convaincre qu'il ne se trouve pas dans la véritable Église et qu'il doit tourner ses regards vers l'Église catholique romaine. Telle est la voie qui a amené jusqu'ici à cette Église d'illustres convertis du schisme byzantin. Cette méthode a l'avantage de s'appuyer sur des principes unanimement reconnus par les théologiens dissidents, à savoir l'Écriture sainte et la tradition de l'Église des neuf premiers siècles. Elle est si efficace que certains dissidents récents n'ont trouvé d'autre moyen d'échapper à sa conclusion inéluctable qu'en jetant par-dessus bord une partie de l'ancienne tradition, ne retenant de celle-ci que les trois premiers siècles, plus précisément l'arrêtant à saint Cyprien, ou même s'en tenant aux seuls textes scripturaires séparés de leur interprétation écrite et vécue fournie par l'Église ancienne antérieurement au schisme. Il est, en effet, plus facile d'épiloguer sur les textes scripturaires que sur les faits et les déclarations péremptoires de l'antique tradition.

Cette démonstration de la fausseté de l'Église issue du schisme par ce qu'on peut appeler les *notes négatives*, c'est-à-dire en relevant les déficiences de cette Église, est autrement claire et efficace que la démonstration communément esquissée par les manuels classiques d'apologétique catholique en recourant aux quatre propriétés et notes indiquées dans le symbole de Nicée-Constantinople. L'inconvénient de cette démonstration, telle qu'elle a été communément administrée jusqu'ici, mises à part quelques rares exceptions, gît surtout dans le fait qu'on qualifie ces notes de *positives*, c'est-à-dire de telle nature qu'elles conviennent *exclusivement* à la véritable Église et *en aucune façon* aux Églises dissidentes. Malheureusement, quand on compare les auteurs entre eux, même les plus récents, on constate de notables divergences soit dans la définition de la note en général, soit surtout dans la définition de chaque note en particulier. Une multitude de distinctions vient ensuite compliquer et obscurcir la démonstration au point de la rendre difficilement compréhensible aux catholiques eux-mêmes. Comment convaincrait-elle les dissidents et surtout les gréco-russes, dont la plupart recourent aussi aux mêmes quatre notes pour établir que l'Église romaine n'est pas la vraie, et cela en copiant les définitions données par des théologiens catholiques? Il est vrai qu'ils abusent de la puissance d'affirmation sans apporter de preuves sérieuses. Mais on peut faire le même reproche à plusieurs des nôtres, quand ils dénient à l'Église gréco-russe par exemple la note d'unité ou celle de sainteté. Certains manuels déclarent que l'Église russe n'avait pas la note d'unité, parce qu'il y avait en Russie une multitude de sectes séparées de l'Église officielle d'avant-guerre, comme si les théologiens russes n'eussent pu rétorquer l'argument contre l'Église catholique en disant qu'en son sein avait pullulé la multitude des sectes protestantes depuis le XVIe siècle. Tel autre déclare que l'Église gréco-russe est privée de l'unité de foi parce que beaucoup de ses clercs sont imbus d'idées protestantes ou rationalistes, sans se douter que les dissidents lui répondront qu'il y a, ou qu'il y a eu dans l'Église catholique des clercs

plus ou moins imbus d'idées modernistes. Plusieurs feront valoir contre la sainteté de l'Église russe le fait que beaucoup de popes russes sont adonnés à l'ivrognerie. Est-ce apodictique et ne vaudrait-il pas mieux remiser de pareils arguments? Un autre apologiste verra un signe de décomposition de l'Église gréco-russe dans la suppression d'anciennes autocéphalies et l'apparition de nouvelles à la suite des traités qui ont clos la guerre de 1914, alors que ce phénomène est la conséquence normale du système de l'autocéphalisme national, tel qu'il joue depuis les origines de la séparation. On pourrait multiplier les exemples de ce genre et aussi l'inconséquence de certains auteurs, qui, après avoir posé en principe que les quatre notes du symbole conviennent exclusivement à l'Église catholique, reconnaissent ensuite qu'on les trouve également, *mais à un degré moindre*, dans telle ou telle Église séparée. On dira, par exemple, dans une affirmation générale que l'Église gréco-russe n'a pas produit beaucoup de saints.

Cette concession de certains apologistes catholiques peut mettre sur la voie d'une utilisation des quatre notes plus conforme aux faits, si l'on tient absolument à ce cadre, dont on connaît les multiples vicissitudes depuis le XVI[e] siècle. Cf. G. Thils, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux, 1937. Il faudra alors soigneusement se garder de définitions arbitraires de chacune des quatre notes ou propriétés marquées au symbole et ne pas trop insister sur la distinction assez récente entre *note* et *propriété*, cause de tant de divergences entre auteurs et de tant de distinctions compliquées qui embrouillent tout. On pourra raisonner ainsi :

Il est indubitable que les quatre qualificatifs donnés à l'Église dans le symbole dit de Nicée-Constantinople expriment des propriétés, des perfections de la véritable Église. Comme il n'y a qu'une seule Église véritable et que Jésus-Christ a voulu n'en fonder qu'une — ce que concèdent les dissidents orientaux — il est évident que la véritable Église sera celle qui possédera au plus haut degré, à un degré notoirement supérieur et transcendant, chacune des perfections signifiées par chacune des quatre épithètes en question. Quelle que soit la définition donnée de chacune d'elle, pourvu qu'il s'agisse d'un élément positif, d'une perfection extérieurement vérifiable, par exemple d'unité dans tous les domaines (foi, gouvernement, concorde et charité); de sainteté dans les moyens, les effets, les manifestations miraculeuses; d'aptitude à l'universalisme et de diffusion actuelle dans l'espace (catholicité); d'identité et de conformité à l'Église des premiers siècles tant dans l'organisation hiérarchique que dans la doctrine consignée dans l'Écriture et les monuments authentiques de l'ancienne tradition (apostolicité), la véritable Église sera celle qui l'emportera manifestement de beaucoup sur les autres en ces diverses perfections.

Il ne s'agit pas d'établir que les autres Églises ou sectes n'ont rien de bon; qu'elles ne possèdent à aucun degré chacune des perfections indiquées dans le symbole. Mais il faut montrer que, si l'on trouve trace chez elles de chacune ou de quelqu'une de ces perfections, elles y existent à un degré notoirement inférieur à celui qu'on constate dans l'Église catholique; degré notoirement inférieur et par conséquent insuffisant, puisqu'il ne peut exister qu'une seule Église véritable. Ce bien notoirement inférieur, qu'on découvre dans les Églises dissidentes, s'explique aisément par la miséricordieuse condescendance de Dieu, qui, ayant égard à la bonne foi d'un très grand nombre d'âmes nées et élevées dans le schisme et l'hérésie, a voulu que les sectes schismatiques ou hérétiques ne fussent pas totalement privées des richesses de la rédemption et des biens spirituels acquis par le Sauveur, mais en conservassent plus ou moins, selon leur degré de ressemblance avec l'Église véritable. La supériorité de l'Église catholique en toute sorte de biens, de perfections, d'éléments positifs sur les autres sectes chrétiennes s'avère écrasante et visible pour quiconque a le temps et l'occasion de faire la comparaison.

Celui qui voudra établir cette comparaison trouvera dans le présent article des matériaux abondants, quoique incomplets, pour étoffer la démonstration. Pour être complet, il eût fallu aborder la question de la sainteté individuelle et charismatique dans l'Église gréco-russe, faire la comparaison avec l'Église catholique sur le chapitre des bonnes œuvres et de la civilisation chrétienne. On trouvera des indications sur ce sujet dans plusieurs des travaux signalés à la bibliographie.

On trouvera dans le t. IV de notre *Theologia dogmatica dissidentium orientalium*, Paris, 1931, des développements sur les divisons II, III et IV de cet article, avec indication des sources grecques et russes sur les points traités ainsi que de plusieurs travaux de détail écrits en Occident et dont quelques-uns ont été signalés au cours de l'article. Voir aussi les articles *Église grecque* et *Slaves dissidentes (Églises)*, du *Dictionnaire apologétique;* J. Rivière, *Églises orientales séparées*, dans *Dictionn. pratique des sciences religieuses*, t. II, col. 1099-1113; P. Tondini, *Le pape de Rome et les papes de l'Église orthodoxe;* du même, *Le règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand, traduit en français sur le russe avec introduction et notes, Paris, 1874; Anatole Leroy-Beaulieu, *L'empire des tsars et les Russes*, t. III, Paris, 1889; Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, Paris, 1889; 2[e] éd., Paris, 1906; A. Palmieri, *La Chiesa russa, le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale*, Florence, 1908, ouvrage riche en renseignements de toute sorte sur l'état de l'Église russe à la veille de la Grande Guerre avec indications des sources russes; J. Gagarin, *La réforme du clergé russe*, Paris, 1867 (nouvelle édition sous le titre : *Le clergé russe*, Bruxelles, 1871); A.-P. Lebedev, *Histoire de l'Église grecque orientale sous la domination des Turcs* (en russe), 2[e] éd., Saint-Pétersbourg, 1904; A.-P. Lopoukhine, *Histoire de l'Église chrétienne au XIX[e] siècle*, Saint-Pétersbourg, 2 vol., 1901 (en russe); R. Janin, *Les Églises séparées d'Orient*, Paris, 1930; du même, *La vie religieuse dans les Églises séparées d'Orient*, dans les *Échos d'Orient*, t. XIX, 1920, p. 163-187; du même, *Les relations entre les Églises orthodoxes*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXV, 1926, p. 185-200, 320-327; S. Salaville, *La vie religieuse en Grèce*, dans les *Échos d'Orient*, t. XVIII, p. 398-414; Brian-Chaninov, *L'Église russe*, Paris, 1927 (voir surtout le c. VI sur le monachisme).

M. JUGIE.

SCHISME D'OCCIDENT (GRAND). — Du 20 septembre 1378 au 8 novembre 1417, coexistèrent dans l'Église latine deux ou même trois pontifes dont chacun se proclamait le pape légitime. Aux papes de Rome : Urbain VI, Boniface IX, Innocent VII et Grégoire XII, s'opposèrent successivement les papes d'Avignon : Clément VII et Benoît XIII; puis Grégoire XII (de Rome) et Benoît XIII (d'Avignon) virent se dresser devant eux les papes de Pise : Alexandre V et ensuite Jean XXIII. Cette période de près de quarante ans où la chrétienté se partagea en diverses obédiences est connue dans l'histoire sous le nom de Grand Schisme d'Occident. L'appellation n'est d'ailleurs pas heureuse : elle se justifie seulement parce que le mot σχίσμα signifie déchirure, division. Théologiquement parlant, le schisme implique une séparation d'avec le Saint-Siège, une révolte contre l'autorité du chef suprême de l'Église considéré comme tel. Or, pendant la période du Grand Schisme, les chrétiens ne rejetaient pas l'autorité du souverain pontificat; ils étaient seulement divisés sur la question de savoir qui était le véritable successeur de Pierre. Adhérant dans chaque obédience au pontife qu'ils tenaient pour légitime, ils n'étaient, ni les uns ni les autres, des schismatiques au sens propre du mot.

Bien des articles du *Dictionnaire* ont été consacrés à des personnages, papes ou théologiens, qui ont été mêlés à l'histoire du Grand Schisme, ainsi qu'aux conciles tenus pour mettre fin à la situation lamentable dans laquelle se trouvait alors l'Église. Nous aurons l'occasion d'y renvoyer. Notre rôle se bornera à retracer la suite des événements sans nous perdre dans le détail des faits, mais en nous efforçant d'en signaler les causes et d'en mettre en lumière les conséquences. Nous étudierons successivement : I. L'origine du schisme. II. La division de la chrétienté (col. 1471). III. Les efforts tentés pour y mettre fin (col. 1472). IV. Le retour à l'unité (col. 1484). V. Les effets du Grand Schisme (col. 1486).

I. L'ORIGINE DU SCHISME. — Inutile de chercher trop loin l'origine du Grand Schisme. Sainte Catherine de Sienne a sans doute raison de voir en lui un châtiment de la corruption du monde ecclésiastique contemporain; cette vue mystique n'éclaire en rien le processus historique de sa naissance. Lui assigner comme cause, avec tel historien de nos jours, le transfert de la papauté en Avignon, est presque aussi vain que d'affirmer avec Baluze qu'il fut une conséquence du retour de la papauté à Rome. Le fait est qu'il n'a pu se produire et se prolonger que par la conjonction de multiples circonstances et sous des influences extrêmement diverses.

1° *L'élection d'Urbain VI* (avril 1378). — Au premier rang des causes immédiates du schisme, il faut placer les interventions tumultueuses du peuple de Rome dans l'élection d'Urbain VI. Si ce pape avait été choisi normalement, dans un conclave non troublé, personne n'eût cherché de raison ni trouvé de prétexte pour contester sa légitimité. Or, voici comment, de fait, les choses se passèrent.

Grégoire XI, après avoir ramené à Rome le siège de la papauté, qui depuis le début du siècle s'était retirée en Avignon, avait si peu de confiance dans l'état d'esprit des Romains qu'il avait cru devoir prendre des mesures extraordinaires pour en prévenir les effets.

Par avance, il avait validé toute élection qui réunirait les voix de la majorité du Sacré-Collège, même si les cardinaux n'avaient pu attendre l'expiration des délais canoniques, s'ils avaient dû quitter la ville ou n'avaient pu s'enfermer en conclave. Il avait en outre défendu au gardien du château Saint-Ange de livrer à qui que ce fût les clefs de la forteresse sans un ordre des cardinaux demeurés en Avignon. Toutes ces précautions s'avérèrent inefficaces.

A peine Grégoire eut-il rendu l'âme, que les Transtévérins d'une part, les officiers municipaux d'autre part, multipliaient auprès des futurs électeurs les démarches comminatoires et que des désordres éclataient dans la rue. Non content d'avoir obtenu la garde du prochain conclave, le peuple expulsa les nobles et appela des contadins et des montagnards armés qui semèrent la panique dans la ville. Ce que le peuple romain voulait, c'était empêcher un nouveau départ de la cour pontificale pour Avignon. Plusieurs cardinaux songèrent à chercher secours auprès des routiers qui se tenaient à proximité de Rome ou à s'enfermer dans le château Saint-Ange; mais l'idée fut écartée et le serment prêté par les bannerets de protéger la liberté du Sacré-Collège inspira confiance à beaucoup.

Lorsque, le 7 avril, les électeurs se rendirent au Vatican pour entrer en conclave, ils durent traverser sur la place Saint-Pierre une foule qui criait : « Nous voulons un pape romain, ou du moins italien ! », et qui les menaçait de les mettre en pièces s'ils n'accédaient à ce désir. Des hommes d'armes les suivirent dans le palais. Le soir encore, des officiers municipaux vinrent leur dire qu'il y aurait pour eux péril de mort à braver la volonté populaire. Le lendemain matin sonna dans la ville le tocsin, signal ordinaire des émeutes, et la foule menaçante accourut de nouveau. Il fallut, pour la calmer, la promesse des cardinaux de lui donner satisfaction. Après une délibération confuse où se manifestèrent à la fois la crainte de s'exposer aux fureurs du peuple et celle de faire une élection nulle, faute de liberté, ils fixèrent leur choix, à l'unanimité moins une voix, sur l'archevêque de Bari : Barthélemy Prignano. On envoya quérir l'intéressé, mais avant qu'eût pu être obtenu son consentement, l'entrée du conclave fut forcée par la populace; plusieurs conclavistes, persuadés qu'elle n'exigeait pas seulement un pape italien mais un Romain, intronisèrent de force le vieux cardinal de Saint-Pierre. Les cardinaux se réfugièrent, qui au château Saint-Ange, qui hors la ville. Ils se retrouvèrent douze le lendemain pour recevoir l'acceptation de Prignano et faire annoncer au peuple son élévation.

Urbain VI fut intronisé le jour de Pâques, 18 avril, et couronné à Saint-Pierre. Le Sacré-Collège notifia son avènement aux six cardinaux restés en Avignon, à l'empereur et aux souverains catholiques. Pour la reconstitution de tous ces événements, voir N. Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, t. I, p. 8-64.

2° *Les fautes d'Urbain.* — Quelque dramatiques qu'eussent été les circonstances qui avaient entouré l'élection de l'archevêque de Bari, quelque pression qui eût été exercée sur leur vote, les cardinaux les auraient peut-être vite oubliées si le nouvel élu s'était montré égal à sa réputation. On le croyait bon et prudent, l'expérience des affaires et la connaissance des hommes qu'il avait acquises à la cour d'Avignon faisaient espérer qu'il saurait se concilier la sympathie unanime du Sacré-Collège. Il se révéla aussitôt dur et fantasque. Ses exigences maladroites et ses procédés violents à l'égard de ses électeurs de la veille eurent tôt fait, en leur faisant regretter de l'avoir à leur tête, de raviver les doutes que certains avaient pu concevoir sur le caractère canonique de son élection.

Quand arriva à Rome le cardinal d'Amiens, Jean de La Grange, le terrain était favorable aux excitations auxquelles allait se livrer ce conseiller de Charles V. Voir N. Valois, *op. cit.*, t. I, p. 69-72.

3° *L'élection de Clément VII.* — Autorisés à quitter la ville, aux approches de l'été, les cardinaux citramontains se rendirent à Anagni entre le début de mai et la fin de juin. Quinze jours plus tard, Bernardon de La Salle, appelé de Viterbe par le camerlingue Pierre de Cros, les prenait sous sa protection avec ses routiers, après avoir écrasé au Ponte Teverone les Romains qui voulaient s'opposer à son passage. Alors, le 2 août, se sentant enfin en sécurité, ils publièrent une sorte de manifeste où ils s'efforçaient de prouver que l'élection d'Urbain VI était entachée de nullité, faute d'avoir été suffisamment libre, et invitaient l'élu à déposer les insignes du souverain pontificat (2 août). Texte dans Baluze, *Vitæ paparum Avenionensium*, éd. Mollat, t. IV, p. 821-826. Sans attendre la réponse de l'intéressé, ils lancèrent l'anathème contre Barthélemy Prignano, archevêque de Bari, qu'ils déposèrent comme « intrus » (9 août), lui reprochant de s'être entendu avec les chefs de la milice romaine pour faire imposer son nom par la foule aux cardinaux terrorisés. Puis ils transportèrent leur résidence à Fondi, où ils étaient assurés de la protection de la reine Jeanne de Naples.

Leurs collègues italiens, qui jusque là avaient essayé de s'entremettre entre eux et Urbain, les rejoignirent vers la mi-septembre, à l'exception du cardinal de Saint-Pierre, alors mourant, et assistèrent sans protester à l'élection d'un nouveau pontife (20 septembre).

Robert de Genève, sur le nom duquel s'étaient portés douze suffrages sur treize, était fils du comte Amédée III de Genève et petit-cousin, par sa mère, du roi de France. Évêque de Thérouanne, puis de Cambrai,

il avait été créé cardinal par Grégoire XI, en 1371. C'était un prélat distingué, instruit, ami du faste, mais auquel on ne tarderait pas à reprocher la dureté avec laquelle il venait de réprimer, comme légat de Grégoire, une insurrection florentine (1376). Après le conclave de Rome, il avait présenté ses hommages à Urbain VI et notifié par lettre son élection à l'empereur Charles IV (14 avril). Texte dans Pastor, *Gesch. der Päpste*, 2e édit., t. I, p. 686. Il n'en accepta pas moins de lui être substitué et fut proclamé pape sous le nom de Clément VII.

Urbain, abandonné par ceux qui l'avaient élu, se créa de toutes pièces un nouveau Collège cardinalice, dont il eut l'habileté de recruter les membres dans divers pays. Entre les deux pontifes, la lutte va s'ouvrir. La chrétienté se divisera et quarante ans d'efforts seront nécessaires pour lui rendre l'unité perdue.

II. La division de la chrétienté. — 1° *Le problème posé par la double élection.* — La situation créée par la volte-face des cardinaux mettait la chrétienté devant un problème quasi insoluble : celui de savoir qui, d'Urbain ou de Clément, était le véritable successeur de saint Pierre.

Toute la question se ramenait à celle de la valeur canonique de l'élection d'Urbain; mais cette valeur elle-même dépendait de l'intention qui avait présidé à son choix et, pour connaître à coup sûr cette intention, il eût fallu, comme le remarque justement Noël Valois, pouvoir lire dans la conscience des électeurs. Force était de se rabattre sur l'examen des circonstances pour interpréter leur pensée. La voie était ouverte à d'interminables discussions. Une abondante littérature surgit, sous forme de consultations, de mémoires, de plaidoyers, dont bien des éléments sont restés manuscrits. Pour avoir une idée des arguments invoqués de part et d'autre, il suffit d'analyser le traité sur le Schisme adressé au roi d'Aragon, pour le faire sortir de la neutralité, par saint Vincent Ferrier en 1380, *De moderno schismate*, dans Fages, *Œuvres de saint Vincent Ferrier*, t. I, Paris, 1909, IVe traité.

Les partisans d'Urbain minimisent les désordres qui ont précédé son élection et font état de paroles ou de gestes tendant à prouver que les cardinaux, après avoir eu réellement dessein de faire de lui un pape, l'ont pendant quatre mois traité effectivement comme tel. Ceux de Clément insistent au contraire sur la pression dont les cardinaux furent l'objet et expliquent, non seulement leur vote, mais les hommages qu'ils rendirent ultérieurement à Urbain par la terreur que leur inspiraient les menaces des Romains. On aurait tort d'attribuer grande influence à ces plaidoyers : les positions initiales avaient été prises indépendamment d'eux; ils se révélèrent dans l'ensemble impuissants à les modifier.

Aujourd'hui, avec le recul des siècles et après de minutieuses enquêtes, les historiens sont à peu près d'accord — il y a pourtant de notables exceptions — pour reconnaître en Urbain VI le pape légitime (voir Urbain VI); il était plus difficile aux contemporains de rassembler les données du problème et de se faire une conviction. On ne doit donc pas s'étonner de voir des conciles se prononcer pour Urbain, comme en Hongrie et en Pologne, tandis que d'autres comme en Castille, se rallient à Clément. En fait, l'attitude des divers pays fut presque toujours dictée moins par des préoccupations d'ordre canonique que par les circonstances ou par des considérations politiques. Aujourd'hui même, la nationalité des historiens qui traitent de la question n'est pas sans influence sur la solution qu'ils apportent.

2° *Les obédiences.* — Le roi de France, Charles V, n'ignorait rien des désordres qui s'étaient produits durant le conclave de Rome. Des doutes sur la légitimité d'Urbain avaient été jetés dans son esprit par des messages émanant de plusieurs cardinaux et par les porteurs mêmes de la lettre que l'élu avait écrite pour notifier son avènement. Ils se changèrent en certitude à la lecture du manifeste d'Anagni. La bonne foi de Charles paraît indiscutable; on peut en croire l'émouvante déclaration qu'il fit sur son lit de mort. Il a cru devoir faire confiance aux princes de l'Église de qui dépendait le choix du pape. Il voulut dès lors soutenir financièrement les cardinaux et envoyer à leur secours les routiers gascons. Par contre, l'appui qu'il leur accordait encouragea les cardinaux à procéder sans retard à une nouvelle élection.

La perspective d'avoir de nouveau un pape français n'était pas pour déplaire à Charles V; le choix de son cousin, Robert de Genève, ne put que lui agréer. Il tint néanmoins, avant de se déclarer ouvertement pour Clément VII, à prendre l'avis du clergé de France. Le conseil donné par l'assemblée de Vincennes fut conforme à son secret désir; mais l'université de Paris se montra moins empressée : ce fut seulement après quelques mois d'hésitations qu'elle adhéra au nouvel élu; encore les « nations » anglaise et picarde avaient-elles refusé de se joindre à la majorité.

C'est que l'Angleterre et l'Empire restaient urbanistes. La cour de Londres s'était réjouie de l'élection d'un pape italien. Elle avait attribué sans hésitation la révolte des cardinaux au dépit causé par la volonté réformatrice d'Urbain et à des manœuvres de Charles V, désireux de voir de nouveau un Français sur le siège de Pierre. L'envoyé du Sacré-Collège, Roger Foucault, porteur de l'encyclique cardinalice du 9 août, se vit jeter en prison, sans avoir été entendu. La même aventure advint à Chamberlac, ambassadeur secret de Clément VII. Quant à son ambassadeur officiel, Guy de Malesset, il n'obtint jamais les sauf-conduits qui lui eussent permis de passer le détroit. C'est sans enquête sérieuse que, par décision unanime, le parlement de Gloucester prit parti pour Urbain.

En Allemagne, l'empereur Charles IV ignorait tout des doutes que les cardinaux avaient fait connaître au roi de France; il adhéra sans hésitation à Urbain. Il lui resta d'autant plus volontiers fidèle que l'avènement de celui-ci lui permettait d'escompter un regain d'influence dans l'Église.

Autour de la France, d'une part, de l'Angleterre et de l'Empire, d'autre part, les nations se groupèrent peu à peu selon leurs affinités politiques. Les pays d'Europe centrale : Pologne, Bohême, Hongrie, Autriche, se prononcèrent pour Urbain ou se rallièrent assez vite à lui. Par contre, l'Écosse et l'Irlande, la Savoie et le Portugal prirent parti pour Clément. La Flandre se divisa : ses quatre évêques résidant tous hors du pays flamand, devinrent clémentins, tandis que Louis de Maele et son peuple, qui avaient intérêt à ménager l'Angleterre, refusaient d'abandonner « le premier élu ». L'Espagne, d'abord balancée entre les influences française et anglaise, demeura indécise. Sans s'être concertés, Henri de Trastamare en Castille, Pierre le Cérémonieux en Aragon, Charles le Mauvais en Navarre, Ferdinand en Portugal prirent, comme d'instinct, la même attitude de neutralité provisoire.

III. Les efforts pour faire cesser le schisme. — 1° *Les moyens mis en œuvre par les deux papes.* — Pour rendre à l'Église l'unité perdue, chacun des pontifes s'efforça de faire triompher sa propre cause. C'est à quoi tendaient les anathèmes qu'Urbain et Clément lancèrent l'un contre l'autre et chacun contre les partisans de son rival. Jusqu'à la fin du schisme, leurs successeurs répéteront ce geste, à la façon d'un rite; mais l'effet n'en pouvait être que de creuser davantage le fossé entre les tenants des deux obédiences,

urbanistes et clémentins n'attachant d'importance qu'aux excommunications fulminées par le pape qu'ils considéraient comme seul légitime.

Ce qu'il eût fallu pouvoir réaliser, c'étaient des changements dans les convictions, des « conversions ». De part et d'autre, on s'y employa durant toute la période du schisme, à l'aide de légats ou de prédicateurs. Urbain envoya en Allemagne et en Flandre le cardinal de Ravenne, Pilco de Prata, et en Espagne, le cardinal Agapit Colonna. Clément opposa au premier les cardinaux de Saint-Étienne et de Poitiers : Guillaume d'Aigrefeuille et Guy de Malesset, tandis qu'il faisait soutenir sa cause en Espagne par le cardinal d'Aragon, Pierre de Lune. Mais souvent les princes n'accueillaient sur leur territoire et les peuples ne voulaient entendre que des porte-paroles aux idées desquels ils étaient acquis d'avance. On vit même Pierre le Cérémonieux interdire l'accès de l'Aragon à la fois aux légats des deux papes.

Cependant, à côté des armes spirituelles et des arguments d'ordre dialectique, d'autres moyens de lutte furent mis en œuvre par les adversaires : l'appel plus ou moins déguisé à l'intérêt par l'octroi de promesses et de grâces, expectatives, charges, subsides, et le recours à la force, ou, comme on prit l'habitude de dire, à la « voie de fait ». Armes aléatoires elles aussi et peu efficaces, car les ambitieux ne se faisaient pas scrupule d'accepter les faveurs, d'où qu'elles vinssent, et la reconnaissance était généralement la moindre de leurs vertus; quant à la force, les deux papes n'avaient guère à leur disposition que celle qu'ils pourraient acquérir et conserver à prix d'argent ou de marchandages, et leurs partisans étaient trop souvent prêts à employer celle qu'ils possédaient à poursuivre, sous couleur de dévouement à l'Église, des fins plus ou moins personnelles.

2° *La voie de fait sous Urbain VI.* — A peine élu, Clément VII crut pouvoir chasser de Rome son rival et s'installer à sa place au centre de la chrétienté. N'avait-il pas pour lui, outre des alliés comme Honoré Gaetani, François de Vico et Jourdain Orsini, des troupes de routiers dont il avait confié le commandement à un de ses neveux, Louis de Montjoie, et le château Saint-Ange n'était-il pas aux mains de ses partisans? Son rêve s'évanouit à la suite des défaites infligées à ses mercenaires par Albéric de Barbiano à Carpineto, puis à Marino, et de la chute du château Saint-Ange qui lui faisait perdre son meilleur point d'appui (27 avril 1379). Il se réfugia à Gaète, puis à Naples où il pouvait compter sur la reine Jeanne. Un soulèvement populaire l'ayant forcé à se rembarquer avec ses cardinaux, il erra d'étape en étape jusqu'au jour où il trouva un asile sûr à Avignon, dans l'ancien palais des papes.

Ce n'était là qu'un pis-aller. Pour reconquérir l'État pontifical, Clément accepta les offres intéressées de Louis d'Anjou, frère du roi de France Charles V. Après lui avoir promis l'érection en sa faveur d'un royaume d'Adria qui serait vassal du Saint-Siège, il l'encouragea à aller délivrer le royaume de Naples, dont s'était emparé Charles de Durazzo, allié d'Urbain VI. L'expédition, brillamment commencée, se trouva arrêtée par la mort de son chef (21 septembre 1384). Voir sur elle N. Valois, *op. cit.*, t. II, p. 7-89. Elle fut reprise victorieusement, après la mort de Charles de Durazzo, pour le compte de Louis II d'Anjou, qui fut acclamé roi par la population napolitaine (juillet 1386). Déjà Clément, fort du succès ainsi obtenu dans l'Italie du Sud et de l'influence qu'il avait acquise en Lombardie par le mariage de Louis de Touraine, le futur duc d'Orléans, avec Valentine Visconti, venait d'entamer des négociations avec Florence et Bologne, quand la mort de son rival (15 octobre 1389), rendu impopulaire par ses violences et sa cruauté, arracha de ses mains son meilleur atout. Voir URBAIN VI.

Tandis que la France soutenait dans la péninsule les entreprises du pape d'Avignon, en même temps que ses propres intérêts, les grandes nations demeurées fidèles au pape de Rome ne restaient pas inactives.

En Allemagne, le roi des Romains, Wenceslas de Bohême, adhéra à une sorte de ligue urbaniste conclue entre les électeurs rhénans le 28 février 1379, puis renforcée bientôt par les évêques de Liége, de Wurzbourg et d'Utrecht. Le cardinal Pilco de Prata, envoyé à Prague, fut assez habile pour faire conclure à Wenceslas une alliance avec Richard II d'Angleterre « contre tous les schismatiques » (2 mai 1381). Mais Wenceslas n'avait pas l'âme d'un croisé; s'il songeait à descendre en Italie, c'était moins pour sauver la papauté, comme l'attendait de lui Urbain, que pour se faire couronner à Rome. Il se sentait d'ailleurs lié par la promesse de fidélité à la France que son père Charles IV lui avait demandée avant de mourir. Quant à Richard, il voyait surtout dans la ligue urbaniste un moyen d'obtenir l'appui du Saint-Siège et le concours de l'Allemagne dans son implacable lutte contre la France et ses satellites.

Sur le sol français, en Bretagne, en Aquitaine, en Guyenne, partout où commandaient les Anglais, l'obédience d'Urbain s'étendit progressivement; mais les interventions armées de l'Angleterre en Flandre et en Espagne n'aboutirent qu'à des échecs. La désastreuse « croisade » menée en Flandre par l'évêque de Norwich, Henri Despenser, en 1383, avait d'ailleurs pour but essentiel d'ouvrir la route commerciale qui permettait d'acheminer de Calais à Bruges et à Gand les laines anglaises. E. Perroy, *L'Angleterre et le Grand Schisme d'Occident*, a clairement expliqué, p. 166-209, les dessous politiques et économiques de cette campagne.

En Espagne, l'Angleterre réussit à convertir à la cause d'Urbain son allié le Portugal; mais la croisade qu'elle entreprit en Castille masquait mal le dessein de soutenir les ambitions de la maison de Lancastre qui se croyait des droits au trône occupé par le roi Jean. Cf. E. Perroy, *op. cit.*, p. 211-268. Ses coûteux efforts n'empêchèrent pas les divers États qui composaient la péninsule d'abandonner, un à un, au profit de Clément, la neutralité dans laquelle ils s'étaient d'abord établis. La Castille avait donné l'exemple à l'assemblée de Medina del Campo en 1381; l'Aragon suivit en 1387, à l'avènement du roi Jean qui avait épousé Yolande de Bar, nièce de Charles V; puis ce fut le tour de la Navarre en 1390, quand Charles III eut succédé à son père Charles le Mauvais.

3° *La voie de fait sous Boniface IX.* — La mort d'Urbain VI (15 octobre 1389) fournissait, semblait-il, une occasion toute trouvée de rétablir l'unité dans l'Église. Les cardinaux urbanistes ne le comprirent pas. En se hâtant, sans prendre avis de personne, de lui donner un successeur, ils se rendirent pour une large part responsables de la prolongation du schisme. Du moins choisirent-ils (2 novembre), dans la personne de Pierre Thomacelli, cardinal de Naples, un homme capable par son esprit réaliste et son habileté diplomatique de restaurer en Italie l'autorité pontificale gravement compromise par son prédécesseur. Voir BONIFACE IX.

Boniface IX commença par s'assurer le dévouement de ses cardinaux, d'abord en rendant la pourpre à ceux que la maladresse d'Urbain avait jetés dans les bras de son rival, puis en accordant à tous sa confiance. Les Angevins clémentistes régnant à Naples, il s'empressa d'embrasser la cause des Durazzo avec lesquels Urbain s'était brouillé. Non content de faire donner la couronne au jeune Ladislas, il le seconda avec tant de persévérance que, malgré les succès éphémères d'une

expédition de Louis II d'Anjou soutenu par Clément VII, le monarque finit par entrer en possession de sa capitale (10 juillet 1400).

Dans le reste de l'Italie, Boniface, secondé par le cardinal Pileo de Prata, ne fut pas moins heureux. Négociant quand il le pouvait, mettant en avant au besoin les troupes de mercenaires dont il avait confié le commandement à son frère, il réussit à tenir en échec, à vaincre, parfois même à gagner à sa cause les condottieri partisans de Clément qui s'étaient installés dans le Patrimoine. Habile à poursuivre ses fins parmi les ambitions et les rivalités des tyrans, des villes et des classes sociales, il sut faire figure de pacificateur et devenir, dans la Rome qu'Urbain avait dû fuir, le maître incontesté.

4° *Boniface et la France.* — Bien que ces luttes aient absorbé le plus clair de son activité, Boniface chercha à réaliser l'union autrement que par la force des armes. Il est vrai qu'elle ne lui paraissait possible que par l'abdication de l' « anti-pape ». Du moins chercha-t-il à faciliter cette solution en promettant à Clément VII, pour le cas où il se retirerait, de lui laisser la pourpre ainsi qu'à ses cardinaux et de le nommer légat apostolique pour la France, l'Espagne et le Portugal. Bulle du 6 novembre 1390, dans Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, a. 1390, n. 6 et 7. Cette modération, jointe à l'intervention du duc de Bavière auprès de son beau-frère Charles VI, monté sur le trône de France en 1380, contribuèrent à détourner celui-ci de donner suite à sa promesse de marcher sur Rome avec 12 000 lances pour y introduire Clément (mars 1391). Aussi bien Clément lui-même accepta-t-il bientôt d'entrer en rapports avec son rival par l'intermédiaire du prieur de la chartreuse d'Asti, Pierre de Mondovi.

Un chaleureux appel de Boniface au jeune roi de France qui venait de prendre en mains les rênes du gouvernement (lettre du 2 avril 1392, dans le *Spicilegium* de d'Achery, t. I, p. 768) trouva Charles VI disposé à travailler à l'union, *donec egrediatur ut splendor justus et unicus vicarius Ihesu Christi.* Le roi, estimant que la responsabilité du schisme était partagée, envisageait une double démission, tandis que Boniface espérait le convaincre de la régularité de l'élection d'Urbain VI et provoquer, avec son adhésion, celle de Robert de Genève (lettre du 20 juin 1393, dans d'Achery, t. I, p. 769). Mais le conseil des princes profita d'une crise de folie de Charles VI pour rompre l'entretien.

5° *L'université de Paris et les trois voies.* — La reprise de contact entre Rome et Paris n'en était pas moins un événement gros de conséquences : le désir d'union dont Gerson s'était fait l'écho dans son discours du 6 janvier 1391 s'en trouvait accru. *Opera*, édit. Du Pin, t. III, col. 991. Dans toute la France, les prières publiques, les prédications, les processions se multiplièrent au cours de l'année 1393 pour obtenir du ciel la cessation du schisme. Clément VII lui-même céda au sentiment populaire en instituant une messe spéciale *pro sedatione schismatis* qu'il ordonna de dire chaque semaine.

L'université de Paris, longtemps éconduite, put enfin faire entendre sa voix devant le roi. Dans un mémoire rédigé par Nicolas de Clamanges, elle proposa, le 6 juin 1394, trois moyens auxquels on pourrait recourir successivement pour rendre la paix à l'Église : la voie de cession, c'est-à-dire la démission des deux papes; la voie de compromis, c'est-à-dire l'arbitrage; enfin la voie conciliaire, par la réunion d'un concile général qui prendrait les mesures nécessaires. D'Achery, *op. cit.*, t. I, p. 776.

6° *Benoît XIII succède à Clément VII.* — La mort de Clément VII, survenue le 16 septembre 1394, simplifiait la situation. Il eût été sage et facile de laisser s'éteindre avec lui le schisme auquel son avènement avait donné naissance. Pressé par ses conseillers et par l'Université qu'il sentait être l'interprète de l'opinion publique en même temps que du bon sens, encouragé d'ailleurs par les archevêques de Cologne et de Mayence comme par le margrave du Rhin, le roi de France fit son possible pour amener les cardinaux d'Avignon à surseoir à l'élection du successeur de Clément.

Sans même prendre la peine de lire les deux lettres qu'ils avaient reçues coup sur coup de Charles VI, les cardinaux réunis en conclave désignèrent le cardinal d'Aragon, Pierre de Lune, qui prit le nom de Benoît XIII (28 septembre). La vacance du siège n'avait duré que douze jours. Pareille précipitation ne saurait trouver d'excuse que dans une parfaite bonne foi; et le fait que tous les électeurs avaient juré au préalable de se démettre du pontificat quand le pape de l'autre obédience ferait de même, s'il témoigne d'un réel souci du bien général de l'Église, ne suffit pas à justifier leur insigne maladresse. Raynaldi, *op. cit.*, an. 1394, n. 6.

7° *La voie de cession.* — Pierre de Lune avait été créé cardinal par Grégoire XI, c'est-à-dire avant le schisme. Il avait cru d'abord à la légitimité d'Urbain VI qu'il avait contribué à élire « avec l'intention d'en faire un vrai pape », puis il avait fini par se rallier aux cardinaux de l'opposition et avait voté pour Clément VII. Voir ici l'art. PIERRE DE LUNA. Son désir d'unité était bien connu; il venait encore de le manifester par ses hésitations à accepter la tiare. « J'emploierai, pour arriver à mon but, tous les moyens raisonnables et possibles », déclara-t-il à Charles VI, en lui notifiant sa promotion.

L'université de Paris le pressa de mettre à exécution ses projets de concorde : « La paix de l'Église est entre vos mains, lui écrivit-elle, car votre rival tiendra sans doute à vous imiter. » Pierre d'Ailly, après une visite en Avignon, préconisa devant la maison royale et l'Université la voie de cession. Un concile national, réuni à Paris le 2 février 1395, adopta cette voie comme la plus simple et la plus expéditive, recommandant au roi de travailler dans ce sens, non seulement auprès de Benoît XIII, mais auprès des princes affiliés à Boniface IX. Mais déjà les dispositions intimes de Benoît n'étaient plus celles de Pierre de Lune : soit qu'il ait pris goût aux honneurs, soit que la foule des courtisans qui avaient intérêt au maintien du *statu quo* ait réussi à exercer sur lui leur influence, il ne tarda pas à se trouver d'accord avec Boniface IX pour refuser d'envisager la possibilité d'une démission.

Une ambassade extraordinaire conduite par les ducs de Bourgogne, de Berry et d'Orléans arriva à Villeneuve-lez-Avignon le 21 mai 1395. Elle se vit refuser par Benoît le texte du serment qu'il avait prêté avant son élection. Ni les instances du duc de Berry, ni l'éloquence de Gilles des Champs, ni l'avis favorable de presque tous ses cardinaux ne purent amener le pontife à l'idée de la cession. Deux mois d'efforts ne réussirent ni à le toucher, ni à l'ébranler. Tantôt il cherchait à gagner du temps, exigeant un écrit du roi, tantôt il se retranchait derrière le droit qui, prétendait-il, avait toujours rejeté la voie de cession, comme peu convenable pour terminer les schismes. Sa mauvaise volonté ne put plus faire de doute quand on le vit recourir aux prétextes les plus futiles pour refuser de recevoir en audience publique les délégués de l'Université et aller jusqu'à offrir aux ducs, pour les amener à se départir de leur insistance, de leur abandonner le patrimoine pontifical en Italie. Soutenu par son confesseur, le dominicain anglais Jean Hayton, et par le seul cardinal de Pampelune, qui était partisan de la voie de fait, il finit par se déclarer prêt à mourir plutôt que d'accepter la voie de cession.

Il se disait disposé, par contre, à se rencontrer, sous la protection du roi, avec son rival, dans une confé-

rence où, entourés chacun de leur collège cardinalice, ils discuteraient librement de leurs droits et des moyens de rendre à l'Église son unité. S'ils ne réussissaient pas à se mettre d'accord, il acceptait la constitution d'un tribunal arbitral qui aurait pouvoir de trancher le débat à la majorité des deux tiers des voix. Cette voie dite « de compromis », qu'il prétendait plus sage et plus facilement réalisable que la voie de cession n'était évidemment, dans sa pensée, qu'une échappatoire, comme le prouvera d'ailleurs la suite des événements. En attendant, tous les efforts de ce pontife, « têtu comme une mule aragonaise », tendront à rendre vaines les tentatives ultérieures du roi de France.

8° *L'Angleterre et la voie de cession.* — Après l'échec de son ambassade en Avignon, Charles VI, sur le conseil de l'Université, essaya de gagner à l'idée de cession l'Angleterre et l'Empire. Il sembla d'abord devoir réussir. Un rapprochement s'opérait alors entre l'Angleterre et la France : Richard II recherchait la main d'Isabelle, fille de Charles VI, et Nicolas de Fakenham l'avait convaincu qu'une union étroite des deux pays pourrait amener rapidement la fin du schisme. Voir Nicolas de Fakenham. Mais il fallait compter avec l'opinion publique et l'université d'Oxford qui, peut-être jalouse du rôle que prétendait jouer dans la chrétienté celle de Paris, se retranchait derrière le dilemme : reconnaissance universelle de Boniface IX ou convocation d'un concile général. Une délégation envoyée par l'université de Paris sous la conduite de Simon de Cramaud reçut bon accueil à la cour, mais ne put prendre contact avec les maîtres d'Oxford.

Le contrat de mariage entre Richard et Isabelle fut signé en mars 1396, ainsi qu'un armistice aux termes duquel les deux puissances travailleraient de concert à faire cesser le schisme. Richard, tout en se déclarant personnellement favorable à la voie de cession, ajoutait cependant qu'il ne pourrait rien faire pour l'imposer, vu la répugnance du clergé anglais à envisager un recours éventuel à la violence.

Comme il fallait s'y attendre, la collaboration entreprise dans ces conditions ne tarda pas à se révéler inefficace. Des messages successifs et une ambassade franco-anglaise envoyés aux deux papes restèrent sans résultat. Il en fut de même des efforts tentés en commun du côté de l'Empire.

9° *L'Empire et la voie de cession.* — A vrai dire, les appels de la France semblèrent trouver un écho favorable auprès des archevêques de Trêves et de Cologne, des archiducs d'Autriche et de Bavière, et de Wenceslas lui-même. En octobre 1395, les princes électeurs réunis à Boppard promirent à une ambassade de l'université de Paris leur collaboration active en vue de la cessation du schisme. Mais quand, l'année suivante, les ambassadeurs français vinrent, sur leur demande, traiter avec les électeurs de la démission des deux papes, ces derniers se contentèrent de leur prodiguer de bonnes paroles, tandis que Wenceslas refusait de donner audience aux délégués de l'Université et recevait ceux du roi avec une réserve polie. La diète convoquée à Francfort en mai 1397 « pour étudier les graves besoins de l'Église, de la foi et du saint Empire romain » en présence des ambassadeurs des rois de France et d'Angleterre n'aboutit à aucune décision. Wenceslas s'était d'ailleurs contenté de s'y faire représenter. Cf. *Deutsche Reichstagsakten*, t. II, p. 415-417. Au fond, tout se passait comme si les Allemands n'avaient d'autre dessein que de gagner du temps pour empêcher d'aboutir la voie de cession.

C'est que des considérations étrangères à l'extinction du schisme étaient passées au premier plan de leurs préoccupations. Wenceslas, le roi de Bohême, l'étranger, l'incapable, contre lequel depuis longtemps les princes murmuraient en des conciliabules secrets, venait de nommer duc de Milan Jean Galeas Visconti, l'allié des Français; et ce geste paraissait aux Allemands attentatoire à l'honneur de l'Empire. D'autre part Gênes avait été remise à la France, et Boniface IX n'avait pas manqué d'attirer l'attention des Allemands sur le danger qu'une telle avance présentait pour leur pays. *Deutsche Reichstagsakten*, t. III, p. 22, n. 9. Les velléités manifestées par Wenceslas de se rencontrer avec Charles VI pour travailler de concert à obtenir la démission simultanée des deux papes achevèrent de les exaspérer. Coup sur coup, un mémoire de Robert de Bavière et un libelle des autres électeurs lui signifièrent qu'ils n'admettaient pas pareille rencontre et qu'il fallait rejeter le projet français pour soutenir sans conditions Boniface IX. *Op. cit.*, t. III, p. 54, n. 22.

Pressé par l'université de Prague, Wenceslas passa outre et vint s'entretenir à Reims avec les régents de France qui achevèrent de le gagner à leurs vues (23 mars 1398). Cf. *Chronique du religieux de Saint-Denis*, t. II, p. 565 sq. Sur le conseil du duc d'Orléans, il chargea l'évêque de Cambrai, Pierre d'Ailly, de se rendre en Avignon, puis à Rome, pour exhorter les deux pontifes à accepter la voie de cession. Dès lors, sa perte était décidée. Les princes allemands se mirent en rapports avec l'Angleterre, et pour faire accepter leur plan par Boniface IX, ils donnèrent à celui-ci l'assurance de leur attachement indéfectible. *Deutsche Reichstagsakten*, t. III, p. 198, n. 93.

10° *La soustraction d'obédience de la France.* — La mission de Pierre d'Ailly tourna court : l'ambassadeur trouva Benoît « prêt à se laisser écorcher plutôt que de céder ». Il ne restait à Charles VI qu'à renoncer définitivement à la voie de cession ou à tenter de l'imposer par force. Le concile national de Paris qui avait préconisé cette voie avait en même temps admis que des sanctions pourraient être prises au besoin pour vaincre l'obstination des papes; le moment semblait venu de passer à l'action. Déjà depuis plus d'un an l'Université avait conclu à l'opportunité d'une soustraction partielle d'obédience et invité Charles VI à supprimer les taxes et les provisions apostoliques. Pressé d'en finir, le roi de Castille venait d'entrer dans ses vues. Charles voulut prendre l'avis du clergé de France.

Une assemblée convoquée à Paris pour le 7 mai 1398 réunit plus de deux cents ecclésiastiques sous la présidence de Simon de Cramaud. Elle poursuivit ses débats pendant deux mois. Priver Benoît de la jouissance des revenus apostoliques et de la disposition des bénéfices ecclésiastiques réservés au Saint-Siège serait évidemment lui enlever un de ses principaux moyens d'influence; mais pouvait-on refuser obéissance au pape reconnu jusque là, aussi longtemps qu'il n'aurait pas été condamné par un concile général? Et, si cette mesure était légitime, pouvait-on espérer qu'elle serait efficace, eu égard à l'obstination dont le pontife avait donné déjà tant de marques? Au cours de la discussion, les partisans de la « soustraction partielle » d'obédience furent assez naturellement entraînés à préconiser une solution plus radicale. Simon de Cramaud, appuyé par les ducs de Berry et de Bourgogne, finit par faire voter, à une faible majorité, la « soustraction totale » d'obédience; et une ordonnance datée du même jour annonça que le roi, le clergé et le peuple, se rangeant à cet avis, rompaient avec Benoît XIII. Raynaldi, an. 1398, 28 juillet.

Cette décision plaçait l'Église de France dans une situation paradoxale. Elle n'aboutit, ni à faire plier le pontife, ni à l'isoler complètement. Sommés d'abandonner la cause de Benoît, cinq cardinaux avignonnais se réfugièrent auprès du pape qui déjà mettait en état de défense le palais des Doms, escomptant l'assistance de l'Aragon. Dix-huit autres, retirés à Villeneuve, appelèrent Geoffroy de Boucicaut qui se disait man-

daté par le roi pour s'emparer du château avec ses routiers.

La résistance active opposée par Benoît à la violence, si elle fut désapprouvée par quelques-uns de ses partisans, par saint Vincent Ferrier en particulier, eut du moins pour effet de calmer beaucoup de ses adversaires. La félonie de Boucicaut, qui retint comme otages trois cardinaux envoyés en négociateurs, souleva contre lui l'indignation des honnêtes gens. Le spectacle des cardinaux dissidents menant la guerre contre celui qu'ils avaient choisi naguère et que beaucoup de Français considéraient malgré tout comme le vrai pape était d'ailleurs trop odieux pour ne pas choquer bientôt l'opinion publique et ébranler la cour elle-même. Guy de Malesset s'en aperçut sans peine quand il vint à Paris avec deux de ses collègues pour provoquer contre le pontife un surcroît de rigueur.

Le roi d'Aragon, demeuré fidèle à Benoît, s'entremit auprès de Charles VI et obtint de lui des propositions de paix que ses ambassadeurs firent accepter par Benoît, leur protégé, le 10 avril 1399. Celui-ci promettait d'abdiquer, si Boniface le faisait de son côté ou venait à mourir, et de prendre part à toute assemblée qui se réunirait pour réaliser l'union; moyennant quoi Charles VI s'engageait à le protéger dans sa résidence d'Avignon. Une trêve fut conclue sur ces bases et pendant plus de quatre ans le pontife resta en quelque sorte captif dans son palais, tandis qu'autour de lui se multipliaient de vaines négociations.

11° *Boniface et l'Empire.* — La soustraction d'obédience avait éveillé chez Boniface l'espoir de gagner à sa cause, par l'intermédiaire du roi d'Angleterre, la France irritée contre Benoît. Lettre à Richard II, 21 décembre 1398, *Reg. vatic. 316*, fol. 78. Mais l'évolution de la situation en Allemagne exigeait de sa part la plus grande prudence. Après s'être assurés de l'appui anglais, les princes, réunis à Francfort en février 1400 pour préparer la déposition de Wenceslas, menaçaient de passer à la neutralité, à l'exemple de la principauté de Liége, si Boniface s'opposait à l'élection d'un autre souverain. *Deutsche Reichstagsakten*, t. III, p. 162, n. 114. Or, Wenceslas, même remplacé comme roi des Romains, continuerait de régner en Bohême et de compter parmi ses amis le puissant duc de Milan.

Boniface fut assez habile pour éviter d'épouser la querelle des princes sans aller jusqu'à désavouer leur entreprise comme illégale (21 avril). *Ibid.*, t. III, p. 163, n. 115. La déposition de Wenceslas et son remplacement par l'électeur palatin, Robert III de Bavière, étaient chose faite depuis cinq jours (25-26 août), *ibid.*, t. III, p. 264-267, n. 206-209, quand Boniface assurait encore au malheureux roi qu'il était disposé à le défendre « jusqu'au sang ». *Ibid.*, t. III, p. 225, n. 185.

Robert manifesta aussitôt le dessein d'aller se faire couronner à Rome et de travailler à ramener dans le giron de l'Église les « schismatiques ». En réalité, il préparait une expédition militaire en Italie pour abattre au passage la puissance du duc de Milan et entamait des négociations avec la France, prêt à sacrifier au besoin à ses ambitions la cause romaine. Boniface essaya en vain d'obtenir de lui l'assurance que, sur la question du schisme, aucune convention ne le liait et qu'il ne signerait aucun engagement sans s'être assuré de son assentiment, *ibid.*, t. IV, p. 41, n. 25, et p. 42, n. 26; aussi ne fit-il rien pour le soutenir. Manquant d'hommes et à court d'argent, Robert, arrivé à Padoue le 18 novembre 1401, quitta cette ville le 15 avril suivant pour rentrer en Allemagne, non sans avoir déclaré à François de Carrara qu'il se vengerait du pape en détachant de lui l'Empire.

L'heure était critique pour Boniface : tandis que les forteresses qui entouraient Bologne tombaient, une à une, aux mains du Visconti, Robert, après avoir fait approuver sa politique à la diète de Mayence (juillet 1402), *ibid.*, t. V, p. 282, n. 207 sq., reprenait ses pourparlers avec la France pour obtenir, au prix de concessions en faveur de l'union, une alliance contre Jean Galéas. *Ibid.*, p. 391, n. 289. Il cherchait en même temps à s'assurer les faveurs de l'Angleterre. *Ibid.*, p. 399, n. 294. La mort inopinée du duc de Milan vint heureusement renverser la situation (2 septembre 1402). Robert aussitôt oublia ses offres à la France et reprit contact avec Boniface qui s'empressa de se l'attacher définitivement en approuvant son élection, après avoir obtenu la promesse qu'il ne s'occuperait de la question du schisme que d'accord avec lui (10 juillet 1403).

12° *La restitution d'obédience de la France à Benoît XIII.* — Sur ces entrefaites, la France, devant la faillite de plus en plus manifeste de la politique menée par les ducs de Berry et de Bourgogne, s'était lassée de n'avoir pas de chef religieux. Les charges imposées par le souverain semblaient intolérables au clergé. Des maîtres parisiens, comme Nicolas de Clamanges et Gerson, qui avaient toujours blâmé la soustraction d'obédience, élevaient la voix pour réclamer le retour plus ou moins complet à l'état de choses antérieur à 1398. *Nicolai de Clamengiis opera*, éd. de Leyde, ep. XVII, p. 61-72; *Opera Gersonii*, éd. Du Pin, t. II, col. 32-35. L'université de Toulouse faisait de même. Le duc d'Orléans demeuré secrètement fidèle à Benoît les appuyait. N. Valois, *op. cit.*, t. III, p. 260. Les cours de Castille et d'Aragon déploraient de plus en plus ouvertement la captivité du pape qu'elles continuaient de regarder comme légitime. L'audacieuse évasion de Benoît XIII allait faciliter un arrangement (11 mars 1403).

Le pontife se réconcilia avec ses cardinaux et les Avignonnais, puis, de Château-Renard, où il s'était mis sous la protection du roi de Sicile, il délégua à Paris Guy de Malesset et le cardinal de Saluces pour provoquer, sinon l'annulation, du moins une modification de la mesure prise contre lui (25 mai). De fait, une assemblée de prélats réunie à l'hôtel Saint-Pol sur l'initiative du duc d'Orléans se prononça pour la restitution immédiate d'obédience, décision qui reçut l'approbation du roi et de l'Université (28 mai). Martène et Durand, *Amplissima collectio*, t. VII, col. 677. Le 30 mai 1403, Pierre d'Ailly pouvait annoncer solennellement, dans la chaire de Notre-Dame, le retour du royaume à l'obédience de Benoît XIII.

13° *Mort de Boniface IX et son remplacement par Innocent VII.* — Le triomphe de Benoît n'avait pu être obtenu que moyennant engagement de sa part d'accepter la cession si Boniface venait à abdiquer, à mourir ou à être déposé, et de convoquer en concile, dans le délai d'un an, les prélats de son obédience. *Archiv f. Literatur u. Kirchengesch.*, t. VII, p. 280. Bien décidé à ne pas se laisser imposer l'accomplissement de ses promesses, il ne put faire moins, finalement, pour montrer quelque bonne volonté, que de proposer à Boniface une entrevue où ils étudieraient ensemble les moyens de mettre fin au schisme. Il offrait de se rendre, à cette fin, en Italie sur un territoire neutre.

Boniface, malade, objecta aux ambassadeurs que son état de santé lui interdisait tout déplacement. On lui parla de compromis, des arbitres choisis de part et d'autre devant décider en toute liberté de ce qu'il y aurait lieu de faire. On lui demanda de faire défense à ses cardinaux de lui choisir un successeur après son décès, Benoît étant décidé à agir de même. Ainsi pressé de tenir ses engagements, il se fâcha et des paroles violentes furent échangées, dit-on. Quoi qu'il en soit, la fièvre le reprit et il mourut le lendemain, 1er octobre 1404.

Benoît XIII avait plus d'une fois promis de se dé-

mettre en cas de mort de son rival. Des pourparlers eurent lieu à Rome, le 12, entre ses ambassadeurs et les cardinaux, sur lesquels nous sommes mal renseignés. Il semble qu'aux cardinaux exigeant l'abdication pure et simple de Benoît, les évêques de Saint-Pons et de Lérida se soient bornés à offrir de sa part la voie de « convention » et de « déclaration de justice ».

Cette fois encore, les cardinaux romains brusquèrent leur décision et se réunirent en conclave. Avant même que Paris eût été informé du décès de Boniface, ils élurent pour le remplacer le cardinal de Bologne, Côme Megliorato, qui prit le nom d'Innocent VII (17 octobre 1404). Ils avaient cru cependant, pour rassurer leur conscience, devoir reprendre à leur compte le serment prêté par leurs collègues d'Avignon avant l'élection de Benoît, en jurant de ne rien négliger et d'aller au besoin jusqu'à renoncer à la tiare pour procurer l'union. C'était là un incontestable progrès.

Innocent, vieillard doux et pacifique, n'entreprit rien de sérieux durant son court pontificat de deux ans pour mettre fin au schisme. Son premier geste fut d'inviter les ambassadeurs de Benoît qui étaient restés à Florence, à revenir à Rome; mais il leur refusa ensuite le sauf-conduit nécessaire, sous prétexte qu'ils n'avaient fait aucune proposition nouvelle. Une invitation lancée à ses partisans, en vue d'une réunion où ils lui feraient des propositions pour rendre la paix à l'Église fut ajournée deux fois, et finalement abandonnée. A une ambassade de l'université de Paris, venue pour lui recommander la voie de cession, il se contenta d'opposer de vaines récriminations sur le passé.

14° *Benoît marche sur Rome. Nouvelle soustraction d'obédience.* — L'inertie d'Innocent ne faisait que stimuler son adversaire, heureux de pouvoir se donner le beau rôle à peu de frais. Quittant sa résidence marseillaise de Saint-Victor, Benoît se fixa d'abord à Nice, puis à Gênes, qui venait d'entrer dans son obédience (16 mai 1405), et offrit de nouveau à Innocent VII de se rencontrer avec lui dans une conférence. Le rejet de ses avances lui fournit l'occasion de reprendre son vieux projet de marcher sur Rome et de réclamer le secours de tous les chrétiens, du roi de France en particulier, pour mettre à la raison « l'intrus » (27 juin).

Sa cause, soutenue par les prédications de saint Vincent Ferrier et par des intrigues politiques, fit d'abord quelques progrès dans l'Italie du Nord, tandis qu'Innocent, chassé par un soulèvement des Romains, se réfugiait à Viterbe. Comme des armées de Pise et de Milan guerroyant en Toscane barraient à Benoît XIII la route du Sud, il songea à emprunter la voie maritime; mais une peste survenue sur la côte italienne le força à rétrograder progressivement jusqu'à Marseille, son point de départ.

A vrai dire, la France commençait de nouveau à se détacher de Benoît. Le retour à la voie de fait, à la fois coûteuse et inefficace, lui déplaisait. L'Université, lésée dans ses privilèges par les exigences financières du pontife, avait suspendu ses cours pendant deux mois (novembre 1405). Enfin l'autorité du duc d'Orléans diminuait et sa rivalité de plus en plus aiguë avec Jean sans Peur l'avait empêché déjà de fournir à son protégé tout l'appui que celui-ci en attendait pour sa marche sur Rome. Le cardinal Antoine de Chalan, envoyé à Paris pour stimuler l'ardeur des princes, fut froidement accueilli par la cour et commit la maladresse d'insulter l'Université, ce « nid de brouillons ». Les docteurs se vengèrent en déclarant que Benoît, schismatique opiniâtre, n'avait plus droit à l'obéissance et en déférant au Parlement la lettre par laquelle, quatre ans plus tôt, l'université de Toulouse avait demandé la restitution d'obédience. Pierre Plaoul et Jean Petit obtinrent que la lettre fût livrée au feu (juillet 1406) et leur demande de retour à la soustraction d'obédience fut renvoyée au synode national qui devait se réunir à la Toussaint.

Durant plus de deux mois, les orateurs de l'Université et ceux de Benoît s'affrontèrent devant cette assemblée, qui se prononça pour une demi-mesure : on continuerait d'obéir à Benoît en matière spirituelle, mais on lui refuserait, au temporel, la collation des bénéfices et des dignités (4 janvier 1407). Voir Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. II, col. 1307.

15° *L'élection de Grégoire XII et les progrès de la « voie de cession ».* — Dès les premiers jours du synode de Paris, Innocent VII était mort à Rome (6 novembre 1406), après avoir éconduit dans le courant de l'été une dernière ambassade du roi de Castille, désireux de lui faire admettre le principe de la double cession. Par une étrange aberration, ce pontife en était venu à se demander même s'il avait le devoir de s'occuper de la question du schisme!

La vacance du siège offrait une nouvelle occasion de faire pression sur Benoît pour l'amener à abdiquer. Les rois de France et d'Angleterre, l'université de Paris, la ville de Florence souhaitaient voir les cardinaux surseoir à l'élection d'un successeur d'Innocent; Benoît lui-même offrit à ceux-ci de se rencontrer avec eux. Peine perdue! La crainte de provoquer des troubles en cas de vacance prolongée et peut-être d'être dupes des manœuvres du pape avignonnais l'emporta : le cardinal de Saint-Marc, Ange Corrario, fut élu sous le nom de Grégoire XII, le 30 novembre 1406.

Mais pour la première fois, au cours de leurs délibérations, les cardinaux avaient abandonné le point de vue du droit strict : non contents de prêter le serment, devenu presque rituel, de se démettre de la papauté si « l'intrus » venait à mourir ou à abdiquer, ils avaient été unanimes à reconnaître que la voie de cession serait le meilleur moyen de réaliser l'union et ils avaient envisagé, pour le cas où elle serait suivie, de se joindre aux « anti-cardinaux » afin que les deux collèges réunis pussent élire un pape qui désormais serait incontesté.

Grégoire XII, qui semblait animé des meilleures intentions, s'empressa de renouveler les promesses qu'il avait faites comme cardinal et de les faire connaître à Benoît : « Ce n'est plus le temps, lui écrivait-il, de discuter sur le droit, mais bien de faire céder le droit devant l'intérêt public. Une vraie mère renonce à ses droits plutôt que de voir couper en deux son enfant. Je vous offre donc de renoncer à la tiare, si vous consentez à faire de même » (12 décembre). Ce langage nouveau autorisait tous les espoirs. La joie fut grande à Rome, en Allemagne, en France surtout, où Gerson salua en termes enthousiastes, dans un discours prononcé devant les princes, la paix qui s'annonçait.

Cette paix, l'assemblée du clergé réunie le 21 janvier 1407 décida de l'obtenir à tout prix : si Benoît refusait la cession, on l'abandonnerait ; et si ses cardinaux refusaient de s'unir en conclave avec ceux de Rome, on s'entendrait avec ces derniers pour l'élection du futur pape.

L'offre de Grégoire ne pouvait qu'être agréable à son rival. Benoît fit mine de l'accepter, mais déclara pour son compte ne vouloir envisager la cession qu'après avoir essayé la voie de discussion (31 janvier 1407). Tout serait-il remis en cause? La cour de France crut devoir intervenir. Une ambassade où figuraient, à côté de Simon de Cramaud, de Gilles des Champs, de Pierre Plaoul et de Jean Petit, des hommes comme Pierre d'Ailly, Gerson et Guillaume Fillastre, connus pour leur modération, partit pour Marseille, où elle devait obtenir de la part de Benoît l'acceptation pure

et simple de la voie de cession, avant de se rendre à Rome pour préparer une entrevue entre les deux pontifes.

16° *L'entrevue manquée de Savone.* — Mais déjà à ce beau plan s'en opposait un autre : Grégoire, entrant dans les vues de son rival, lui avait envoyé des émissaires chargés de négocier directement avec lui ; une rencontre des deux papes à Savone avait été prévue dès le 21 avril pour la Saint-Michel ou la Toussaint. A l'ambassade française, Benoît donna l'assurance qu'il acceptait la voie de cession (9 mai), mais refusa de s'engager par écrit à s'en tenir à elle, ses actions, disait-il, devant prouver mieux que des paroles qu'il avait uniquement en vue l'honneur de Dieu et les intérêts de l'Église. L'insistance, peut-être maladroite, des ambassadeurs et leurs menaces d'appliquer les décisions du concile de Paris secrètement approuvées par la cour n'eurent d'autre effet que de provoquer chez lui une réaction de combat. Le roi tenait en réserve des ordonnances portant suspension de tous paiements à la Curie et rétablissant provisoirement les élections canoniques, à l'exclusion des réserves et des expectatives; Benoît fit rédiger, pour le cas où elles seraient promulguées, une bulle portant excommunication contre quiconque se retirerait de son obédience ou tenterait de porter atteinte à l'exercice de sa juridiction. Ainsi la brillante ambassade avait échoué, comme naguère celle des ducs.

Elle ne fut pas plus heureuse à Rome. Grégoire en effet n'était plus « l'homme de Dieu » qu'elle s'attendait à trouver. Non seulement il avoua préférer à la voie de cession, qu'il avait d'abord préconisée, la voie de discussion, mais, maintenant qu'un rendez-vous était fixé à Savone, il trouva sans cesse de nouveaux prétextes pour ne pas s'y rendre. Gênes lui offrait-elle des galères, il lui répugnait de les utiliser parce qu'il était vénitien; parlait-on de la voie de terre, il alléguait les dangers de la route ou le manque de ressources. Les instances conjuguées des ambassadeurs français et des légats de Benoît ne purent avoir raison de la froide obstination du vieillard. Tout ce qu'il consentit fut de s'avancer au-devant de son rival jusqu'à Viterbe, où il arriva le 11 août.

On a beaucoup discuté sur ce changement d'attitude du pape qui, au lendemain de son élection, s'était écrié : « J'irai voir Benoît, dussé-je cheminer seul appuyé sur un bâton ou en m'embarquant sur une simple nacelle. » Cédait-il à la pression de Ladislas de Naples auquel il était dévoué, aux prières de ses neveux pour lesquels il éprouvait une affection excessive, à la crainte de se voir traité sans ménagements par la France? Sans doute y eut-il un peu de tout cela.

Quoi qu'il en soit, Benoît avait beau jeu pour prendre l'avantage. Tout en pressant son rival d' « acquérir de la gloire » avec lui en mettant fin au schisme, il fréta des galères et débarqua à Savone le 14 septembre. De Sienne où il se trouvait depuis le 4, Grégoire finit par envoyer des messagers porteurs d'excuses et chargés de négocier pour fixer un lieu de rencontre situé dans l'obédience romaine. Trois mois après le moment fixé pour leur rencontre, les deux rivaux s'étaient avancés, l'un jusqu'à Porto Venere (3 janvier 1408), l'autre jusqu'à Lucques (28 janvier), sans qu'il fût possible de leur faire franchir les quelques lieues qui les séparaient encore.

17° *Grégoire abandonné par ses cardinaux. La France déclare sa neutralité.* — Cependant, le roi de Naples, qui déjà avait voulu empêcher Grégoire de quitter Rome, venait d'occuper la ville et d'entrer au Vatican (25 janvier). Il pensait ainsi pouvoir prévenir l'élection d'un pape qui favoriserait les ambitions angevines. De fait, il ne tarda pas à émettre la prétention d'assister en personne à l'entrevue éventuelle des deux pontifes (3 mai). Encouragé dans son intransigeance et fort de l'appui de Ladislas, Grégoire jeta le masque : coup sur coup, il défendit à ses cardinaux de sortir de Lucques et de s'aboucher avec les ambassadeurs de Benoît ou du roi de France (4 mai), créa en dépit de son serment quatre nouveaux cardinaux, pour augmenter ainsi le nombre de ses partisans dans le Sacré-Collège, et rompit avec les ambassadeurs de Benoît en refusant de proroger leur sauf-conduit.

Depuis quelques mois déjà, les cardinaux de Grégoire, las de ses tergiversations et édifiés sur son obstination, méditaient de l'abandonner. Le parjure du pontife, doublé de la rupture des négociations avec Benoît fut le signal de la débâcle. Le cardinal de Liége quitta Lucques le 11 mai; six de ses collègues le suivirent le soir même, puis deux autres les jours suivants. Ils se retrouvèrent à Pise, sous la protection de la république de Florence, d'où ils en appelèrent à Grégoire mieux informé, à Jésus-Christ, au concile général et au pape futur (13 mai 1408).

De son côté, Charles VI, devant l'échec de l'entrevue de Savone, avait considéré les deux pontifes comme responsables de la prolongation du schisme et proclamé le 12 janvier 1408 son dessein d'embrasser le parti de la neutralité si, au jour de l'Ascension, l'union n'était pas réalisée. Benoît, que l'assassinat du duc d'Orléans (23 novembre 1407) avait privé de son dernier appui à la cour de France, avait répondu par l'envoi de sa bulle du 19 mai 1407, portant menace d'excommunication et d'interdit; sur quoi Charles avait publié ses ordonnances du 18 février 1408 aux termes desquelles étaient abolies les taxes apostoliques et les réserves. Le 21 mai 1408, en présence du roi et des princes, de l'Université et du clergé, Jean Courtecuisse accusait Benoît de schisme, et par conséquent d'hérésie ; puis la bulle menaçante du 19 mai fut lacérée devant la foule, tandis que se préparaient des représailles contre ceux que l'on soupçonnait de complicité avec son auteur. Enfin, au lendemain de l'Ascension (25 mai), l'ordonnance royale proclamait la neutralité du royaume. *Ordonnances*, t. IX, p. 342.

Il ne restait plus à Grégoire et à Benoît qu'à se rejeter mutuellement la responsabilité de leur échec, tandis que les cardinaux dissidents des deux obédiences, largement soutenus par la France, se préparaient à prendre en commun les initiatives qu'ils jugeaient nécessaires pour le bien de l'Église.

IV. Le retour a l'unité. — 1° *Le concile de Pise.* — Réunis à Livourne, six urbanistes et six clémentins se promirent, en présence des ambassadeurs du roi, de suivre la voie de cession et de concile général (29 juin); puis, quand les Florentins eurent autorisé la réunion de l'assemblée à Pise, ils en fixèrent l'ouverture au 25 mars 1409.

Mis au courant de leur projet, Benoît XIII et Grégoire XII prirent les devants en convoquant chacun de son côté un concile : l'un à Perpignan, l'autre à Aquilée; mais telle était, dans l'obédience même de Benoît, l'impatience de réaliser l'union que les membres de l'assemblée de Perpignan, presque tous Espagnols, le conjurèrent d'envoyer à Grégoire XII et à Pise des plénipotentiaires chargés de préparer les voies à la double cession (1er février 1409).

Il est inutile de reprendre ici l'histoire du concile de Pise. Voir l'article Pise *(Concile de)*. Rappelons seulement les principales étapes de son action. L'assemblée se déclara validement convoquée et qualifiée pour connaître de la question du schisme et lui donner une solution, étant un concile général représentant l'Église universelle (10 mai). Après avoir commencé par blâmer les deux pontifes de n'avoir pas répondu aux convocations qui leur avaient été adressées (30 mars), elle proclama la double soustraction d'obédience (17 mai),

puis la déposition des deux papes comme « schismatiques, hérétiques notoires, coupables de parjure et de violation de vœu » (5 juin). La vacance du Saint-Siège étant prononcée, restait à le pourvoir d'un nouveau titulaire. Vingt-quatre cardinaux réunis en conclave au palais archiépiscopal promirent, s'ils étaient élus, d'entreprendre aussitôt la réforme de l'Église; et ils choisirent le cardinal archevêque de Milan, Pierre Philargis de Candie, qui prit le nom d'Alexandre V (26 juin). Voir son article.

Toute cette procédure avait été commandée, non par des considérations d'ordre juridique, mais par la considération pratique de l'intérêt de l'Église. Les autres moyens préconisés pour rétablir l'unité ayant été essayés sans succès, le besoin d'en finir avait fait renaître la vieille idée du recours au concile général, déjà lancée par Urbain VI au début du schisme. Le courage des cardinaux et les efforts désintéressés de la France faillirent procurer, dès la première tentative de réalisation, le résultat escompté.

Alexandre V fut reconnu, non seulement par la France, mais par l'Angleterre, la Hongrie, le Portugal, l'Italie du Nord, Florence et Sienne; en Allemagne même, le roi Wenceslas, Henri de Bavière, Frédéric de Tyrol, la plupart des évêques embrassèrent sa cause. Mais les deux papes déposés par le concile de Pise gardaient assez de partisans pour refuser de s'incliner. Benoît avait encore pour lui l'Espagne, son pays d'origine, et l'Écosse, ennemie de l'Angleterre, tandis que Naples, une grande partie de l'Italie centrale et le roi Robert de Bavière restaient fidèles à Grégoire XII.

Trois papes au lieu de deux se partageaient désormais la chrétienté. Et l'on vit reparaître le recours à la « voie de fait », en faveur, cette fois, du pape de Pise. Ni les campagnes de Louis d'Anjou dans les États de l'Église, ni la capitulation du château des Doms ne découragèrent les papes de Rome et d'Avignon. Mais Grégoire perdit bientôt, par la mort de Robert de Bavière, son plus ferme appui dans l'Empire, et le napolitain Jean XXIII qui venait de succéder à Alexandre V (mai 1410) sut lui enlever en outre le soutien, parfois bien encombrant il est vrai, du roi Ladislas. Le schisme cependant touchait à son terme; et le mérite incontestable du concile de Pise restera d'avoir rendu possible la solution fournie par celui de Constance.

2° *Le concile de Constance.* — L'opposition active du roi des Romains, Robert de Bavière, à l'entreprise des cardinaux de Pise soutenus par la France avait mis l'Allemagne à deux doigts de la guerre civile. Son successeur, Sigismond de Hongrie, élu le 21 juillet 1411, en prenant l'initiative de rendre la paix à l'Église, rallia autour de lui la quasi-unanimité de l'Empire. Il fut assez habile pour faire accepter son intervention par les autres nations et assez courageux pour la mener à bonne fin. Un concile réuni à Rome par Jean XXIII, en 1412, pour réaliser la réforme, conformément aux décisions de Pise, n'aboutit qu'à satisfaire des intérêts particuliers. Celui que Sigismond convoqua et fit convoquer par Jean XXIII à Constance pour le 1er novembre 1414 se déroula sous le signe du bien général. On en pourra lire ailleurs les péripéties. Voir l'article CONSTANCE *(Concile de)*. Rappelons seulement que Jean XXIII fut déposé le 29 mai 1415, que Grégoire XII abdiqua volontairement le 4 juillet et que la déchéance de Benoît XIII réfugié sur le rocher de Peñiscola fut prononcée le 26 juillet 1417, après toutes les tractations dont on trouvera le récit sommaire à l'article PIERRE DE LUNA, t. XII, col. 2023 sq.

Le terrain était déblayé, et il avait été convenu qu'aucun des trois anciens prétendants ne pourrait remonter sur le trône de Pierre. Cinquante-trois électeurs entrés en conclave le 8 novembre 1417 se trouvèrent d'accord trois jours plus tard pour élire Odon Colonna qui devint pape sous le nom de Martin V. Sur la destinée ultérieure de Benoît XIII, et du successeur que l'on prétendit lui donner, voir l'article PIERRE DE LUNA, t. XII, col. 2024.

V. LES RÉPERCUSSIONS DU GRAND SCHISME. — Les événements dont nous avons retracé les grandes lignes ne pouvaient pas ne pas avoir les répercussions les plus graves dans tous les domaines de la vie de l'Église. Nous nous contenterons de signaler ici les principales : désorganisation des cadres ecclésiastiques, scission des ordres religieux, désarroi des consciences, accroissement d'influence des puissances séculières dans l'Église, intrusion des universités dans la politique, ébranlement de la notion même de l'Église.

1° *La désorganisation des cadres ecclésiastiques.* — La coexistence de plusieurs papes n'entraîna pas seulement une dualité de collèges cardinalices, mais souvent une double hiérarchie d'évêques et de curés qui se disputaient les charges et les bénéfices. En effet, pour se gagner des adhérents et étendre son influence, chaque pape, non content de faire des nominations dans les territoires relevant officiellement de son obédience, multipliait les expectatives et les collations dans les pays plus ou moins insoumis. De là d'innombrables et interminables procès intentés devant les curies et les parlements, des luttes locales et des persécutions dont les effets dissolvants, pour être encore peu connus dans le détail, n'en apparaissent pas moins de plus en plus étendus, à mesure que les archives livrent leurs secrets aux chercheurs. Les changements d'attitude de la France à l'égard de Benoît XIII et les passages de certaines régions d'une obédience à l'autre compliquèrent encore des situations déjà bien confuses. On vit des prélats imposés de force ou emprisonnés, des chapitres rétifs, des curés installés par surprise, des ecclésiastiques écartés de leurs fonctions pour leur attachement à tel ou tel pape. Le respect de l'autorité hiérarchique y perdait et la vie diocésaine ou paroissiale s'en trouvait plus ou moins paralysée.

2° *La scission des ordres religieux.* — Plus encore, peut-être, que les diocèses et les paroisses, les ordres religieux furent victimes du schisme. Les bénédictins et les chanoines réguliers, avec leurs abbayes ou leurs couvents autonomes, prirent généralement l'attitude des évêques sur le territoire desquels leurs maisons étaient établies; mais les grands ordres centralisés perdirent tous l'unité qui faisait leur force. L'abbé de Cîteaux ayant adhéré à Clément VII, Urbain VI le remplaça, pour les cisterciens d'obédience romaine, par un vicaire général et pendant trente ans le chapitre général de l'ordre ne put se réunir. Urbain opposa de même au prieur de la Grande Chartreuse, qui était clémentin, un visiteur général, en sorte que tout contact fut rompu entre les couvents qui dépendaient de celui-ci et la maison mère où se tenait le chapitre annuel. La soustraction d'obédience brisa en outre les liens qui unissaient encore à la Grande Chartreuse les couvents espagnols. Pareille scission se réalisa aussi chez les franciscains, les dominicains, les ermites de Saint-Augustin. Parfois, d'ailleurs, la division s'établissait au sein de chaque communauté, où elle entraînait l'expulsion ou l'emprisonnement des réfractaires. A la faveur de cette désorganisation, l'indiscipline croissait, tandis que l'œuvre de la réforme, si souvent nécessaire, ne pouvait être entreprise efficacement.

3° *Le désarroi des consciences.* — On imagine sans peine le désarroi dans lequel devaient être plongées beaucoup de consciences, au spectacle de papes, d'évêques et surtout de curés ou de simples prêtres, dressés les uns contre les autres et se lançant l'anathème. Des légats ou des avocats trop zélés s'employaient à semer le trouble dans les âmes de bonne foi, en s'efforçant de détourner les fidèles de la sou-

mission à leur évêque ou à leur curé et de tout recours à leur ministère. Affirmer qu'un tel n'est point pape, disaient-ils, c'est tomber dans l'hérésie; adhérer à tel parti ou rester neutre, c'est se vouer à la damnation ou encourir l'excommunication; dans telle obédience, les ordinations sont invalides, les sacrements inefficaces, les enfants non baptisés, les hosties non consacrées. De fait, nous savons qu'à Bruges les urbanistes refusaient d'assister à la messe des prêtres clémentins et que, plutôt que de communier de leur main, ils allaient faire leurs Pâques à Gand. *Chronica Johannis Brandon*, édit. Kervyn de Lettenhove, p. 20. C'est pour tranquilliser les consciences flamandes que Gerson composa son traité *De modo se habendi tempore schismatis*, dans *Opera*, édit. Du Pin, t. II, col. 3-7; mais on peut affirmer sans crainte de se tromper que ce qui s'est passé en Flandre a dû se produire aussi en d'autres régions.

4° *L'accroissement d'influence des puissances séculières dans l'Église.* — L'affaiblissement de la papauté ne pouvait que profiter au pouvoir séculier. Durant le schisme, le champ d'action de chaque pape a toujours dépendu, pour une large part, de l'adhésion des rois et des princes. Les synodes ou les conciles nationaux pouvaient formuler des avis; pratiquement, le pouvoir séculier décidait et son attitude devenait, dans l'ensemble, celle du clergé et des fidèles qui dépendaient de lui. Les papes, pour s'attacher leurs protecteurs, furent amenés à multiplier à leur égard les avances et les faveurs, c'est-à-dire souvent à abdiquer à leur profit une partie de leurs droits personnels ou de ceux de l'Église, soit en matière financière, soit au sujet de la collation des bénéfices.

Le rôle du pouvoir séculier se trouva singulièrement accru en France du fait de la soustraction d'obédience. A défaut d'un pouvoir ecclésiastique central, il fallut improviser une foule de réglementations nouvelles pour assurer la vie de l'Église dans le royaume. Tout cela se fit sous l'égide du roi et ne contribua pas peu sinon à promouvoir du moins à développer l'idée des « franchises » ou des « libertés » de l'Église gallicane. En Allemagne, l'intervention souverainement brutale de l'empereur Sigismond au concile de Constance parut devoir éclipser pour longtemps la suprématie du pouvoir des papes. Il semble indéniable, en tous cas, que l'action des puissances séculières devant la papauté divisée ait amorcé un mouvement décentralisateur et favorisé l'idée d'une subdivision de la chrétienté en Églises nationales; d'autant que, précisément à l'époque du schisme, on voit les nationalités prendre plus nettement conscience d'elles-mêmes et s'affirmer jusque dans le mode de votation adopté à Constance.

5° *L'intrusion des universités dans la politique.* — Un autre fait remarquable est le rôle joué par les universités à l'occasion du schisme. La plus noble de toutes, celle de Paris, après quelques efforts pour se cantonner dans sa haute mission intellectuelle, se laissa entraîner sous la pression de Charles VI à se jeter dans la lutte. Depuis le moment où, toutes facultés réunies, elle prit position pour Clément VII, elle délibéra sur ce qu'il convenait d'entreprendre ou d'omettre, présenta des avis au roi et à la cour, se fit représenter dans les ambassades envoyées à Rome et à Avignon, en Angleterre ou en Allemagne; bref, elle se crut la mission de guider les pontifes et les princes dans les voies qui devaient ramener la paix. Elle fut la première victime de ses ambitions, car la politique produisit dans son sein d'irréparables déchirements : beaucoup de maîtres et d'étudiants étrangers, allemands, flamands ou anglais, restés fidèles à Urbain, la quittèrent sans esprit de retour, et de la grande débâcle de 1381-1383 datera son déclin comme capitale intellectuelle de la chrétienté.

Dans l'Empire, les universités de Heidelberg et de Cologne naissent à la faveur du schisme (1386 et 1389). Créées par Urbain, développées par Boniface, elles accueillent avec empressement des maîtres échappés de Paris, comme Conrad de Gelnhausen et Gérard de Kalkar, et organisent dans la vallée du Rhin la résistance à la politique française. Un autre professeur célèbre, venu des rives de la Seine, Henri de Langenstein, appelé à Vienne par l'archiduc Albert III, inaugure dans cette ville la faculté de théologie érigée par Urbain le 20 février 1384. Prague va jusqu'à rêver d'obtenir du pape de Rome le transfert de l'université parisienne aux bords de la Moldau. En Angleterre, Oxford incarne le sentiment anglais et fait échouer par son opposition les tentatives de rapprochement de Richard II avec la France. En Italie, Bologne et Padoue mettent leurs juristes à la disposition des villes et des petits princes dont la politique varie souvent au gré des événements. Dans l'ensemble, les universités suivaient à la fois le désir des autorités séculières dont elles dépendaient et l'intérêt qui portait leurs membres à adhérer au pape dont elles pouvaient espérer recevoir efficacement des bénéfices.

Étrangère à leur fonction propre, l'activité politique des universités ne fut pas seulement nuisible au progrès du savoir, elle contribua à les déconsidérer en les opposant les unes aux autres en de mesquines querelles. On comprend mal que Clément VII ait prétendu suspendre à l'université de Prague l'enseignement et la collation des grades, N. Valois, *op. cit.*, t. I, p. 291 ; on comprend moins encore l'université de Heidelberg demandant à Urbain une mesure semblable contre celle de Paris, et ses maîtres refusant d'admettre sur le pied d'égalité dans leur corporation certains collègues venus de France, parce que ceux-ci avaient été promus sous un chancelier « schismatique ». G. Ritter, *Die Heidelberger Universität*, Heidelberg, 1936, t. I, p. 260.

6° *La remise en question de la notion d'Église.* — La situation créée par le Grand Schisme était sans précédent. La recherche des moyens propres à y mettre fin devait provoquer la critique de certaines idées communément reçues et faire surgir des problèmes relatifs à la constitution même de l'Église. Le recours aux textes canoniques s'avérant insuffisants, il fallut bien tenir compte des nécessités pratiques et tenter de justifier par des explications nouvelles les démarches qui semblaient s'imposer si l'on voulait aboutir.

La première solution qui se présenta aux esprits réfléchis fut celle du recours au concile général. Mais comment la réaliser dans la situation présente, si un concile général ne peut être convoqué que par le pape et tient de lui son autorité? C'est pour résoudre cette difficulté que deux théologiens, alors professeurs à l'université de Paris, élaborèrent une théorie nouvelle de l'Église. Conrad de Gelnhausen l'exposa en 1380 au roi Charles V, dans son *Epistola concordiæ;* et l'année suivante Henri de Langenstein la fit connaître au grand public, dans son *Consilium pacis de unione ac reformatione Ecclesiæ in consilio universali quærenda*, appelé plus brièvement *Epistola concordii pacis.*

S'inspirant largement d'Occam, ces théologiens établissaient une distinction entre l'Église universelle et l'Église romaine. La véritable Église, disaient-ils, est l'Église universelle qui réside dans l'ensemble des fidèles répandus dans le monde; épouse sans tache du Christ, elle est infaillible et indéfectible; fût-elle réduite à un seul homme ou à une seule femme, son chef, le Christ, ne lui manquera jamais. L'Église romaine, qui comprend le pape, vicaire du Christ, et la hiérarchie ecclésiastique, fait partie de l'Église universelle, mais ne lui est pas indispensable, puisque celle-ci subsiste en cas de vacance de la papauté et demeurerait, même si

toute la hiérarchie venait à disparaître. Le Christ l'a établie comme l'autre, puisqu'il a choisi des apôtres et mis Pierre à leur tête ; mais ce n'est pas à elle qu'il a accordé le privilège de l'infaillibilité et de l'indéfectibilité, c'est pourquoi Anastase II a pu tomber dans l'hérésie et Marcellin dans l'idolâtrie. L'Église universelle, dont le concile général est la représentation, est donc supérieure au collège des cardinaux, et même, dans certains cas, au pape. *Universalis Ecclesia, cujus concilium generale est repræsentativum, est superior collegio cardinalium, et omni cujuscumque dignitatis et præsidentiæ personæ, etiam domino papæ, in casibus inferius exprimendis.* H. de Langenstein, *Consilium pacis*, col. 824.

La compétence du concile sur le pape hérétique était admise depuis longtemps par le droit canonique. Voir l'article Infaillibilité du pape, t. vii, col. 1714 sq. Forts de la théorie qui vient d'être résumée, Conrad et Henri crurent pouvoir l'étendre à tous les cas où l'exigerait le bien supérieur de l'Église universelle. C'est à titre de commissaires de l'Église, poursuivaient-ils, que les cardinaux, dans la législation actuelle, élisent les papes ; donc, dans le doute sur la licéité ou la validité d'une élection, on pourra, on devra même recourir au concile général, à défaut d'autre moyen de rendre à l'Église l'unité et la paix. Il est vrai que, régulièrement, le concile général ne peut être convoqué que par l'autorité du pape, mais parfois nécessité fait loi, et alors vouloir sacrifier à la stricte observation du droit canonique le bien commun de l'ensemble des fidèles serait aller contre l'intention même du législateur. *Conceditur quod communiter et regulariter verum est quod sine auctoritate papæ concilium convocari non debet. Verumtamen, ingruente necessitate singulari, quæ frangit legem, et etiam in multiplici casu possibili, potest et debet fieri concilium generale sine auctoritate papæ... ad tractandum de bono communi totius universitatis fidelium. Op. cit.*, col. 830. Ainsi en est-il dans l'extrême nécessité où se trouve actuellement l'Église. *Male igitur epikeisant, qui in præsenti communi summa necessitate universalis Ecclesiæ, volunt omnia jura positiva de concilio congregando nonnisi auctoritate papæ, præcise ad litteram servari ; impedientes, contra intentionem eorum qui canones constituerunt, viam pacis et salutis. Op cit.*, col. 831.

Cette théorie de Conrad de Gelnhausen et d'Henri de Langenstein se retrouve, avec des nuances diverses, chez Pierre d'Ailly, Gerson, Zabarella, Thierry de Niem et fournit l'explication de leur attitude au cours des débats relatifs au schisme.

Gerson considère Marsile de Padoue comme hérétique parce qu'il ne croit pas que le Christ a institué immuablement une Église monarchique, *De auferibilitate papæ ab Ecclesia*, col. 213, et déclare même « de droit divin » la règle d'après laquelle le concile général ne doit pas être célébré sans l'approbation du pape. Il n'en estime pas moins que cette règle souffre exception, parce qu'elle doit être interprétée selon la fin des lois, non seulement humaines, mais divines, qui est l'amour *(dilectio)* générateur d'unité. Le concile, qui semble acéphale sans le pape, s'appuiera alors sur l'autorité du Christ, sa tête et son époux indéfectible. *Op. cit.*, col. 215. Gerson fait grand état de l'idée que le pouvoir papal appartient, bien que de manières différentes, à l'Église et au pape, et leur a été donné *ad ædificationem Ecclesiæ, non ad destructionem. Op. cit.*, col. 217-218. Il en conclut que le pape peut être déposé « même sans faute de sa part, quoique non sans raison », par exemple quand on ne peut acquérir une certitude suffisante sur la valeur canonique d'une élection, ou quand un pape régulièrement élu après s'être engagé par serment ou par vœu à abdiquer diffère de s'exécuter, au grand scandale des fidèles. *Op. cit.*, col. 222-223.

Pierre d'Ailly, de son côté, admet que le pape, nonobstant la *plenitudo potestatis* qu'il possède, peut être soumis au jugement du concile général « non seulement dans le cas où il serait accusé d'hérésie proprement dite, mais même dans certains autres cas qui pourraient de quelque manière se ramener à l'hérésie entendue au sens large, *ut ratione obstinationis et incorrigibilitatis in crimine. De Ecclesiæ, concilii generalis et summi pontificis auctoritate*, col. 951. Il ajoute qu'on peut en appeler du pape au concile *in casibus Ecclesiæ destructionem tangentibus. Op. cit.*, col. 959.

Le cardinal italien François Zabarella professe des idées analogues. Le pouvoir, dit-il, est dans l'Église universelle *tanquam in fundamento*, et dans le pape *tanquam in principali ministro ;* l'intérêt de l'Église peut donc autoriser le concile à exiger l'abdication des deux papes dont la présence simultanée brise son unité. L'initiative de convoquer cette assemblée pourra être prise par l'empereur. *De jurisdictione imperiali et potestate ecclesiastica*, p. 706.

Dans un traité qui figure à tort parmi les œuvres de Gerson, le *De modis uniendi et reformandi Ecclesiam in concilio generali*, l'allemand Thierry de Niem pousse plus loin les conséquences de la distinction entre « l'Église catholique universelle » et « l'Église apostolique ». Non content d'admettre le principe aristotélicien de l'*épikie* pour interpréter les lois selon l'esprit du législateur, il s'en prend aux auteurs mêmes du droit canonique, qu'il accuse de fraude et d'usurpation de droits. A son sens, dans le corps mystique de l'Église universelle, il faut déposer plus vite un mauvais pape que tout autre prélat, parce qu'il est plus nuisible. *Op. cit.*, édit. Heimpel, p. 17-18.

Les préférences de la France pour le recours à la voie de cession retardèrent l'application des principes nouveaux professés dès 1380 par Conrad de Gelnhausen. Le concile de Pise n'eut pas à s'appuyer sur eux pour déposer Grégoire XII et Benoît XIII, puisqu'il n'eut recours qu'à l'accusation d'hérésie ; mais ils trouvèrent leur application à Constance, sous l'influence de Pierre d'Ailly, de Gerson et de Zabarella. Dans sa ive et sa ve session, le concile déclara qu'il tenait son autorité immédiatement de Dieu et que le pape même était obligé de lui obéir, en tout ce qui regardait la foi, l'extirpation du schisme et la réformation de l'Église tant dans le chef que dans les membres. Voir Constance *(Concile de)*, t. iii, col. 1206-1208, et 1220-1223. De fait, le décret de déposition de Jean XXIII qu'il prit dans sa xiie session ne parle ni d'hérésie, ni d'erreur dans la foi (*ibid.*, col. 1208) ; ce dont Gerson s'empressera de conclure : *Concilium generale sic est supra papam et alium quemlibet de Ecclesia, quod ipsum papam potest deponere pro quocumque crimine, de quo notorie et incorrigibiliter scandalizat Ecclesiam. Sermo super processionibus pro viagio regis Romanorum ad Petrum de Luna*, col. 278.

Née sous la pression des circonstances, cette doctrine de la supériorité du concile sur le pape survivra au rétablissement de l'unité par l'élection de Martin V ; elle donnera naissance à un long conflit entre le pape universellement reconnu et le concile convoqué par lui ; voir Bale *(Concile de) ;* et par la suite elle deviendra, en France, un des éléments du gallicanisme. V. Martin, *art. cit.*, p. 426.

I. Sources. — De nombreuses sources pour l'histoire du Grand Schisme ont été mentionnées dans ce Dictionnaire, à la suite des articles consacrés aux divers papes de Rome, d'Avignon et de Pise : Alexandre V, Boniface IX, Grégoire XII, Innocent VII, Jean XXIII, Martin V, Pierre de Luna (Benoît XIII). On en trouvera d'autres après les articles sur les conciles de Constance et de Pise, et après les notices sur des personnages tels que Ailly *(Pierre d')*, Gramaud *(Simon de)*, Gerson, Jean Courtecuisse,

Langenstein *(Henri de)*. Voir aussi, plus loin, les articles sur Urbain VI, Thierry de Niem, saint Vincent Ferrier.

Rappelons surtout Baluze-Mollat, *Vitæ paparum Avenionensium*, t. iv, Paris, 1922; d'Achery, *Spicilegium*, t. i-iii; Martène et Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio*, t. vii; les mêmes, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. ii; Raynaldi, *Annales*, ad an. 1378-1417; Mansi, *Concil.*, t. xxvi-xxviii; *Deutsche Reichstagsakten*, t. i-x, Munich, 1867 sq.; *Monumenta vaticana res gestas Bohemicas illustrantia : Acta Urbani VI et Bonifatii IX*, Prague, 1903-1905, 2 vol.; Ehrle, *Aus den Akten des Afterconcils von Perpignan*, et *Neue Materialen zur Geschichte Peters von Luna*, dans *Archiv für Literatur u. Kirchen-Geschichte*, t. v-vii, 1889-1891; Göller, *Repertorium germanicum. Clemens VII. von Avignon*, Berlin, 1916; Hanket et Berlière, *Documents relatifs au Grand Schisme*, Rome-Bruxelles, 1924-1930, 2 vol.; F. Bliemetzrieder, *Literarische Polemik zum Beginn des grossen abendländischen Schismas*, Vienne, 1909; Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. iii-iv, Paris, 1894-1897. — On trouvera l'indication de beaucoup de sources secondaires, imprimées ou manuscrites, dans l'ouvrage de N. Valois signalé ci-dessous.

A la bibliographie du concile de Constance, on ajoutera : Finke, *Das Quellenmaterial zur Geschichte des Konstanzer Konzils*, Heidelberg, 1916; *Acta Concilii Constantiensis*. Munster, 1896-1928, 4 vol.; Jacob, *Some English documents of the Conciliar movement*, Manchester, 1931; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. vi-vii.

Pour la théorie conciliaire : Conrad de Gelnhausen *Epistola concordiæ*, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. ii, col. 1200-1226; nouvelle édition par Bliemetzrieder dans *Publ. d. österr. Inst. in Rom*, t. i (1909); Henri de Langenstein, *Consilium pacis de unione ac reformatione Ecclesiæ in concilio universali quærenda*, dans *Opera Gersonii*, édit. Du Pin, t. ii, Anvers, 1706, col. 809-840. Le premier chapitre, qui manque dans cette édition, a été publié par Kneer, *Die Entstehung* (voir plus bas); P. d'Ailly, *De Ecclesiæ, concilii generalis et summi pontificis auctoritate*, dans *Opera Gersonii*, éd. cit., t. ii, col. 925-960; Gerson, *De auferibilitate papæ ab Ecclesia*, dans *Opera*, éd. Du Pin, t. ii, col. 209-224; le même, *Sermo super processionibus pro viagio regis Romanorum ad Petrum de Luna, ibid.*, col. 273-280; le même, *De unitate ecclesiastica, ibid.*, col. 114-121; le même, *Commonitorium, ibid.*, col. 122; le même, *De potestate ecclesiastica et de origine juris et legum, ibid.*, col. 225-256; François Zabarella, *De jurisdictione imperiali et potestate ecclesiastica*, édit. Schard, Bâle, 1566; Thierry de Niem, *De modis uniendi et reformandi Ecclesiam in concilio generali*, édit. H. Heimpel, Leipzig-Berlin, 1933; cette édition contient, outre la rédaction de 1410, le remaniement de 1415. On trouvera aussi le texte de 1410 dans les œuvres de Gerson, édit. citée, t. ii, col. 161-201.

II. Ouvrages. — Gayet, *Le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1889, 2 vol.; L. Salembier, *Le Grand Schisme d'Occident*, 5e édit., Paris, 1921; G. Mollat, dans la *Cambridge medieval history*, t. viii, c. x; N. Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1896-1902, 1 vol.; E. Perroy, *L'Angleterre et le Grand Schisme*, Paris, 1933; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. v, 2e part., Leipzig, 1920, c. ii et iv; M. de Boüard, *La France et l'Italie au temps du Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1936; *L'empereur Robert et le Grand Schisme d'Occident*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. xlviii, 1931; M. Souchon, *Die Papstwahlen in der Zeit des grossen Schismas*, Brunswick, 1898 sq., 2 vol.; Kummer, *Die Bischofswahlen in Deutschland zur Zeit des grossen Schismas*, Iéna, 1892; Rose Graham, *English ecclesiastical studies*, Londres, 1929; J. Rott, *Le Grand Schisme dans le diocèse de Strasbourg*, dans *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1935; Tauzin, *Les diocèses d'Aire et de Dax pendant le schisme d'Occident*, dans *Revue de Gascogne*, t. xxxiii (1892); Degert, *La fin du schisme d'Occident en Gascogne*, dans *Mélanges L. Couture*, Toulouse, 1902; O' Callaghan, *Terminación del Cisma de Occidente*, Tortosa, 1911; Seildmayer, *Peter von Luna und die Entstehung des grossen Abendländischen Schismas*, dans *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*, t. iv.

Sur les conciles et la question conciliaire à l'époque du Grand Schisme : Bess, *Studien zur Geschichte des Konstanzer Konzils*, Marbourg, 1891; F. Bliemetzrieder, *Das General-Konzil im grossen abendländischen Schisma*, Paderborn, 1901; Denifle, *Les délégués des universités au concile de Constance*, dans *Revue des bibliothèques*, 1892; Finke, *Bilder vom Konstanzer Konzil*, Heidelberg, 1903; le même, *Zur Charakteristik der Hauptankläger Johannes XXIII.*, dans *Miscellanea Ehrle*, Rome, 1924; John P. Mc Gowan, *Pierre d'Ailly and the council of Constance*, Washington, 1936; K. Hirsch, *Die Ausbildung der konziliaren Theorie im XIV. Jahrhundert*, Vienne, 1903; Powers, *Nationalism at the council of Constance*, Washington, 1928; Waugh, *The councils of Constance and Basle*, dans *Cambridge medieval history*, t. viii, c. i; A. Kneer, *Die Entstehung der konziliaren Theorie*, dans *Römische Quartalschrift*, Rome, 1893; V. Martin, *Comment s'est formée la doctrine de la supériorité du concile sur le pape*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1937.

E. Vansteenberghe.

SCHLEGEL Charles-Frédéric-Guillaume, esthète, littérateur, poète et philosophe, instigateur du mouvement romantique et de la restauration catholique en Allemagne. I. Vie. II. Importance culturelle.

I. Vie. — Schlegel naquit le 10 mars 1772 à Hanovre, où son père était inspecteur supérieur général (Generalsuperintendent) de l'Église protestante. Destiné au commerce par ses parents, il s'en dégoûta au bout de peu de temps et étudia le droit à Gœttingue et à Leipzig. En 1793, il abandonna l'étude du droit pour se consacrer exclusivement à l'histoire de l'art et de la littérature. Fortement impressionné par la poésie grecque, il voulut devenir pour elle ce que Winkelmann avait été pour l'art grec. En 1794, il publia une étude sur *Les écoles de la poésie grecque* qu'il compléta en 1798 par une *Histoire de la poésie des Grecs et des Romains*. Ces deux publications classent Schlegel parmi les initiateurs de l'histoire de la littérature comparée. A partir de 1796, Schlegel étendit ses recherches à la poésie médiévale et moderne ainsi qu'à la philosophie idéaliste allemande. Il s'enthousiasma pour Fichte et Schelling, sans toutefois négliger Kant. Avec son frère, Auguste-Guillaume, le futur compagnon de voyage de Mme de Staël, il fonda alors l'*Athenæum*, une revue philosophique et littéraire, dans laquelle il fit paraître de nombreux « fragments » traitant de questions littéraires et philosophiques. S'étant fixé à Berlin, il y devint un des coryphées du mouvement romantique, qui tendait à orienter la poésie et la philosophie vers la recherche de l'infini. Son roman *Lucinde* publié en 1799 fait bien saisir le singulier mélange de sensualité et de haute envolée poétique et métaphysique qui l'animait alors comme tous les tenants du mouvement romantique. Des dissentiments étant survenus entre Schlegel et ses amis, il quitta brusquement Berlin pour Paris en 1802. Il y fut rejoint par Dorothée Veith, la fille du philosophe Mendelssohn, qui avait quitté son mari, le banquier berlinois Veith, pour le suivre. Le divorce ayant été prononcé entre Veith et Dorothée, Schlegel épousa celle-ci en 1804. A Paris, il s'adonna à l'étude de la langue et de la littérature sanscrites. Son livre, qui parut en 1808, sur *La langue et la sagesse des Indiens* fait époque en indologie. Au cours de son séjour à Paris, Schlegel rencontra les frères Sulpice et Melchior Boisserée, qui plus tard devaient puissamment contribuer au renouveau catholique en Allemagne et à l'achèvement de la cathédrale de Cologne; il les enthousiasma pour la beauté de l'art médiéval; eux, par contre, lui firent connaître et apprécier la vie intérieure de l'Église catholique, à laquelle jusqu'alors il ne s'était intéressé que du point de vue historique et esthétique. Le 16 avril 1808, Schlegel fit profession de foi catholique à Cologne, où il avait rejoint les frères Boisserée. La conversion de Schlegel fut un scandale pour l'Allemagne protestante. Son frère Auguste-Guillaume rompit tout rapport avec lui et ses anciens amis, non seulement se détournèrent de lui, mais soupçonnèrent que des motifs intéressés n'avaient pas été étrangers à sa décision. La critique historique a justifié Schlegel de cette imputation et

incline à admettre que Schlegel s'est converti parce qu'il avait acquis la conviction que l'infini vainement recherché par lui dans la poésie romantique et dans la philosophie idéaliste lui serait accessible dans l'Église catholique. Sur la conversion de Schlegel, voir Fanny Imle, *Friedrich von Schlegels Entwickelungsgang von Kant zum Katholizismus*, Paderborn, 1927; Benno von Wiese, *Friedrich Schlegel, ein Beitrag zur Geschichte der romantischen Konversionen*, Berlin, 1927. N'ayant pu obtenir une chaire universitaire à Cologne, Schlegel quitta cette ville pour Vienne au début de l'année 1809. Attaché à la chancellerie d'État comme secrétaire, il rédigea en avril de cette année le manifeste de guerre du gouvernement autrichien contre Napoléon et fit la campagne de 1809 dans l'état-major de l'archiduc Charles. Après la paix de Schœnbrunn, sans rompre ses attaches avec la chancellerie, il donna à Vienne des conférences sur l'histoire de la littérature ancienne et moderne, ainsi que sur l'histoire moderne; dans ces dernières il attaquait violemment Napoléon Ier. C'est à cette époque qu'il rencontra Baader et le P. Hofbauer qui fut plus tard canonisé. Avec ces deux hommes, il conçut le plan de la restauration catholique, qu'il comptait réaliser en réformant l'État et la vie intellectuelle selon les principes de la doctrine catholique. Promu conseiller de légation, Schlegel salua dans la Sainte-Alliance le premier jalon de la restauration catholique et, tant au congrès de Vienne qu'à la diète de Francfort, il s'efforça de faire rendre à l'Église catholique la place à laquelle elle a droit dans la vie publique. Mais, quand il eut constaté que Metternich ne concevait la restauration catholique que comme un moyen d'instaurer le régime absolutiste dans l'État et d'assurer l'hégémonie de l'Autriche en Allemagne, Schlegel renonça à toute action politique. Comme Hofbauer persistait à croire la restauration catholique réalisable par une union intime de l'Église avec le gouvernement de Metternich, Schlegel se sépara de lui en 1820, sans toutefois rompre les liens d'amitié qui l'unissaient au saint religieux. Il ne niait pas le renouveau catholique dû au labeur apostolique du P. Hofbauer, mais il regrettait que ce renouveau « fût conçu et mis en œuvre comme une affaire de parti », convaincu qu'il était « qu'il n'y a pas de plus grande profanation de la cause de Dieu que de la traiter comme une affaire de parti ». *Lettres* de Schlegel à sa femme du 23 décembre 1818 et du 29 juin 1819.

N'espérant plus aucune réforme de l'État dans la ligne des principes catholiques, Schlegel se rejeta sur la rénovation intellectuelle et s'appliqua à faire pénétrer la doctrine catholique dans la littérature et la philosophie. Pour atteindre ce but il fournit un labeur considérable de conférencier. De 1820 à 1829 il donna et publia des conférences sur la philosophie de la vie, de l'histoire et du langage. La mort le surprit en plein labeur le 12 janvier 1829.

II. Importance culturelle. — Schlegel a le mérite d'avoir mis en évidence l'importance de l'art et de la poésie du Moyen Age, et d'avoir été un des instaurateurs de l'histoire de la littérature comparée. Comme instigateur du mouvement romantique, il a ouvert le sillage qui fut suivi par Byron, Victor Hugo, Wagner et Nietzsche. Cf. Folwartschny, *Friedrich Schlegels Verhältnis zur Philosophie*, Breslau, 1930, p. 9; Dilthey, *Leben Schleiermachers*, t. I, 2e édit., p. 240.

La critique actuelle estime que les « fragments » publiés par lui dans l'*Athenæum* durant son séjour à Berlin lui assignent une place de premier plan dans le mouvement philosophique allemand, à côté de Fichte, de Schelling et de Hegel. Elle a relevé que les trois phases de l'évolution de l'esprit et bon nombre d'autres éléments de la pensée de Hegel se trouvent au moins à l'état d'ébauche dans ces « fragments ». Folwartschny, *op. cit.*, p. 142, n. 32.

Après sa conversion au catholicisme, Schlegel s'éleva de toutes ses forces contre l'idéalisme philosophique, surtout contre celui de Hegel. En celui-ci il voyait le penseur antichrétien par excellence, qui a réalisé l'athéisme dans sa forme la plus parfaite en « intronisant l'esprit de négation ». Schlegel, *Œuvres*, t. XV, p. 42, 88, 91, 181 sq. Pour réfuter le panthéisme des philosophes idéalistes, Schlegel ne s'appuie pas sur Aristote qu'il estime trop naturaliste, ni sur la scolastique qui, à ses yeux, est infectée de rationalisme. Platon seul lui semble être conciliable avec la révélation qui, selon lui, doit constituer la base de toute saine philosophie.

L'analyse de la conscience concrète de l'homme, laquelle est bien différente de la conscience fragmentaire et abstraite seule connue de l'idéalisme, démontre à Schlegel que l'homme est orienté vers Dieu, qu'il n'est véritablement homme que par ses relations vivantes avec Dieu, que Dieu est le véritable « toi » de l'homme, auquel il a révélé le langage. Ces relations vivantes entre l'homme et Dieu, telles qu'elles existaient avant la chute originelle, constituent la révélation primitive dont Schlegel croit découvrir les vestiges dans les éléments de vérité conservés par les peuples anciens. L'affirmation d'un Dieu personnel et de la révélation est essentielle à l'esprit humain. C'est parce que Hegel a méconnu cette vérité, en ne voyant la marque caractéristique de l'esprit que dans la négation de ce qui lui est opposé, qu'il a versé dans le panthéisme. Voir Rosa Feifel, *Die Lebensphilosophie Friedrich Schlegels und ihr verborgener Sinn*, Bonn, 1938, p. 16, 19, 22, 24.

Ces idées éparses dans les conférences de Schlegel ont été reprises récemment par le nouveau réalisme d'inspiration augustinienne de l'Autrichien Ebner et caractérisent Schlegel comme un précurseur de la philosophie « existentielle ». Sur ce nouveau réalisme, voir *Revue des sciences religieuses*, 1938, p. 519 sq., et Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens*, Ratisbonne, 1936.

Comme Schelling, Baader et Gœrres, Schlegel voit dans le péché originel la cause de la situation actuelle du monde et de l'homme. Wimmershoff, *Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels*, Fribourg-en-B., 1934.

C'est parce que le péché est en dernière analyse la négation de Dieu pour mettre la créature à sa place, qu'il est cause du mal physique et moral, ainsi que de la division dans la conscience de l'homme, laquelle est tiraillée entre Dieu et la créature. En faisant de cette division dans la conscience, ainsi que de la négation, la base de sa spéculation métaphysique, Hegel a fait œuvre de philosophe véritablement diabolique. Ce n'est que par le retour à Dieu que le mal tant physique que moral et la division dans la conscience humaine disparaîtront. Ce retour à Dieu est devenu possible par l'incarnation du Verbe divin et l'homme le réalise en se soumettant à l'Église catholique qui a conservé la révélation et la communique au croyant.

La philosophie repose sur la révélation. Si la spéculation de Platon mérite le nom de philosophie, c'est parce qu'elle s'appuie sur la révélation primitive et peut, pour cette raison, être considérée comme « une introduction scientifique à la révélation chrétienne et à la connaissance des choses divines ». Schlegel, *Œuvres*, t. XIII, p. 238. Il appartient à la philosophie d'élever la foi, qui accepte simplement les vérités révélées, au rang d'une science, par la pénétration et la compréhension de ces mêmes vérités, car « le véritable catholique est le chrétien qui saisit clairement,

qui est nourri et fortifié par une philosophie amendée ». *Conférences philosophiques de Schlegel*, éditées par Windischmann, t. II, p. 511. C'est en voulant réaliser cet idéal prôné par Schlegel que son élève Günther est tombé dans le semi-rationalisme. Voir l'article Semi-rationalisme. Pour Schlegel, l'État chrétien doit réaliser la synthèse de l'État absolu et de l'État dynamique en évitant les fautes du premier, qui exagère le principe d'autorité et annihile les droits de l'individu et des corporations, tout comme celles du second qui exagère le principe de la liberté, pulvérise le peuple en atomes et agit contre la nature en instaurant la séparation des pouvoirs.

L'autorité vient de Dieu et a pour but de réaliser la justice divine dans l'État. Le droit doit avoir des attaches historiques et reposer sur l'équité afin de pouvoir contribuer à l'épanouissement de la liberté intellectuelle et morale de l'homme. Pour Schlegel, l'ancien droit germanique correspond mieux à l'idée chrétienne que le droit romain d'inspiration païenne et qui est bâtardé de conceptions byzantines.

L'État reposant sur la famille et la corporation doit avoir une organisation corporative. L'Église ne doit pas se confondre avec l'État ni se séparer de lui. En cas de conflit avec l'État, elle ne doit lui opposer qu'une résistance passive, car une puissance spirituelle comme l'Église ne doit pas recourir aux moyens matériels de défense. Schlegel, *Œuvres complètes*, t. XII, p. 345.

Dans ses lettres à Mme de Stransky écrites durant la dernière décade de sa vie, Schlegel professe un certain millénarisme. Il est convaincu que les temps de la restauration catholique intégrale sont proches, que le christianisme va triompher et régler la vie publique comme la vie privée. Rosa Feifel, *op. cit.*, t. I, p. 126 sq.

Les œuvres de Schlegel ont été publiées en 1846, les conférences philosophiques des années 1804 et 1805, non comprises dans l'édition des œuvres, ont été éditées par Windischmann (2e édition en 1846); les lettres à Mme de Stransky ont été publiées par Rottmanner en 2 volumes en 1907 et 1911; celles à sa femme furent publiées par H. Finke en 1923.

De nombreuses études sur Schlegel ont été publiées depuis le début du siècle. La nomenclature en est donnée p. 138 sq. du livre de Rosa Feifel cité plus haut. Une étude d'ensemble manque encore.

G. Fritz.

SCHLEIERMACHER, Frédéric-Daniel-Ernest, théologien protestant, réputé le plus grand de l'Allemagne protestante contemporaine (1768-1834). I. Vie. II. Doctrine (col. 1499). III. Influence (col. 1505).

I. Vie. — La vie de Schleiermacher est inséparable de l'explication de sa doctrine. Celle-ci découle, pour une grande part, de celle-là. Il fut mêlé à tous les grands courants de son pays et de son siècle et il essaya de les résumer tous dans sa théologie. On le considère, avec raison, comme l'ancêtre véritable du modernisme (voir ce mot).

Il naquit le 21 novembre 1768 (non le 21 février, comme il est dit dans l'*Encyclopédie* [protestante] *des sciences religieuses* de Lichtenberger). Il est curieux d'observer que la naissance du théologien du sentiment se place à six semaines d'intervalle de celle de Chateaubriand, l'auteur du *Génie du christianisme*, apologétique sentimentale (4 septembre 1768). Schleiermacher était de Breslau. Son père remplissait, dans cette ville, les fonctions d'aumônier militaire calviniste. Sa mère, née Stubenrauch, appartenait aussi à une famille de ministres. Le grand-père paternel, après avoir exercé le ministère pastoral à Röndorf, près d'Elberfeld, avait été impliqué dans un procès de sorcellerie et n'avait réussi à sauver sa vie qu'en se réfugiant en territoire hollandais. De cette mésaventure, le père de Schleiermacher avait gardé un douloureux souvenir. Son âme était rongée de doutes. Il respectait le dogme de son Église et pratiquait son ministère, sans y croire. Puis, ayant retrouvé la foi, il s'était rejeté dans le camp opposé en se ralliant à la secte des Frères moraves. Schleiermacher avait dix ans et n'avait fréquenté que l'école de Breslau, quand son père partit à l'occasion de la guerre de Succession de Bavière, avec les troupes de Silésie. La mère resta seule pour s'occuper de ses trois enfants. Elle était, elle aussi, piétiste fervente, dans le style de la communauté de Herrnhut, fondée par le comte Zinzendorf, en 1722. C'est sous l'impression de la piété maternelle que s'est développée la religion de Schleiermacher. Il est remarquable que les Frères moraves, héritiers à la fois du piétisme de Spener et de la religion moralisante des hussites, montraient une certaine indifférence pour le dogme et concentraient les âmes dans l'unique sentiment du salut par le Christ et de l'amour pour le Christ. De cette formation première, Schleiermacher gardera, toute sa vie, l'ineffaçable empreinte. Ses impressions furent renforcées du reste par l'éducation qu'il reçut, à partir de sa quinzième année, au *Pädagogium* de Niesky, tenu par les herrnhutes. Sa première impression, dans l'atmosphère de piété où il se voyait plongé, fut pleine d'enthousiasme. Ses lettres d'alors en témoignent. En 1785, il fit un pas de plus. Décidé à entrer lui-même dans le ministère, il passa au séminaire de l'Union fraternelle à Barby. Pendant ce temps, sa sœur Charlotte poursuivait sa formation religieuse, dans le dessein de devenir sœur de l'Union, à Gnadenfrei. Mais, pendant que celle-ci s'enfonçait dans le plus pur esprit de la secte, Frédéric, en dépit de ses généreux efforts pour se livrer à la direction exclusive de ses maîtres, traversait, vers la dix-septième année, une crise religieuse redoutable. Il trouvait, au séminaire, la formation littéraire et scientifique insuffisante, la claustration spirituelle trop rigide, l'enseignement théologique trop étroit. Dans une lettre du 21 janvier 1787, il disait longuement à son père ses doutes, ses tourments intimes, son désir de quitter le séminaire. Après un débat dramatique, il fut autorisé à poursuivre ses études à l'université de Halle. Il y fut hébergé par son oncle, le professeur de théologie Stubenrauch, et y mena la vie d'un « véritable herrnhute ». Tout ce qui lui avait manqué à Barby, il le trouvait à l'Université, l'accès aux grands courants de la pensée de son temps. Il se jeta sur les œuvres de Kant, étudia la philosophie grecque, surtout celle d'Aristote, se plongea avec délices dans la lecture de livres d'histoire, de philologie, de philosophie et de théologie, au gré de ses inspirations et de ses attraits. Deux partis s'affrontaient au sein des Églises protestantes d'Allemagne : le rationalisme, représenté à Halle par Semler, et le supranaturalisme. Le premier tendait à ramener la religion chrétienne aux limites de la simple raison, niant la révélation et le miracle et faisant de Jésus un noble et sublime moraliste. Le second s'efforçait de maintenir la transcendance du christianisme en tant que religion révélée. Schleiermacher subit l'influence des deux tendances. Il cherchera plus tard à les réconcilier dans une harmonie supérieure.

Au bout de deux ans (1787-1789), les moyens financiers de sa famille étant épuisés, Frédéric dut quitter Halle. Il fut recueilli par son oncle, qui avait échangé sa chaire contre la cure de Drossen. Le jeune homme continua ses études sous sa direction et passa, en 1790, un premier examen de théologie, à Berlin. Il chercha alors une situation. Le prédicateur de la cour, Sack, qui dirigeait l'Église calviniste de Prusse, lui trouva un préceptorat, à Schlobitten, dans la Prusse orientale, chez les comtes de Dohna. Ce fut pour lui un changement radical d'existence. « Mon cœur, écrivait-il,

reçoit maintenant sa nourriture régulière et n'étouffe plus sous l'ivraie d'une sèche érudition. Mes aspirations religieuses ne courent plus risque de périr sous les subtilités théologiques. *Je jouis ici de la vie de famille pour laquelle mon être a été créé* et je me sens réchauffé dans tout mon être. Combien mon sort aurait été différent si j'avais été condamné à vivre à Berlin, dans une école quelconque, privé de la vue de tout visage ami, uniquement entouré de personnages froids et rigides! » Ces lignes sont révélatrices. Frédéric avait une nature sensible et fine. Il n'avait pas connu, chez lui, les joies de la famille. La société de femmes distinguées et cultivées, dans un cadre seigneurial, le charme des conversations, l'agrément des bonnes manières lui font sentir le vide de sa vie antérieure. Il poursuit ses études philosophiques et compose même un essai sur la liberté, où il opte pour le déterminisme absolu, ce qui restera l'une des bases de sa philosophie. Il s'exerce à la prédication.

Pourtant, après deux ans et demi de séjour à Schlobitten, il entre en conflit, pour une question de méthode d'enseignement, avec le père de ses élèves, quitte le château, se retire chez l'oncle de Drossen, puis entre au séminaire supérieur de Gedike, à Berlin, avec un petit professorat dans un orphelinat voisin. Au printemps de 1794, il est heureux de trouver un poste de vicaire à Landsberg-sur-Wartha. C'est alors qu'il passe son second examen de théologie et reçoit l'ordination pastorale. Il se jette dans la prédication avec feu, traduit même les sermons de deux prédicateurs anglais illustres, Blair et Fawcett. En 1795, son curé meurt. Il ne peut obtenir sa succession et reçoit un poste modeste d'aumônier à la Charité de Berlin. Il allait y rester six ans (1796-1802). Ce furent pour lui des années décisives. Qu'on se représente le jeune prédicateur, déjà connu pour son esprit et son éloquence, avide de société et d'amitié, fréquentant les salons de la capitale, en un moment tel que celui-là. La Révolution française a été, en Europe, un coup de tonnerre. Les problèmes de la civilisation, de la politique, de la morale, de la religion sont partout remis en cause. L'exemple de la France, les excès de jacobinisme, les victoires de Bonaparte, les chances variables de la guerre remuent et agitent les esprits. Schleiermacher a été introduit par le comte Dohna dans le salon d'Henriette Herz. Il y est bien accueili, il y brille par son talent et sa science. Il y rencontre Frédéric Schlegel, qui représente à Berlin le romantisme naissant. Il se lie à lui de la façon la plus intime. Il est mêlé à tout ce que la société berlinoise possède d'esprits raffinés et cultivés. On discute, en sa présence, avec passion de science, de littérature, de morale, de religion. A partir de Noël 1797, Schleiermacher et Schlegel habitent ensemble. Les deux amis forment mille projets de travaux littéraires. Le protecteur de Schleiermacher, Sack, en vient à s'inquiéter du caractère trop mondain de ses relations. Il voudrait l'éloigner de la capitale. Mais le jeune prédicateur résiste et c'est sans doute pour répondre à ces anxiétés, pour se justifier à lui-même ses fréquentations, qu'il entreprend d'écrire une sorte d'apologie de la religion pour les personnes du monde. Il y travaille dès 1798 et publie, l'année suivante, sous le voile de l'anonymat, un livre intitulé : *Ueber die Religion : Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (De la religion : Discours aux gens cultivés parmi ses détracteurs)*. Il a dès lors trouvé la formule neuve qui sera la sienne. Elle lui a été en grande partie imposée par son passé, par son tempérament, par le milieu qu'il fréquente, par le public qu'il a choisi. Il a compris que, sur les esprits distingués et frivoles qui l'entourent, ni les grandes thèses métaphysiques, ni les sévères exhortations morales ne sauraient avoir de prise. Il fondera donc la religion sur l'intuition *(Anschauung)* et sur le sentiment *(Gefühl)*. Et avec le temps, il simplifiera encore son système, en s'installant exclusivement dans le cœur, mais en tant que source du sentiment et rien de plus. Il devenait ainsi comme une sorte d'aumônier et de théologien du romantisme. On trouva pourtant qu'il poussait la complaisance un peu loin quand on put lire de lui *Neuf lettres* sur la *Lucinde* de Schlegel. Le roman de Schlegel soutenait cette thèse audacieuse, mais bien romantique, qu'une sensualité élevée, affinée par le culte du beau, doit être l'idéal de l'homme. Dans un langage d'un mysticisme exalté, Schleiermacher prenait la défense de son ami (mai 1800). Il fut blâmé par les gens d'Église. On estima, avec Gass, qu'il avait donné un trop beau commentaire à un méchant texte. Tandis que Schlegel évoluait vers le catholicisme, où il entra, en 1804, Schleiermacher se ressaisit et les deux amis rompirent toute relation. Le jeune théologien s'en consola en se plongeant dans l'étude de Platon. Mais le coup avait été rude. Schleiermacher en subit un second, encore plus dur, par sa rupture avec Éléonore Grunow, qu'il poussait à divorcer, afin de pouvoir l'épouser, mais qui triompha de la tentation, après une lutte déchirante qualifiée de faiblesse par son ami. En tout cela, Schleiermacher étonnait de plus en plus ses aînés. Sack lui reprochait le caractère spinoziste de son apologie de la religion dans les fameux *Discours*, mais plus encore ses relations « avec des personnes aux mœurs et aux principes suspects ». Schleiermacher avait publié, en 1800, un nouveau livre : *Monologen (Monologues)*, sorte de recueil de pensées morales, inspirées de Fichte. Ce livre lui avait gagné une de ces amitiés, dont il avait toujours besoin, celle du couple Ehrenfried et Henriette von Willich, le mari et la femme, que son livre avait passionnément intéressés. Von Willich était pasteur à Stralsund. Il devait mourir en 1807, durant le siège de cette ville par les Français et, entre sa veuve et Schleiermacher, cette mort prématurée devait donner lieu à un échange de lettres sur l'immortalité qui seront examinées plus loin.

De 1802 à 1804, Schleiermacher, assez abattu, fut en « exil » à Stolp, en Poméranie, dans un poste de prédicateur de la cour *(Hofprediger)*. La solitude, la privation de livres, pesèrent lourdement sur l'âme du jeune ministre dont la vie, dans la capitale, avait été tour à tour si occupée et si dissipée. Il poussa surtout sa traduction de Platon, publia en outre *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (Esquisse de critique de l'enseignement de la morale jusqu'à ce jour)*, Berlin, août 1803, puis *Deux mémoires sur le régime ecclésiastique protestant, au sein de l'État prussien*, Berlin, 1803.

En 1804, son exil prit fin. Il fut question de le nommer professeur à l'université de Wurzbourg, puis, le projet n'ayant pas eu de suite, il reçut une chaire à Halle, y fut assez mal accueilli des professeurs, à l'exception de Steffens, disciple de Schelling, dont il fit son ami, mais très goûté des étudiants, pour sa parole vivante, son esprit original, la richesse de ses aperçus.

Mais, comme il avait traversé tous les mondes, il eut aussi à traverser tous les enseignements. Il fait des cours d'exégèse, de morale, de théologie, d'histoire ecclésiastique, de dogme, de philosophie. Il prêche aux étudiants. Un petit livre publié par lui, en 1806, fait bien voir comment il sait décrire les variétés d'esprits qui l'entourent : Dans *Weihnachtsfeier (La fête de Noël)*, il met en présence le dialecticien, le théologien mystique, le théologien spéculatif, le chrétien sentimental. Et sous les quatre aspects, il dépeint, en même temps que des types communs autour de lui, les quatre moments de sa propre vie.

L'année 1806 fut celle d'Iéna et d'Auerstädt, de l'écroulement de la Prusse, sous les armes françaises,

du passage en trombe, à travers le pays, de nos troupes victorieuses. La France. c'était encore, à cette date, le pays de l'incrédulité, de l'insouciance, de la Révolution, du moins en tant qu'elle était représentée par son armée. Une catastrophe comme celle de la Prusse, en 1806, remue une nation dans ses derniers fondements. Schleiermacher dut fuir devant l'invasion. Il se réfugia à Berlin. Son éloquence devint le réconfort de ses compatriotes. Il fut de ceux qui s'efforcèrent de galvaniser le moral du pays. Il se trouva lié avec les grands chefs du mouvement national, Stein surtout. Ses sermons donnèrent même de l'ombrage au maréchal Davout, gouverneur de Berlin, pendant l'occupation qui suivit Tilsitt, et il en reçut un sévère avertissement, le 27 novembre 1808.

L'année 1809 marque pour lui un épanouissement. D'une part, il est nommé prédicateur de la principale église de Berlin, la Trinité, d'autre part, il épouse la veuve de son ami von Willich, Henriette. Il a désormais un foyer, une haute situation. Et, quand l'université de Berlin rouvre ses portes, à l'automne de 1810, il devient son premier doyen de théologie. Il a pour collègues entre autres, de Wette, éditeur des *Lettres* de Luther, et Marheineke. Avec Fichte, avec Stein, Scharnhorst, Gneisenau, Schleiermacher compte parmi les nobles patriotes qui ont le plus travaillé au relèvement de la Prusse, dans les années qui suivirent la fin de l'occupation française jusqu'à la chute de Napoléon. Sa vie universitaire est très remplie. En outre, il prêche beaucoup et ses *Œuvres complètes* comprendront dix volumes de sermons. Son nom se joint, dans la vie intellectuelle de son pays, aux grands noms de Fichte, de Hegel, de Niebuhr, de Savigny. Nous ne suivrons pas plus loin les détails de sa vie. Ce qui vient d'en être dit suffit à nous faire comprendre le caractère particulier de sa théologie. Notons seulement qu'il mourut le 12 février 1834, après avoir voulu « prendre la Cène », avec toute sa famille, dans une cérémonie tout intime où il prononça lui-même les paroles de la consécration, de son lit. Il dit alors : « Je n'ai jamais été l'esclave de la lettre, mais je serre ces paroles de l'Écriture contre mon cœur, *elles sont le fondement de ma foi;* nous sommes et nous resterons unis dans la communion et dans l'amour de notre Dieu. » Cette confession suprême nous prépare bien à l'étude et à l'intelligence de la théologie de Schleiermacher.

II. Doctrine. — Ce théologien a été placé au confluent de toutes sortes de mouvements d'idées. Il a participé à toutes les aventures intellectuelles et sentimentales de son siècle. Il tient de Spinoza, de Kant, de Lessing, des Schlegel, il a subi l'influence de ses illustres contemporains, Schelling, Fichte, Hegel, Goethe. Il réunit dans son esprit la foi sensible et simple du piétiste et du frère morave, l'agnosticisme du kantien, l'immanentisme du spinoziste et de l'hégélien. Il a fréquenté les salons, les gens du monde, les artistes, les esprits libres. Il a rêvé d'adapter le christianisme protestant aux goûts de ceux qu'il coudoyait dans les réunions si excitantes des « gens cultivés » de la capitale. Nous avons risqué plus haut un rapprochement de dates entre sa naissance et celle de Chateaubriand. Le grand écrivain breton disait, après la publication de son *Génie du christianisme* : « Je n'ai point cédé, j'en conviens, à de grandes lumières surnaturelles, *ma conviction est sortie du cœur;* j'ai pleuré, et j'ai cru. » Chateaubriand n'avait pas songé à détruire les dogmes catholiques, ni à fonder une apologétique nouvelle pour supplanter l'ancienne. Il a écrit en artiste, en homme d'imagination et de goût. Il a écrit pour les gens du monde, lui aussi, mais sans raideur, sans prétention scientifique, pour dire ce qu'il avait senti et pour donner aux Français la douce nostalgie de ce qu'ils avaient perdu.

Schleiermacher a fait également une sorte de *Génie du christianisme*. Mais il a écrit en professeur, en prédicateur, en théologien protestant, en philosophe, en Allemand aussi. Son ouvrage capital parut en 1821-1822, en même temps que la troisième édition, passablement corrigée et transformée de ses *Discours sur la religion.* Il avait pour titre : *Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (La foi chrétienne, selon les principes de l'Église évangélique, présentée sous forme systématique).* Le titre est lourd, l'ouvrage aussi. C'est là qu'il faut aller chercher les idées qui ont dominé l'évolution religieuse du protestantisme contemporain et qui ont risqué, au début du XX[e] siècle, de déferler jusque dans la théologie catholique.

1° *L'essence de la religion.* — Dans son introduction, l'auteur cherche d'abord à déterminer le siège psychologique de la religion. Il l'avait déjà fait dans les *Reden.* La religion était alors pour lui à la fois intuition et sentiment. Mais la nouvelle édition des *Reden* élimine l'intuition. Le sentiment seul, pour Schleiermacher, fonde la religion. Elle n'est, dans son fonds, ni une croyance dogmatique, ni une morale, mais un sentiment. A ce titre, elle relève de la conscience immédiate. Et elle se ramène au sentiment général de dépendance *(allgemeines Abhängigkeitsgefühl)* (dans les éditions ultérieures, le mot *général* sera remplacé par le mot *pur et simple : schlechthinniges*). Et ce sentiment lui-même découle nécessairement de la première emprise de nos sens sur le monde. Nous nous sentons engagés dans un tout, participant à un ensemble énorme, qui est l'univers. Nous n'avons pas même besoin d'avoir l'idée de Dieu pour éprouver la sensation d'être un rouage de la grande machine du monde. Notre sentiment de dépendance est l'un des plus profonds de la vie spirituelle, il fait partie de notre nature. Il grandit donc avec l'esprit lui-même, il se grossit de toutes nos expériences, de toutes nos pensées, de toutes nos conceptions. Et de la puissance de ce sentiment fondamental, qui est l'essence de la piété ou de la religion, naît inévitablement l'Église, c'est-à-dire la société de ceux qui se situent de même par rapport à l'univers considéré comme Grand-Tout. Mais la variété des représentations et des groupements engendre la variété des Églises. Et comme chaque Église se construit une foi commune, des normes morales communes, de chaque Église sort *une religion* particulière. Bref, la religion jaillit du cœur, la communauté de religion primitive engendre l'Église, puis l'Église délimite et construit chaque dogmatique particulière.

2° *Formes diverses de la religion.* — Le sentiment de dépendance étant plus ou moins profond, plus ou moins pur, plus ou moins délicat et spiritualisé, il est naturel qu'il se soit présenté des degrés divers de religions : fétichisme, polythéisme, monothéisme. Dans cette dernière forme seule, le sentiment de dépendance atteint la perfection, parce que l'idée de l'unité du monde entre en jeu. Mais deux tendances se manifestent au sein du monothéisme, une tendance *esthétique* et une tendance *téléologique.* La première s'absorbe en des états passifs, la seconde en des états actifs. Dans la première, il s'agit surtout de s'anéantir en Dieu, dans la seconde, de bien agir devant Dieu. La forme la plus pure du monothéisme téléologique est le christianisme, qui n'est pas pour cela la seule religion vraie, mais qui est la plus haute religion.

3° *La révélation.* — Toute religion fait appel à la révélation. Cela n'est donc pas un privilège du christianisme. La révélation n'est pas une communication doctrinale venant de Dieu, ni une manifestation particulière de la divinité, mais le fruit spontané et subjectif du concept de Dieu jaillissant du sentiment de dépendance ou sentiment religieux. Schleiermacher s'ex-

plique ici sur le panthéisme. On lui avait reproché d'être un simple disciple de Spinoza. Il s'en défend. Il semble que, pour lui, le panthéisme, étant une vue philosophique, ne saurait entrer dans la série des concepts religieux, puisque ceux-ci sont des concepts collectifs, ecclésiastiques, et non des concepts individuels ou philosophiques. Toutefois, il déclare que le panthéisme n'exclut pas la religion et qu'il peut fort bien s'unir à une forme de piété monothéiste. C'est que, dans son système, sur le sentiment fondamental de dépendance pure et simple peuvent se dresser des superstructures dogmatiques diverses, sans grand inconvénient, selon les tempéraments particuliers ou selon les vues individuelles de l'esprit.

4° *Essence du christianisme.* — L'essence de cette forme supérieure du monothéisme qu'est le christianisme, c'est l'idée de rédemption par le Christ. Mais qu'est-ce que le Christ pour Schleiermacher? Et dans quel sens admet-il une rédemption par Jésus-Christ? Maintes fois, il s'est expliqué sur ce point, non seulement dans son grand ouvrage sur *La foi chrétienne*, que nous analysons, mais déjà dans les *Reden*, et aussi dans de nombreuses leçons sur la vie de Jésus, qui furent réunies par de fervents disciples et publiées, en 1864, sous forme de *Vie de Jésus par Schleiermacher*, à la grande déception du reste du public qui les lut, trente ans après la mort de l'auteur.

Pour rester ici aussi près que possible de la pensée du théologien protestant et aussi pour donner une idée exacte de sa manière, nous citerons un passage suggestif des *Reden* (édition de 1821) :

Quand je considère, dans les descriptions fragmentaires de sa vie, la sainte figure de celui qui est le créateur sublime de ce qu'il y a de plus splendide *(herrlichsten)* jusqu'ici en matière de religion, ce que j'admire, ce n'est pas la pureté de sa morale, car il n'a fait qu'exprimer ce que tous les hommes parvenus à la conscience de leur nature spirituelle ont de commun avec lui et ni l'expression ni la priorité ne peuvent donner à cela une plus grande valeur; ce que j'admire ce n'est pas l'originalité de son caractère, le mariage intime d'une haute force et d'une émouvante douceur, car tout cœur élevé doit manifester, dans une situation particulière, un grand caractère, avec des traits définis et tout cela après tout est encore de l'humain seulement; mais le vraiment divin est la clarté magnifique avec laquelle la grande Idée qu'il était venu exposer se dégageait dans son âme : l'*idée que tout ce qui est fini a besoin d'une médiation supérieure pour se rattacher au divin et que pour l'homme pris en tant que fini et particulier, à qui le divin ne se représente que trop facilement sous la même forme, il n'est de salut que dans la rédemption.* C'est une vaine témérité que d'essayer d'écarter le voile qui recouvre et doit recouvrir l'apparition en lui de cette idée, car tout commencement, aussi dans la religion, est mystérieux. La criminelle curiosité qui l'a tenté ne pouvait que falsifier le divin, comme s'il était parti de la vieille idée de son peuple, dont il ne voulait que proclamer l'anéantissement et dont, en fait, il a parlé sous une forme trop glorieuse quand il a dit qu'il était celui qu'ils attendaient. Qu'on nous laisse seulement méditer la vivante sympathie pour le monde spirituel qui remplissait toute son âme, telle que nous la trouvons exprimée par lui à la perfection. Si tout ce qui est fini a besoin d'une médiation d'un être plus élevé, pour ne pas toujours s'éloigner davantage de l'éternel et se disperser dans le vide et dans le néant, pour maintenir son union avec le Tout *(mit dem Ganzen)* et parvenir à la conscience de cette union, le médiateur lui-même, pour ne pas avoir besoin à son tour de médiation, ne peut absolument pas être simplement fini; il doit appartenir aux deux, il doit être participant de l'Être divin, dans la même mesure et dans le même sens qu'il est participant de la nature finie. Que voyait-il autour de lui si ce n'est du fini et nécessitant une médiation, et où se trouvait-il donc un organe de médiation en dehors de lui? « Personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui il veut le révéler. » Cette conscience de l'éternité de sa science de Dieu et de son être en Dieu, de l'originalité de la façon dont cela était en lui et de la force qu'il avait de le communiquer et de susciter une religion, était en même temps la conscience de sa mission de médiateur et de sa divinité. Quand il se trouva placé, sans espoir de pouvoir vivre plus longtemps, je ne dis pas en face de la brutale puissance de ses ennemis, car ce serait inexprimablement trop faible; mais quand, abandonné, menacé d'un éternel étouffement de sa pensée, sans avoir pu réaliser aucune institution de société extérieure entre les siens, en face de la solennelle magnificence de la vieille constitution corrompue, qui se dressait contre lui dans sa force et sa puissance, entourée de tout ce que le respect et la soumission peuvent lui accorder de prestige, de tout ce que lui-même depuis son enfance avait été instruit à honorer, et lui-même soutenu uniquement par ce sentiment, il répondit sans hésiter ce *oui* qui est la plus grande parole que jamais mortel ait prononcée; alors ce fut la plus éclatante apothéose et nulle divinité ne peut être plus certaine que celle qu'il s'attribuait de la sorte.

Tel est le genre : un langage que traverse une secrète émotion, de longues phrases, un peu enchevêtrées, mais savamment construites, une pensée fuyante et flottante que l'on a peine à dégager, des prétéritions calculées, des affirmations prudemment dosées. Mais quand on serre tout cela de près, que reste-t-il? Pour ce théologien protestant, il ne faut retenir des évangiles ni l'enseignement moral, ni les miracles qui attestent la divinité de la mission de Jésus, ni l'accomplissement des prophéties messianiques. Une seule chose importe à Schleiermacher : le contenu de la sensibilité du Christ. Alors que le contenu de la nôtre se ramène au *sentiment de dépendance pur et simple*, il se traduit en Jésus par la conscience de son unité avec Dieu, par la certitude sentimentale de sa mission de médiateur entre les hommes, ses frères, et Dieu le Père. Pour le dire en passant, Schleiermacher imitant Luther pour qui les textes étaient d'autant plus « évangéliques » qu'il y trouvait davantage son dogme favori : la justification par la foi seule sans les œuvres, met l'évangile de saint Jean très au-dessus des Synoptiques, au point de vue de la valeur historique, parce que la conscience de Jésus d'être le médiateur et le rédempteur s'y exprime en termes beaucoup plus forts et plus nets. C'est là en effet qu'il est dit : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie » et « Personne ne vient à mon Père si ce n'est par moi! » Mais Jésus est-il Dieu? Question oiseuse pour notre auteur : la divinité de Jésus, c'est la conscience qu'il en a. Cette conscience établit entre lui et nous une différence d'espèce et non seulement de degré. Jésus est une apparition réalisée par le Dieu éternel dans le monde. Toutefois, parce que l'action éternelle ne saurait s'insérer dans le temps, il faut comprendre que l'humanité avait été créée avec la force intime de produire, le long de sa ligne d'évolution, une telle apparition. Celle-ci peut donc, à volonté, être considérée comme la révélation surnaturelle d'une force entièrement neuve, ou comme le résultat de l'évolution naturelle. Nature et surnature ne sont que deux traductions du même fait.

Il reste que, dans Jésus, ni les miracles, ni la doctrine, ni la résurrection, ni l'ascension ne sauraient avoir plus d'importance que la soi-disant conception virginale dont on ne saurait apporter aucune preuve. Le Christ vaut par sa personne seule et, dans cette personne, le noyau essentiel est la conscience de sa mission rédemptrice.

5° *Rédemption. Péché et grâce.* — Mais en quoi consiste donc cette rédemption qui est l'essence du christianisme? Pour le comprendre, il faut savoir ce que c'est que le péché et la grâce, selon Schleiermacher. C'est la seconde partie de sa doctrine de la *Foi chrétienne.* Précisons avant tout que, pour lui, le Christ ne pouvait agir sur Dieu. Sa rédemption ne sera donc qu'une action sur l'homme. En d'autres termes, il ne nous a pas rachetés en apaisant Dieu par son sang, par le sacrifice de la croix. Sa mort n'a eu d'autre valeur que l'affirmation de la puissance en lui de la conscience de sa mission divine. Sa mort l'a mis en face des puis-

sants de son peuple. Devant eux, il a prononcé ce formidable *oui* que Schleiermacher considère comme « la plus grande parole qu'un mortel ait jamais prononcée ». Cela suffit. Sa mort n'a pas eu d'autre sens. Et ce n'est pas par là qu'il nous a rachetés. Et comment donc? Pour le savoir, demandons-nous ce que c'est que le péché. C'est par l'Écriture que notre auteur prétend répondre à cette question. Le péché, pour lui, est la révolte de la chair contre l'esprit, un désordre de la nature humaine, une incapacité pour le bien qui ne peut disparaître que par la rédemption et qui est source de tout le mal qui se trouve dans l'univers, en tant que le mal n'en est que la punition. Mais Schleiermacher sous-entend que le péché est une suite inévitable de l'évolution, qu'il a sa raison d'être dans la marche évolutive elle-même, dans le besoin de rédemption qu'il doit provoquer, en sorte qu'il n'est qu'une étape vers le bien. Un des plus récents commentateurs de Schleiermacher a écrit à ce sujet : « Il n'existait selon lui aucune contradiction absolue. De même que la nature et l'esprit, l'idéal et le réel, la pensée et l'être se ramenaient pour lui à une identité supérieure, de même il ne voyait aucune contradiction totale entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal, mais seulement une opposition relative. Tout péché était donc pour lui un point de transition vers le but de l'accomplissement de tout être en Dieu. Ce point de transition était nécessaire, voulu par Dieu. Dieu ne voit donc en tout péché que le bien en devenir, la rédemption se frayant sa route. De la sorte, les contradictions absolues étaient adoucies. Au-dessus de la vue empirique se dressait la spéculation. » Wendland, *Die religiöse Entwicklung Schleiermachers*, Tubingue, 1915, p. 187.

Ajoutons ceci qui est essentiel, c'est que Schleiermacher transporte le péché au siège de la religion, c'est-à-dire dans le sentiment. Il ne voit donc pas en lui une déviation ou une défaillance de la volonté, ce qui du reste, étant donné son déterminisme, n'aurait pas beaucoup de sens, mais un malaise du sentiment religieux *(Unlustgefühl)* qui arrête notre conscience de Dieu en nous. Le péché originel est, d'autre part, conçu par lui comme une déviation de toute la race, un péché collectif du genre humain en Adam, c'est-à-dire une obnubilation du sentiment d'union à Dieu. Cet arrêt, cet empêchement, cet obstacle qui s'oppose à ce que nous nous sentions en Dieu, unis à Dieu, ne faisant qu'un avec lui, c'est cela même qui est le péché. Et Jésus, par l'intensité inégalée et sans nuage de son union à Dieu, se trouve au contraire sans péché et en état de nous racheter en nous ôtant l'arrêt qui pèse sur notre conscience de Dieu. Nous pouvons dès lors définir la rédemption : le passage de l'état de conscience de Dieu *arrêtée* à l'état de conscience *non-arrêtée : Uebergang aus dem Zustand gehemmten in den ungehemmten Gottesbewusstseins.* Ce passage s'opère par la foi en Jésus-Christ. Cette foi est provoquée par le sentiment du besoin de rédemption. Il faut avoir conscience du malaise causé en nous par l'impuissance à nous unir à Dieu complètement, en vertu de la résistance de la chair à l'esprit, pour avoir soif de rédemption, et il suffit d'avoir foi en Jésus en tant que possédant et communiquant la parfaite union à Dieu pour être racheté. Et tout ce mouvement apparaît à la communauté chrétienne comme venant de Dieu et comme lié à l'action rédemptrice de Jésus. Mais, au fond de tout cela, il n'y a que le déroulement dans le temps de l'évolution éternelle de l'être fini voulue par Dieu. Schleiermacher reste fidèle à la tradition protestante en excluant tout mérite humain. Il admet pourtant que la justification par la foi, fruit immédiat de la rédemption dans le croyant, se traduit par une transformation de la vie tout entière.

6° *Le Saint-Esprit.* — Schleiermacher ne retient pas la doctrine traditionnelle de la prédestination au sens luthérien ou calviniste. Il réduit la prédestination à cette direction imprimée par Dieu à l'ensemble de la création en vertu de laquelle tout converge vers le salut de la créature. Cette direction s'opère sous l'impulsion de l'Esprit-Saint, qui n'est rien de plus, selon Schleiermacher, que *l'esprit commun de la vie nouvelle créée par le Christ.* Dans cette conception, l'Église conduite par l'Esprit tire de lui tout son pouvoir législatif et disciplinaire, le pouvoir des clés, et le droit de pratiquer la prière commune faite au nom de Jésus. De là découle aussi le droit à la prédication de la parole, ayant pour norme unique le Nouveau Testament, seul inspiré, selon notre auteur, et à l'administration des sacrements, baptême et cène. En ce qui concerne la cène, il faut éviter à la fois la conception d'un réalisme magique, qui ne serait que superstition et la conception desséchante du rationalisme qui ne voit dans l'eucharistie qu'un geste vide et inefficace. Nous avons rapporté, à ce sujet, les dernières paroles de Schleiermacher à son lit de mort. Il semble que sans vouloir préciser s'il y a ou non, dans l'eucharistie, présence réelle du corps et du sang du Christ, il y voyait un moyen d'union spirituelle avec Jésus, par le sentiment de foi et d'amour que provoque la reproduction de la Cène du Sauveur.

7° *Fins dernières.* — Fidèle à son gnosticisme fondamental, Schleiermacher constate que tous les efforts de la foi chrétienne, au cours des âges, pour prendre pied dans le domaine de l'au-delà sont restés sans résultat. Il ne veut retenir qu'une chose c'est que l'union au Christ par la foi est à jamais indissoluble et que ce sentiment-là suffit à fonder la foi à l'immortalité. C'est ici qu'il convient de se rappeler l'épisode de la mort de son ami, le pasteur Ehrenfried von Willich. Henriette von Willich, veuve éplorée, lui avait écrit, sur un ton déchirant : « Je te prie, par tout ce que tu as de cher et de saint, de me donner, si tu le peux, la certitude que je le retrouverai et le reconnaîtrai. Dis-moi ta foi la plus intime sur ce point, cher Schleiermacher, hélas! je suis anéantie si cette foi s'écroule!... » Et le théologien qui devait, deux ans plus tard, épouser Henriette, lui répondait, le 27 mars 1807 : « Une certitude sur cette vie de l'au-delà ne nous est pas accordée, comprends-moi bien, aucune certitude pour l'imagination qui veut tout voir devant elle en images définies, mais par contre c'est la plus grande des certitudes et il n'y aurait rien de certain, si cela ne l'était pas, que, pour l'esprit, il n'y a pas de mort, point de disparition. *Mais la vie personnelle n'est pas l'essence de l'esprit, ce n'en est qu'une manifestation.* Comment celle-ci se reproduit-elle? nous n'en savons rien, nous n'en pouvons rien savoir, mais seulement l'inventer *(dichten)*... C'est pourquoi je puis t'assurer que ton amour aura à jamais ce qu'il désire... Que si ton imagination ne te montre qu'un être fondu dans le grand Tout *(in das grosse All)*, ne te laisse pas pour cela dominer par un chagrin trop amer et brutal. Songe qu'une telle existence n'est pas morte, mais bien vivante et même le plus haut degré de la vie. C'est dans une telle vie que nous devons, en vérité, tout contempler, c'est à elle que nous devons tendre, afin de vivre dans le Tout et chasser de nous l'apparence selon laquelle nous serions quelque chose de particulier ou pourrions l'être. S'il vit maintenant en Dieu, et si tu l'aimes éternellement en Dieu, comme tu reconnaissais et aimais Dieu en lui, peux-tu penser à quelque chose de plus magnifique et de plus beau? N'est-ce pas le but le plus élevé de l'amour, alors que tout ce qui ne tient qu'à la vie personnelle ou qui en découle n'est rien du tout? » *Schleiermachers Briefe*, II, 2, p. 89 sq. Il est clair que, dans cette réponse, Schleiermacher fait bon marché de l'immortalité personnelle. Et pourtant Gœthe devait

dire avec raison : « Le plus grand bonheur de l'enfant de la terre, c'est la personnalité. » C'est du reste la raison pour laquelle il est impossible à la raison de refuser à Dieu la personnalité. Mais Schleiermacher, tout en se défendant constamment d'être panthéiste, n'a jamais pu vaincre entièrement l'obsession panthéistique dans son esprit. Dans la suite, pourtant, et peut-être sous l'influence d'Henriette von Willich, comme le conjecture Wendland, Schleiermacher évolua de plus en plus vers l'acceptation de la survie personnelle. Dans son grand ouvrage sur la *Foi chrétienne (Christlicher Glaube)*, t. II, § 174, et dans ses prédications de la fin de sa vie, il enseigne « l'éternelle survie de la personnalité humaine ». Pourquoi ce changement? Probablement une fois encore en raison de l'infaillibilité du sentiment, qui est le point de départ de toute sa théologie.

III. Influence de Schleiermacher. — L'influence des idées de Schleiermacher a été immense. On peut dire, sans exagération, que son nom domine entièrement la théologie protestante du XIXe siècle et que le XXe siècle demeure sous le même influx.

Il fut pourtant combattu, de deux côtés, par les philosophes d'une part et par les théologiens catholiques d'autre part. Dans le camp des philosophes, son principal adversaire fut Hegel en personne qui le traita même avec une sorte de dédain. Il ne le jugea pas digne d'une réfutation en règle et se borna à formuler un jugement sévère et méprisant dans la préface à un ouvrage d'Hinrich. Il remarquait d'abord, dans cette préface, que le sentiment ne saurait fournir autre chose qu'une « subjectivité naturelle sans contenu » *(natürliche Subjektivität ohne Inhalt)*. Il en tirait cette conclusion que le sentiment de dépendance pur et simple pourrait aussi bien accompagner un contenu irreligieux ou athée, et il lançait contre l'auteur de la religion du sentiment cette boutade mordante, qui est restée célèbre : « Si la religion ne se fonde que sur le sentiment, elle n'a bien aucune autre détermination que le sentiment de pure dépendance, et dans ce cas le meilleur chrétien serait le chien car il présente au plus haut point en lui-même et il vit admirablement ce sentiment-là! » Hegel, *Vorwort zu Hinrichs Schrift : die Religion in ihrem Verhältnis zur Wissenschaft*, p. 18-19. Avant Hegel, Kant avait également traité l'idée d'une religion fondée sur le sentiment de pur fanatisme *(Schwärmerei)*. Ajoutons que la théologie de Schleiermacher ne contenta ni les supranaturalistes, qui la trouvaient trop peu respectueuse de l'orthodoxie, ni les rationalistes, qui la trouvaient trop religieuse. Il fut classé comme le « théologien de la médiation », non seulement parce que, pour lui, l'essence du christianisme consistait dans la rédemption par le Christ, au moyen de la conscience qu'il avait de sa mission de médiateur, mais encore parce qu'il cherchait une voie intermédiaire entre les deux anciennes écoles du rationalisme et du supranaturalisme. On l'a souvent surnommé *der Vermittler Schleiermacher (Schleiermacher le Conciliateur)*.

Du côté catholique, les principales critiques lui vinrent de Wilhelm von Schütz, Hohenegger, von Staudenmaier et Adam Möhler. Hohenegger tenta de prouver contre lui qu'il ne peut y avoir aucune théologie de conciliation ou de médiation entre la libre-pensée et la foi, entre le protestantisme et l'Église catholique et il lui opposa toute une série d'affirmations de théologiens protestants de l'époque rationaliste *(Aufklärung)*. Von Schütz, dans les *Wiener Jahrbücher für Literatur*, 1823, décrivait l'œuvre de Schleiermacher comme une tentative pour jeter des ponts entre les conceptions contradictoires et pour résoudre en sentiments indéfinis les faits solides de l'histoire et les dogmes établis. Sans doute, Schleiermacher a la prétention de s'élever de la simple *Pistis* à une *Gnosis* plus parfaite, comme jadis Clément d'Alexandrie, et de fournir une conception plus profonde de la foi, mais sa *Gnosis* n'est point authentique. Il ne dépasse pas en effet l'impressionnisme individuel d'une piété toute subjective.

Von Staudenmaier a parlé de la *Foi chrétienne* de Schleiermacher, dans la *Tübinger theologische Quartalschrift*, de 1833, p. 296-324; 496-524; 659-700. Son étude est tout à fait pénétrante. Il s'en prend au concept de Dieu et au concept d'Église dans Schleiermacher. Il démontre que le concept de Dieu ne saurait être acquis que par deux voies : la raison et la révélation. Sans doute le sentiment y ajoute sa puissance d'emprise, mais il n'est qu'une force obscure, incapable, à elle seule, de créer une conviction et d'engendrer une vie religieuse. Quant à la notion d'Église, Staudenmaier établit que le protestantisme, parti de la négation de la doctrine ecclésiologique du catholicisme, a vécu dans cette négation jusqu'au jour où il lui plaît de « se renier lui-même, sans pouvoir dépasser le stade de négation d'une négation ».

Mais en dehors des adversaires que l'on vient de signaler, Schleiermacher fut passionnément admiré et sa tentative d'adaptation du christianisme aux besoins du siècle ne cessa plus d'être imitée. Wundt a dit que la religion de Luther n'avait été que « le réflexe inconscient de la Renaissance ». Il voulait dire que, sans le savoir et sans le vouloir, Luther avait trouvé et fondé précisément la religion qui convenait à un siècle débordant de vie et qui tenait à accorder ses besoins intimes avec une teinture convenable de christianisme. Le dogme luthérien de la justification par la foi sans les œuvres convenait admirablement à une époque comme celle de Luther. On pourrait en dire autant de la trouvaille de Schleiermacher, réduisant la religion au sentiment de dépendance et justifiant l'indifférence croissante de beaucoup de ses contemporains pour les formules oppressives du dogme, ou les prescriptions impératives de la morale. Tous ceux qui ont parlé de ce théologien ont rendu hommage à ses intentions. Il a cru, de bonne foi, qu'il sauvait la religion et la mettait hors de toute atteinte. A sa suite, un grand nombre de disciples ou d'imitateurs ont entrepris le même sauvetage, toujours à recommencer et toujours réussi, à condition de rester dans le domaine du sentiment pur. Si Luther avait pu reprocher au catholicisme médiéval de s'être mis à la remorque de la philosophie d'Aristote et d'avoir contaminé la révélation divine au contact impur des inventions humaines, le protestantisme, depuis Schleiermacher, a mérité à bien plus forte raison le blâme de son grand ancêtre, car il n'a pu se produire une théorie philosophique nouvelle, sans qu'il s'empressât de se subordonner à elle, de demander grâce devant elle pour le christianisme, mais le plus souvent en sacrifiant les éléments historiques les plus sûrs de la religion de l'Évangile.

Les disciples immédiats de Schleiermacher se nommaient Twesten, Nitzsch, Dorner, Müller. Mais son influence s'exerça dans des cercles différents par Lipsius, Schweitzer, Rothe. Cette influence pourtant se combinait, en beaucoup d'esprits, avec celle de Hegel. Ce fut le cas notamment pour Édouard Zeller, pour l'école d'Erlangen groupée autour de Hofmann. Les études exégétiques prirent un tour nouveau avec Strauss, mais l'esprit de Schleiermacher se glissait jusque dans ce courant purement rationaliste. Un Albert Ritschl, dont le renom devait en partie éclipser celui de Schleiermacher, et qui, en plusieurs points, a fait ressortir ses propres différences d'avec l'illustre précurseur, dépend cependant de lui de façon indubitable. Il faut en dire autant de Harnack. Parlant de Schleiermacher, Treitschke a pu dire qu'aucun théologien allemand ne pouvait parvenir à l'indépendance intérieure, c'est-à-dire à se frayer une voie originale,

sans avoir d'abord réglé ses comptes avec les idées du célèbre théologien.

Et voici qu'au xxe siècle, un second retour de faveur s'est produit autour de son grand nom. Dans les cercles néo-protestants des vingt premières années qui ont suivi 1900, on a vu, en Allemagne, se multiplier les travaux sur sa doctrine. Dunkmann pouvait écrire : « La littérature sur Schleiermacher et sa dogmatique a été très riche en ces dernières années. » Dans les seules années de guerre 1915 et 1916, on vit paraître trois monographies importantes sur Schleiermacher, l'une de Wendland : *Die religiöse Entwicklung Schleiermachers (L'évolution religieuse de Schleiermacher)*, Tubingue, 1915, les deux autres de Dunkmann : *Die Nachwirkungen der theologischen Principienlehre Schleiermachers (L'influence ultérieure des principes théologiques de Schleiermacher)*, Gütersloh, 1915 et *Die theologische Principienlehre Schleiermachers nach der kurzen Darstellung und ihre Begründung durch die Ethik (Les principes théologiques de S. en un court exposé et avec leur démonstration par l'éthique)*, Gütersloh, 1916. Ces deux auteurs ne ménagent pas les éloges à leur héros. Selon Dunkmann, « il n'est pas douteux que, parmi toutes les figures dominantes de l'histoire du protestantisme, Schleiermacher a été l'esprit le plus complet *(vielseitigste)* et le plus suggestif dans tous les domaines *(überall anregendste)* ». Dunkmann, *Die Nachwirkungen...*, p. 9. Wendland, de son côté, déclare que, dans les combats autour de la nature et de la surnature, « nul ne pourra mieux nous aider que Schleiermacher ». *Die religiöse Entwicklung Schleiermachers*, p. 2.

Ce que les admirateurs anciens et récents de Schleiermacher ont surtout relevé dans son œuvre, c'est l'idée, géniale selon eux, de chercher à préciser ce qui, sous toutes les formes de la religion, reste l'essence de la religion en général. La philosophie de l'*Aufklärung* avait déjà posé le problème. Elle ne voulait plus voir que le fonds commun à toutes les religions. Mais, tandis que les philosophes des « lumières », au xviiie siècle, n'avaient trouvé qu'un résidu desséché et incolore, pour en faire ce qu'ils appelaient la « religion naturelle », Schleiermacher, selon M. Paul Wernle, aurait su atteindre jusqu'au centre de la vie religieuse effective et colorée. Wernle. *Einführung in das theologische Studium*, Tubingue, 1911, p. 270.

Pour le théologien catholique, cette recherche de l'essence de la religion serait excellente, si elle ne se doublait d'une indifférence croissante pour tout ce qui sera déclaré étranger à l'essence. Dans un être vivant, tout est nécessaire sinon à la vie, du moins à l'intégrité. On ne peut pas se contenter de l'essence de l'humanité. Elle est un tout dont il ne faut rien distraire. La poursuite du « noyau » peut se montrer tout à fait illusoire. Pour un convive, peler la poire jusqu'aux pépins, c'est se ménager un maigre dessert, et c'est du même coup indiquer que le fruit était gâté! En fait, la théologie de Schleiermacher est une étape logique dans l'évolution du protestantisme. Quand Luther avait formulé le principe du biblicisme, il croyait bien avoir découvert un principe d'unification entre tous les croyants sincères. Mais le biblicisme se révéla, au contraire, une force centrifuge, un principe de divergences. Au temps de Bossuet et de Jurieu, le protestantisme ne pouvait plus se donner les apparences de l'unité qu'en se rattachant à la conception des « vérités fondamentales » autour desquelles toutes les Églises dissidentes étaient censées d'accord. C'était la première étape. Elle fut rapidement franchie. Des vérités fondamentales, il fallut passer, un siècle plus tard, à l'accord sur « l'essence du christianisme ». Mais cette poursuite de l'essence, à la suite de Schleiermacher, s'est révélée à son tour fallacieuse. Les distillateurs ne sont pas arrivés aux mêmes résultats. Le christianisme n'a cessé, au cours de ces opérations réductrices, de s'amenuiser, de s'évanouir. Le Christ avait pourtant comparé sa doctrine au grain de sénevé, mais non point pour engager ses disciples à conserver ce grain dans un sachet de papier. Il confia lui-même la semence au sol de son Église. C'est toute la plante qui en est sortie et non pas la graine seulement qui était son œuvre à lui, l'œuvre divine du Rédempteur des hommes. Le protestantisme, dans sa recherche du noyau ou de l'essence, méconnaît la loi fondamentale de la vie. Un gland est-il davantage un chêne que l'arbre qui en est sorti? L'homme mûr est-il moins un homme que l'enfant? L'Église avait reçu un dépôt divin, mais ce dépôt n'était pas une chose morte, c'était une semence divine. Il faut prendre l'Évangile avec tout ce qui en est sorti, par voie d'évolution de vie. Le fruit n'est pas gâté. Dieu même lui a promis la durée incorruptible.

I. Sources. — Schleiermacher a beaucoup prêché et beaucoup écrit. Nous avons cité un certain nombre de ses ouvrages. Une édition complète de ses œuvres fut publiée chez Reimer, Berlin, en trois sections : I. *Théologie*, 13 vol. II. *Prédications*, 10 vol. III. *Philosophie*, 9 vol.

II. Littérature. — Elle est extrêmement riche. Signalons seulement la vie publiée par L. Jonas et W. Dilthey, sous ce titre : *Aus Schleiermachers Leben in Briefen herausgegeben*, 4 vol., Berlin, 1858-1863; en outre : Dilthey, *Schleiermachers Leben*, 2 vol., Berlin, 1867. Nous avons cité, dans le corps de l'article les travaux récents sur Schleiermacher. Pour la bibliographie plus ancienne, voir *Realenzyklopädie* (protestante), t. xvii, p. 587 sq.

L. Cristiani.

SCHLOSSER Bonagratia, frère mineur capucin (xviie siècle). — Originaire de Habsheim, dans l'arrondissement de Mulhouse, où il naquit en 1604, il entra, après s'être adonné aux études de droit et de médecine, chez les capucins de la province suisse, dans laquelle il fit profession le 6 avril 1624. Il exerça la charge de lecteur pendant de nombreuses années et fut, à plusieurs reprises, gardien et définiteur. Il eut aussi des succès comme prédicateur. Bien que son nom ne se rencontre point dans les relations de la division de la province monastique suisse, en 1668, Bonagratia en fut toutefois un des principaux auteurs d'après le P. Édouard d'Alençon. Voir *Analecta ord. capuc.*, t. xxvi, 1910, p. 81. Il passa d'ailleurs à cette date à la nouvelle province de Souabe ou d'Autriche antérieure. Il mourut à Fribourg-en-Brisgau, le 3 mars 1672, d'après Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. capucinorum*, Venise, 1747, p. 50, le 13 mars 1672, d'après Romuald de Stockach, *Historia prov. Anterioris Austriæ fr. min. capucinorum*, Kempten, 1747, p. 263.

Bonagratia est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont le principal est sans conteste *Summula selectarum quæstionum regularium*, Fribourg-en-Br., 1663, in-8°, 18-759-9 p. Peu après il y ajouta des *Additamenta summulæ selectarum quæstionum regularium, ibid.*, 1665, in-8°, 34-245 p. Bien que le frontispice porte 1665 comme année d'édition, les *Additamenta* ne parurent qu'en 1666. En effet, dans la *Singularis advertentia*, datée de 1666 et mise en tête de l'ouvrage, Bonagratia avertit le lecteur que, depuis l'apparition de la *Summula*, trois années auparavant (donc en 1663), plusieurs propositions de morale avaient été censurées par un décret romain du 2 octobre 1665, promulgué, le 3 avril 1666, à Constance, où il résidait. Ayant eu connaissance de ces censures, il donna ordre de surseoir à l'édition des *Additamenta*, jusqu'à ce qu'il eût fini de revoir et de corriger son texte d'après les données du décret apostolique. Les corrections à apporter ne sont pas publiées dans le texte même des *Additamenta*, mais à la suite de la *Singularis advertentia*. Ainsi donc les *Additamenta* étaient déjà imprimés,

quand Bonagratia eut connaissance des décrets pontificaux. Mais de tout cela il résulte également que les *Additamenta* ne furent mis dans le public qu'en 1666. La *Summula* revue, corrigée et complétée fut éditée ensuite à Cologne, en 1667, in-8°, 24-893-19 p., et à Lyon, en 1671, 20-548-36 p. Dans ces deux éditions les *Additamenta* font suite aux différents titres de la *Summula*, distribués d'après l'ordre alphabétique. L'édition de Lyon est intitulée : *Compendiosa summula selectarum quæstionum regularium.*

Bonagratia est encore l'auteur d'une *Isagoge ad summulam selectarum quæstionum regularium*, publiée en tête de la *Summula*. Il y explique les différentes catégories de documents pontificaux, leur valeur et leur autorité et y traite de la loi éternelle et de la conscience. Il composa aussi un *Breviculus selectarum quæstionum regularium*, Cologne, 1668, in-12, 354 p., qui constitue un résumé de la *Summula*. Il est à noter que parmi les fiches bibliographiques du collège des capucins d'Assise, on trouve mentionnée une édition de la *Summula*, faite à Cologne, en 1647, in-8°, 26-892-21 p., et de son résumé *Breviculus*, à Fribourg-en-Br., 1662, in-12, 390 p.

Il faut mentionner encore quelques ouvrages du P. Bonagratia édités à la suite des *Additamenta* dans l'édition de Fribourg-en-Brisgau de 1665 : *Elucidatio quorumdam locorum theologicorum de sacramentis, in quibus S. Bonaventura, Doctor seraphicus, a quibusdam DD. graviori censura perstringitur*, s. l. n. d., in-8°, 44 p., dans laquelle la doctrine de saint Bonaventure est exposée au sujet de l'institution des sacrements et par rapport au sacrement de l'eucharistie; *Disceptatio de matrimoniis hæreticorum*, s. l. n. d., in-8°, 56 p.; *Quæstio cur hodie religiosi a religione catholica deficiant*, s. l. n. d., in-8°, 32 p., rééditée dans *Analecta ord. capuc.*, t. XXVI, 1910, p. 46-55 et 78-80.

Outre les auteurs cités dans le texte, voir Michel de Zug, *Bullarium ord. fr. min. capuccinorum*, t. V, Rome, 1748, p. 229; A. Hohenegger, *Geschichte der tirolischen Kapuziner-Ordensprovinz (1593-1893)*, t. I, Insbruck, 1913, p. 346-365 et 388; L. Signer, *Pflege des Schrifttums in der Schweizer Provinz*, dans *Die schweizerische Kapuzinerprovinz. Ihr Werden und Wirken, Festschrift zur vierten Jahrhundertfeier des Kapuzinerordens*, Einsiedeln, 1928, p. 342; A. Roshardt, *Im Glanze der Vollendung, ibid.*, p. 392.

A. Teetaert.

SCHMALZGRUEBER François, jésuite allemand. — Né à Griesbach ou, selon d'autres, à Burghausen (Bavière), le 9 octobre 1663, il entra dans la Compagnie de Jésus en octobre 1679 et fit de fortes études à Ingolstadt, où aux grades de philosophie et de théologie il ajouta le doctorat en droit. Chargé en 1698 d'un cours de philosophie, il est, dès 1702, professeur de morale à Ingolstadt et, de 1705 à 1724, enseigne le droit canon à Dillingen, puis de nouveau à Ingolstadt. Durant les années 1724, 1725 et 1726, on le trouve à Rome en qualité de censeur des publications de son ordre. Mais il revient à Dillingen en 1727 et y meurt le 7 novembre 1735 comme chancelier de l'Université.

Jusqu'à ces dernières années, Schmalzgrueber a joui, comme canoniste, d'une grande autorité, soit auprès de la Curie romaine, soit même dans les milieux protestants. Il est un des auteurs classiques de la seconde renaissance de la science du droit canon au XVIIe siècle.

A l'occasion de *disputationes* annuelles, il avait publié toute une série de traités de droit : *Judex ecclesiasticus, seu Decretalium... liber I*, 1712; *Judicium ecclesiasticum, seu Decretalium... liber II*, 1712; *Clerus regularis et sæcularis, seu Decretalium... liber III*, 1714, 2 vol.; *Sponsalia et matrimonium, seu Decretalium... liber IV*, 1716; *Crimen fori ecclesiastici, seu Decretalium... liber V*, 1718, 2 vol. En 1719, il réunit tous ces traités en un seul ouvrage : *Jus ecclesiasticum universum brevi methodo ad discentium utilitatem explicatum, seu lucubrationes canonicæ in quinque libros Decretalium.* La 1re édition, parue à Ingolstadt et à Dillingen, en 1719, comprenait 7 volumes in-4°. Une 2e édition paraissait dès 1738 à Naples, en 5 volumes. Et bientôt, un des élèves du maître, utilisant aussi des notes de cours, résumait le grand traité, à l'usage des étudiants, sous le titre : *Succincta SS. Canonum Doctrina (seu Compendium juris ecclesiastici)*, Augsbourg, 1747, in-8°, 3 vol.

Schmalzgrueber avait aussi publié en 1722 des *Consilia seu Responsa juris*, Ingolstadt, 2 vol. On en fit une réédition en 1740 à Dillingen. Son *Jus ecclesiasticum universum* reste encore un commentaire utile de l'ancien droit. Très complet pour son époque, il présente au lecteur et l'étude des textes et l'ensemble des solutions suivies par la jurisprudence. S'il est très dépendant de Pirhing, de Laymann et surtout de Reiffenstuel, sa clarté, l'étendue de sa science et la sûreté de sa doctrine lui sont autant de mérites personnels.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 795-798; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1278-1279; von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. III *a*, Stuttgart, 1880, p. 160; Koch, *Jesuiten-Lexikon*, 1934, col. 1607; Van Hove, *Prolegomena*, vol. I, t. I, Malines, 1928, p. 287.

A. Delchard.

1. SCHMID Leutfrid, frère mineur capucin suisse (XVIIIe siècle). — Né à Schwyz, en 1702, il exerça dans sa province de Suisse les charges de lecteur et de gardien et mourut en 1779. Il est l'auteur de quelques écrits polémiques, dont le principal est *Freundliches Gespräch über die in der Nachbarschaft entstandene Irr-Lehr, samt deren Widerlegung, zwischen einem Catholischen und einem Verführten*, Zug, 1747, in-16, 122 p. C'est un traité apologétique, écrit en forme de dialogue, dans lequel il attaque les erreurs répandues à Ruswil par Jacques Schmidl au sujet des sacrements de la pénitence et de l'eucharistie et par rapport au culte rendu à la Vierge et aux saints. Il composa aussi un opuscule pour défendre l'authenticité de l'indulgence de la Portioncule : *Responsio apologetica ad quæstionem : an decantatæ per orbem christianum indulgentiæ plenariæ de Portiuncula dictæ pro defunctis toties quoties secundo die Augusti lucrifieri posse licite dicantur*, Zug, 1762, in-8°, IV-27 p. Le Père Leutfrid prit aussi la défense du célèbre capucin allemand Martin de Cochem, dans la lutte déchaînée contre lui à Lucerne, en 1712, par I.-F. Halter, qui lui reprochait d'avoir prêché et divulgué des pratiques superstitieuses. Il est encore l'auteur d'un ouvrage intitulé : *Mons regius. Der königliche Berg, eingeweyhet und geheiliget der Königin der Himmlen unter dem Titel : Maria zum Schnee oder Maria Major. Das ist : Der Rigy-Berg, beschrieben in dem Ursprung der wunderthätigen Gnaden-Capell...*, Zug, 1759, in-8°, VIII-104 p.; *ibid.*, 1773, in-8°, VIII-103 p.

Jean-Marie de Ratisbonne, *Appendix ad bibliothecam scriptorum ord. min. capuccinorum*, Rome, 1852, p. 30; P. Meier de Willisau, *Chronica prov. helveticæ ord. min. capuccinorum*, Soleure, 1884, p. 423; L. Signer, *Pflege des Schrifttums in der Schweizer Provinz*, dans *Die schweizerische Kapuzinerprovinz. Ihr Werden und Wirken. Festschrift*, Einsiedeln, 1928, p. 357.

A. Teetaert.

2. SCHMID Maurice, frère mineur (XVIIIe siècle). — Originaire de Ried-sur-l'Inn, dans le Tyrol autrichien, où il naquit en 1729, il entra, en 1750, chez les frères mineurs, au couvent de Kaltern, avec le célèbre Père Héraclien Oberrauch, avec lequel il entretint les relations les plus étroites. Il fut pendant plus de quinze ans lecteur dans l'ordre et exerça la charge

de provincial depuis 1784 jusqu'en 1791. Il mourut le 2 juin 1801. Il est l'auteur d'une bonne dissertation sur la tradition divine : *De traditione divina per arcanam primorum sæculorum disciplinam firmata*, Inspruck, 1775.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. v, col. 656.

A. Teetaert.

SCHMIDT Philippe-Antoine, jésuite allemand. — Il naquit à Arnstein le 31 mai 1734. Après ses études faites à Wurzbourg, il entra dans la Compagnie le 21 septembre 1751, enseigna les humanités de 1754 à 1759 à Bamberg et, de 1759 à 1763, poursuivit ses propres études de théologie et de droit canon, couronnées par deux doctorats. Dès lors, président du « Musæum » philosophique du séminaire d'Heidelberg, il enseigne le droit canon et garde sa chaire, même après la suppression de la Compagnie de Jésus, jusqu'en 1776. Devenu à cette date conseiller du prince-évêque de Spire et chanoine, il est nommé évêque coadjuteur de Spire en 1789. Il meurt le 13 septembre 1805.

L'activité littéraire du P. Schmidt a été considérable et s'est surtout déployée dans le domaine du droit. En 1768, en même temps qu'il écrit une dissertation sur la structure interne du globe, il publie un écrit purement philosophique : *Meditationes philosophicæ in varias recentiorum quorumdam opiniones maximam partem juris naturæ*, Heidelberg, 1768, in-8° (autre éd. en 1779). Mais dès 1770 il fait paraître une série d'études de droit public : *Diatribe de imperatore concordatorum protectore ad illustrandum art. 14 Capitulat. Cæsar. § 1 et 3*, Heidelberg, 1770; *Dissertatio de processibus in causis religionis ab imperatore non permittendis ad Capit. Cæsar. art 1, § 11*, Heidelberg, 1771; *Vindiciæ adversus Responsiones a Justino Febronio variis locis Institutionum juris ecclesiastici, Heidelbergæ an. 1771 editarum opposilas*, Heidelberg, 1772; *Dissertatio de guarantia pactorum religionis in Germania*, Heidelberg, 1772; *Vindiciæ pro sententia celeb. L. B. de Ickstadt de justa et efficaci summi pontificis protestatione... adversus nuperam Cl. Schottii, prof. Lipsiensis, censuram*, Heidelberg, 1772; *Dissertatio de imperatore statutorum in Ecclesiis germanicis protectore*, Heidelberg, 1772; *De varietate præbendarum in Ecclesiis germanicis dissertatio*, Heidelberg, 1773; *Dissertatio de synodis archidiaconalibus et archipresbyteratibus in Germania*, Heidelberg, 1773; *Dissertatio de eo quod justum est circa juramenta religionem concernentia*, Heidelberg, 1774. Ces neuf études ont été insérées dans le recueil intitulé par l'auteur *Thesaurus juris ecclesiastici potissimum germanici, sive Dissertationes selectæ in jus ecclesiasticum...*, Heidelberg, Bamberg et Wurzbourg, 1772-1779, 7 vol. in-4°. C'est l'ouvrage le plus important de Schmidt. Il y réunit 126 travaux et dissertations de 50 auteurs différents, nous donnant ainsi le meilleur de ce que publièrent des juristes et des historiens catholiques de 1740 à la fin de 1779. Il ne s'est pas cependant contenté d'une simple réimpression; mais, mettant en valeur ces travaux, souvent avec beaucoup d'objectivité, il les a accompagnés de notes, de remarques et de mémoires explicatifs. — Il a écrit en outre, en 1771, un ouvrage de droit public ecclésiastique : *Institutiones juris ecclesiastici Germaniæ adcommodatæ*, Heidelberg et Bamberg, 1771, 2 vol. in-8° (2e éd., 1774; 3e éd. 1778), qui est un des tout premiers traités de droit canonique dans lequel soient étudiés séparément droit public et droit privé.

Esprit juridique aiguisé, Ph. A. Schmidt est surtout un des meilleurs historiens du droit canonique du xviiie siècle. Non seulement érudit, il avait le sens de l'histoire. Il fut ainsi capable de répondre avec succès aux attaques de Fébronius contre la hiérarchie ecclésiastique et la primauté de Rome. Dans ses exposés, comme dans ses critiques des positions adverses, il part et des données juridiques et des faits historiques. Sans doute il n'a pas toujours dans certaines affirmations toute la rigueur qu'un théologien pourrait souhaiter. Ses *Institutiones juris ecclesiastici* notamment, donnent parfois des réponses vraiment imprécises. On peut lui reprocher aussi d'avoir, sur certains points de doctrine, volontairement gardé le silence. C'est ainsi que, se retranchant derrière son caractère de juriste et d'historien, il a laissé aux théologiens le soin de trancher la grosse question des rapports du pape et des évêques. *Id itaque theologis libens relinquo*, dit-il au sujet de l'autorité du concile : la question est encore trop débattue, *vexatissima*, pour qu'on puisse prendre position. *Institutiones*, 3e éd., § 32 et 33.

Mais, de ce fait, on ne peut admettre les affirmations tendancieuses de von Schulte, selon qui Schmidt n'aurait pas reconnu au pape la primauté telle qu'elle devait être définie au concile du Vatican, et aurait présenté l'Église moins comme une monarchie que comme une aristocratie; cf. *Institutiones*, pars IIa, c. i, sect. ii, § 16-41; sect. iii § 41-81.

En fait Schmidt s'affirme toujours clairement adversaire de Fébronius. Il distingue les droits du pape en *jura primigenia et jura secundaria*. On aurait dû, à son avis, dans bien des controverses, partir de cette distinction que beaucoup semblent méconnaître, § 47-50. Or, dit-il, refuser au pape les *jura primigenia*, c'est nier le caractère de droit divin de la primauté et c'est se rendre schismatique. La difficulté surgit, il est vrai, dès qu'il s'agit de préciser le contenu de ces *jura primigenia*, notamment dans la question des rapports du pape et du concile. On observera toutefois que l'auteur rejette les arguments de Fébronius tirés des conciles de Constance et de Bâle, en raison de ce que ces conciles ne furent ni œcuméniques, ni approuvés par le pape, § 36. A noter également son souci d'accord, dans toute cette question de la primauté, avec Bellarmin et Petau, § 46. En définitive Schmidt peut bien être taxé, au point de vue dogmatique, d'un certain défaut de rigueur; il s'est toujours déclaré, en tant que juriste et historien, fidèle défenseur des droits du souverain pontife.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 808-811, et t. ix, col. 814-815; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. v, col. 771-773; von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. iii *a*, n. 196, p. 248-250; A. Ottaviani, *Institutiones juris publici eccl.*, t. i, 2e éd., p. 21, Rome, 1935.

A. Delchard.

SCHMITTH ou SCHMITH, SCHMIDT Nicolas, jésuite hongrois. — Né en 1707, il entra dans la Compagnie en 1728, devint professeur de philosophie et de théologie au collège de Tyrnau, dont il fut nommé chancelier; il mourut en 1767. En 1739, en plus de livres d'histoire locale, il publia une *Histoire des Palatins de Hongrie de 1001 à 1732;* puis, de 1747 à 1752, une *Histoire des empereurs ottomans depuis la chute de Constantinople jusque 1818*, en 9 vol. in-8°, qui resta longtemps le seul ouvrage à consulter sur la question; enfin, de 1756 à 1762, des *Institutiones theologicæ dogmatico-scholastico-morales*, Tyrnau, 4 vol. in-4°, qui furent rééditées; elles comprennent : *De jure et justitia, De virtutibus theologicis, De Verbi mysterio, De divina gratia.*

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 812-815; E.-M. Rivière, *Corrections et additions à la Bibl. de la Comp. de Jésus*, Toulouse, 1911-1930, col. 276; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. v, col. 163; Feller, *Dictionnaire universel*, t. vii, p. 492.

A. Rayez.

SCHMITZ Brunon, frère mineur conventuel allemand de la province monastique de Cologne, dont il fut provincial. — Docteur en théologie de l'université

de Cologne, il y enseigna la théologie et y fut doyen de la faculté de théologie. Il mourut à Cologne le 10 juin 1720. Il est l'auteur des ouvrages suivants : *Directorium scholasticum in dirigendis tam humanioribus litteris quam philosophicis et theologicis studiis*, Cologne, 1712 ; *Directorium scholasticum et concionatorium tripartitum, ibid.*, 1712 ; *Modus concionandi, ibid.*, 1720, et de quelques autres encore qui ont rapport à la règle et aux constitutions des franciscains.

J.-H. Sbaralea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. minorum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 206; K. Eubel, *Geschichte der Kölnischen Minoriten-Ordensprovinz*, Cologne, 1906, p. 57 et 296.

A. Teetaert.

SCHNEEMANN Gérard, jésuite allemand (1829-1885). — Originaire de Wesel en Prusse rhénane, il couronna ses études par trois années de droit et de théologie à l'université de Bonn, entra en 1849 au séminaire de Munster, passa l'année suivante au Collège germanique de Rome, demanda en novembre 1851 son admission dans la Compagnie de Jésus et fut ordonné prêtre en décembre 1856. Les débuts de sa carrière scientifique furent consacrés à la philosophie, qu'il enseigna à Bonn et Aix-la-Chapelle. En 1863, les jésuites allemands qui avaient besoin d'une maison d'études en rapport avec le nombre de leurs étudiants, firent l'acquisition de la vieille abbaye de Maria-Laach, dans le diocèse de Coblenz. Le P. Schneemann y fut envoyé, non plus pour enseigner la philosophie, mais comme professeur de droit canonique et d'histoire de l'Église, fonctions auxquelles il ajouta celle de bibliothécaire. Avec cela, ardent au travail, il allait trouver le temps de faire paraître toute une série de publications qui eussent suffi à occuper à elles seules un homme moins actif.

Ce fut d'abord une étude sur la question du pape Honorius : *Studien über Honoriusfrage*, Fribourg, 1864, en réponse à l'ouvrage de Döllinger, *Papstfabeln des Mittelalters*, Munich, 1863. Puis vinrent diverses contributions à la collection lancée par le P. Florian Riess, en vue de défendre devant le public allemand la doctrine du *Syllabus*. Cette collection avait pour titre général : *Die Encyclica des Papstes Pius IX. vom 8. December 1864*, avec le sous-titre *Stimmen aus Maria-Laach*. Elle parut de 1865 à 1869 et fit place alors à la nouvelle série : *Das œcumenische Concil, Stimmen aus Maria-Laach*, qui devint à son tour, en 1871, le périodique mensuel *Stimmen aus Maria-Laach* (depuis 1915, *Stimmen der Zeit*). La troisième brochure de la collectio *Die Encyclica...*, qui vit le jour vers la fin de 1865, était due au P. Schneemann. Elle passait en revue les principales erreurs modernes relatives à la question du mariage. Elle fut suivie de plusieurs autres travaux solides et clairs, atteignant parfois 200 pages et plus, sur l'autorité doctrinale de l'Église et du pape, l'indépendance de l'Église vis-à-vis du pouvoir civil, etc. Voir le détail dans Sommervogel.

En même temps qu'il prenait sa part des controverses qui passionnaient en ces années l'opinion publique, Schneemann s'était mis à une tâche de nature toute différente. Des grandes collections de conciles qui avaient paru jusqu'alors, et dont celle de Hardouin était la plus complète, aucune ne dépassait le XVIIe siècle. Il avait entrepris de les continuer, en publiant les documents relatifs aux conciles tenus dans les deux mondes depuis 1682. Grâce à un travail acharné, il put faire paraître le premier volume dès 1869 et cinq autres jusqu'en 1882, dans l'ordre IV, III, II, V, VI. Mais il devait laisser à son principal collaborateur, le P. Granderath, le soin de publier après lui le dernier volume, consacré au concile du Vatican. Du jour où il s'était mis à l'œuvre, d'ailleurs, il avait bénéficié de la collaboration de ses collègues de Maria-Laach, ainsi qu'il le déclarait dans la préface de 1869. Aussi ne voulut-il pas que son nom figurât au titre de l'ouvrage : *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis...*, Fribourg, 1869-1890, 7 vol.

Il faut dire, à l'honneur des artisans de cette œuvre collective, que, surtout par rapport à ce qui avait précédé, elle représente une incontestable réussite. Le plan suivi, combinaison des deux ordres chronologique et géographique, en facilite dans bien des cas l'utilisation. Un choix de documents et de notes situe et éclaire le travail des divers conciles, sans se départir de la sobriété qui était de mise pour une période dont l'histoire est assez connue. Enfin, des tables dressées avec intelligence et méthode débitent en de multiples catégories, pour la commodité des chercheurs, le contenu de chaque volume. Signalons qu'au t. IV, réunissant les conciles français du XIXe siècle et paru en 1873, figure en appendice une dissertation sur le fameux texte de saint Irénée relatif à la primauté romaine. L'importance dogmatique du témoignage d'Irénée et les discussions dont il était l'objet avaient dès longtemps excité l'intérêt de Schneemann. Il avait dit son sentiment sur la question dans la revue *Der Katholik*, en mai 1867, p. 419-451 : *Das Zeugniss des hl. Irenäus für das Papstthum*. Remarquant ensuite que les conciles français aimaient à faire remonter au vieil évêque de Lyon leur loyalisme envers l'autorité romaine, l'idée lui vint d'insérer dans son grand ouvrage, au tome qui rassemblerait les conciles tenus en France, une traduction latine de l'article de 1867 légèrement remanié. Imprimée dès 1870, la dissertation fut même mise en vente par l'éditeur Herder comme tiré à part du futur t. IV de la *Collectio Lacensis : Sancti Irenæi de Ecclesiæ romanæ principatu testimonium*. Sans doute, dans l'esprit de l'auteur, cette publication anticipée n'était-elle pas sans rapport avec la tenue du concile du Vatican, vers lequel, à ce moment-là, convergeaient ses pensées et dont il se hâterait de faire connaître les travaux, aussitôt leur achèvement, en donnant au public *Die Kanones und Beschlüsse des hochheiligen... Vaticanischen Concils. Sacrosancti... Concilii Vaticani canones et decreta. Deutsch-lateinische Ausgabe*, Fribourg, 1871.

Cependant, le Kulturkampf déclenchait ses mesures de rigueur contre les religieux. En 1872, les jésuites de Maria-Laach durent chercher asile à l'étranger. Tandis que les philosophes allaient s'établir dans le Limbourg hollandais, au château de Blijenbeck, les théologiens partaient pour l'Angleterre et s'installaient à Ditton près de Warrington, en attendant que se construisît en terre hollandaise le scolasticat de Valkenburg. Déchargé de tout enseignement depuis trois années déjà, le P. Schneemann ne les suivit pas. Étant donnés les fréquents voyages qu'exigeait la préparation de la *Collectio Lacensis*, il était mieux sur le continent, même séparé de ses aides. Il rejoignit donc le noviciat, à Exaten, près de Ruremonde. Le controversiste qui naguère avait défendu avec ardeur les droits de la Sainte Église se devait de relever maintenant les calomnies répandues dans son pays contre les congrégations religieuses et en particulier contre les jésuites. Il le fit dans différents écrits où, sous l'anonymat, se reconnaît l'ouvrier de métier. Notamment *Der Jesuiten-Orden, seine Gesetze, Werke und Geheimnisse*, Ratisbonne, 1872.

En 1879, il succéda au P. Cornely comme directeur des *Stimmen*, dont la rédaction avait reçu l'hospitalité dans une maison amie, à Tervueren, aux portes de Bruxelles. Mais l'installation était vraiment trop défavorable au travail : l'année suivante, il se transporta avec sa revue au scolasticat de philosophie de Blijenbeek. C'est durant ces mois chargés de soucis qu'il fit

paraître — d'abord sous la forme de deux études écrites en allemand, puis en un traité latin — l'ouvrage auquel il doit sans doute le plus de notoriété dans le monde théologique : *Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse*, Fribourg, 1879; *Weitere Entwickelung der thomistisch-molinistischen Controverse*, *ibid.*, 1880; *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg, 1881. En 350 pages d'une latinité quelque peu difficile on trouve condensée là toute une histoire des théories et disputes de la grâce depuis saint Augustin jusqu'à Billuart; ou plutôt tout un ensemble de renseignements historiques tendant à dégager la valeur respective des systèmes de Bañez et de Molina au regard de la théologie.

Ce qui a été dit à l'article Molinisme, t. x, col. 2179 et sq. permet tout ensemble et de situer cette thèse dans le développement du débat entre dominicains et jésuites et d'en apprécier en gros la solidité. On se contentera de noter ici que la présentation de la première partie a plus vieilli que celle de la seconde. S'il fallait refaire le livre de Schneemann, l'exposé des antécédents du bañézianisme et du molinisme aurait à subir des modifications profondes, de manière à tenir compte de ce que nous ont appris ces dernières années quantité de savantes publications. Il n'en serait pas de même de l'histoire des controverses subséquentes et en particulier du chapitre relatif aux congrégations *de auxiliis*. Là Schneemann a définitivement fait justice de fables dont le long crédit a quelque chose d'humiliant pour la théologie. Il a bien montré qu'aucune bulle n'a jamais été signée ni par Clément VIII ni par Paul V en condamnation ou en blâme du molinisme, mais qu'au contraire Paul V a volontairement clôturé les travaux de la commission cardinalice chargée de l'affaire par un refus formel de condamnation. Ce n'est pas un mince mérite que d'avoir découvert et publié pour la première fois (en texte aux pages 287-292, en photographie à la fin du livre) la note autographe dans laquelle le pape Paul V résumait pour lui-même son intervention du 28 août 1607, à la dernière de toutes les séances *de auxiliis*. Voir art. Molinisme, col. 2164 sq. Comme le document était donné sans cote ni indication d'archives, des doutes ont pu être émis dans la suite au sujet de son authenticité. Toutefois, le P. de Scorraille ayant précisé dans son *François Suarez*, t. I, [1912], p. 457, que la précieuse note autographe se trouve au fond *Borghèse* des archives Vaticanes, *cod. I, 370*, A, fol. 94-96, il est étrange que l'accusation de faux revienne encore dans la thèse d'un certain M. Van Riel, *Beitrag zur Geschichte der Congregationes de auxiliis*, Konstanz, 1921. Cf. W. Hentrich, *Die autographischen Aufzeichnungen Pauls V...*, dans la revue *Scholastik*, 1926, p. 263-267.

L'année qui suivit la publication de son livre sur les controverses de la grâce, le P. Schneemann put encore donner le t. VI de la *Collectio Lacensis* (1882). Il espérait le faire suivre à bref délai du t. VII. Mais le régime de travail auquel il s'était soumis avait gravement compromis sa santé. Un voyage qu'il fit à Rome en 1884 pour des recherches d'archives acheva de la ruiner. Le 20 novembre 1885, il mourait âgé de 56 ans.

J. Fäh, *P. Gerhard Schneemann*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1886, t. I, p. 167-189; Th. Granderath, Notice nécrologique, en tête de *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum, Collectio Lacensis*, t. VII, 1890, p. IX-X; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXXII, p. 97; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 822-826; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 1655-1656; J. Koch, *Jesuiten-lexikon*, col. 1608.

L'ouvrage de Schneemann sur les questions de la grâce a provoqué une réponse du P. Dummermuth, O. P., *Sanctus Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, Paris, 1886. Le P. Frins, S. J., a répliqué sous le titre *Sancti Thomæ Aquinatis doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata præsertim libera*, Paris, 1892.

J. de Blic.

SCHNEIDENBACH **Boniface**, frère mineur allemand (XVIIIe siècle). — Né à Burgau en Souabe, en 1739, il entra dans l'ordre en 1757 à Bamberg et appartint à la province de Bavière. Il mourut en 1786 à Füssen. Il s'est rendu surtout célèbre par la continuation de la théologie morale du frère mineur Corbinien Luydl († 1778) : *Theologia moralis christiana et evangelica*, Kempten, 1772-1780, en 13 vol., dont les principales sources sont la sainte Écriture et la Tradition. Outre plusieurs autres traités et opuscules, il publia la dissertation : *De ratione solvendi ac ligandi in sacramento pœnitentiæ*, Salsbourg, 1774.

P. Minges, O. F. M., *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 219, 225; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 233; Rottenkolber, *Beiträge zur Geschichte des ehemaligen Franziskanerklosters Lenzfried*, dans *Franzisk. Studien*, t. XXII, 1935, p. 94.

A. Teetaert.

SCHNEIDER **Euloge** (1756-1794), apostat d'une culture peu commune, qui, après douze années de vie franciscaine, abandonna l'ordre et peu après l'Église pour embrasser le parti révolutionnaire en France, qui, l'ayant renié à son tour, le fit périr sur l'échafaud.

Né à Wipfeld-sur-le-Main, en Basse-Franconie, le 20 octobre 1756, d'une famille de pauvres vignerons, après avoir reçu les premiers éléments de la langue latine du curé de son village, il se rendit, en 1768, à Wurzbourg pour y fréquenter le gymnase des jésuites et faire ses humanités. Il s'y perfectionna dans le latin et apprit le grec et le français. Ses études terminées en 1773, il s'adonna dans la même ville, pendant deux ans, à la philosophie, qui était déjà imprégnée de rationalisme. Après l'achèvement du cours de philosophie, il se fit inscrire à la faculté de droit de Wurzbourg. Toutefois il s'appliqua plus aux belles-lettres, à la littérature allemande et à la poésie qu'au droit. Il entra en contact avec quelques professeurs qui favorisaient le courant de l'*Aufklärung* et fréquenta de préférence les personnes à tendances rationalistes. Toutefois ses études universitaires furent de courte durée; ses parents le rappelèrent chez eux. Il y mena une vie si déréglée qu'il fut banni judiciairement de son village natal. Il habita ensuite à Volkach, puis à Dettelbach, où il vint à de meilleurs sentiments et résolut d'embrasser la vie franciscaine. Accepté, il se rendit à Bamberg, où les récollets de la province de Strasbourg avaient leur noviciat. Il y reçut l'habit au mois d'avril 1777 et fit profession le 29 avril 1778. Immédiatement après son noviciat il fut transféré à Augsbourg pour y étudier la philosophie, qui y était enseignée d'après la méthode traditionnelle de l'Église, mais adaptée aux exigences du temps par un *Ordo docendi*, promulgué en 1776 par les supérieurs généraux de l'ordre. De la sorte la porte était ouverte aux courants philosophiques nouveaux de l'*Aufklärung*. L'opposition à la philosophie scolastique s'était infiltrée à cette époque dans le studium franciscain d'Augsbourg, comme cela résulte de la dissertation que Schneider, avec son confrère Gilles Mayr, y défendit le 4 avril 1780, à la fin de ses études philosophiques, sous la direction du professeur franciscain, Florent Mayr, et qui fut publiée sous le titre de *Philosophiæ universæ aphorismi publicæ disquisitioni subjecti*, Augsbourg, 1780. Dans une des thèses se rapportant à l'histoire de la philosophie, on lit ce passage significatif : *Verum postquam sat diu viguerat philosophia (ut vocabatur) scholastica, eam sæculo superiore viri undequaque eruditissimi mire exagitare cœperunt, nec infelici marte profligarunt, quorum indefessis conatibus philosophia systematica lætissima in dies cœpit incrementa, dum denique ad eum, quem*

hodie feliciter tenet, splendoris gradum, accedentibus præcipue summorum principum curis atque favoribus, fuit redacta.

Sa philosophie achevée, Euloge Schneider fut transféré au couvent de Salzbourg, pour s'y adonner, pendant trois années, à l'étude de la théologie. Il n'y fréquenta cependant pas l'université des bénédictins, comme on l'a cru jusqu'à ces dernières années. Il y fut ordonné prêtre le 23 décembre 1780, donc pendant sa première année d'études théologiques. Ici, comme en philosophie, le nouvel *Ordo docendi* de 1776 avait pris à tâche d'adapter l'enseignement de la théologie aux exigences du temps et ne prescrivait plus de suivre la méthode scolastique ni la doctrine de Duns Scot; il conseillait plutôt aux professeurs de se servir des ouvrages de leurs confrères contemporains et de conformer leurs enseignements à celui des plus célèbres théologiens de l'époque. Et, de fait, on trouve des traces très prononcées de doctrines nouvelles dans la dissertation d'Euloge, du 6 mai 1783, faite à la fin de ses études, qui porte le titre *Series idearum theologicarum*, Salzbourg, 1783, et s'étend à toute la théologie. Les thèses qui y figurent furent de nouveau défendues sous le patronage du professeur franciscain Florent Mayr et trahissent une double influence, celle de l'*Ordo docendi* et celle de la méthode suivie par les bénédictins de l'Université. Plusieurs thèses manifestent aussi un scepticisme prononcé, par exemple par rapport à l'incorporéité des anges; d'autres supposent une contradiction entre la raison et la foi; sur le primat du pape, Euloge s'explique dans un sens assez large : *Quamvis autem primatum S. Pontificis cum omni retro Ecclesia defendamus, eum tamen aut infallibilem esse, aut nullis prorsus legum terminis circumscriptum, aut concilio universali superiorem ex natura primatus haud recte inferri arbitramur.* Voir P. Paulin, *Der humanistische und philosophisch-theologische Bildungsgang Eulogius Schneiders (1768-1789)*, dans *Arch. f. Elsässische Kirchen-Geschichte*, t. IX, 1934, p. 305-308. La position prise par quelques professeurs franciscains et quelques-uns de leurs élèves, surtout par E. Schneider, dans plusieurs thèses philosophiques est due, d'après P. Paulin, *ibid.*, p. 308, à des influences exercées sur eux par des savants étrangers au studium franciscain, principalement par les professeurs bénédictins de l'université, avant tout par le bénédictin A. Schelle, avec lequel E. Schneider entretint, même comme étudiant, des relations fréquentes, qui alarmèrent ses supérieurs.

Ayant terminé ses études théologiques le 6 mai 1783, Euloge Schneider fut approuvé par le chapitre provincial, tenu à Augsbourg le 8 juin 1783, comme prédicateur et confesseur et envoyé au couvent de Bamberg, pour y parfaire ses connaissances théologiques et se préparer au lectorat par des études plus approfondies de la sainte Écriture et du droit canonique. Ces branches y étaient enseignées par deux franciscains, adversaires acharnés du fébronianisme, du rationalisme et du libéralisme théologique, Jacques Berthold et L. Sappel. Sous l'influence de ces professeurs, E. Schneider abandonna pour un moment les doctrines nouvelles, qui s'étaient infiltrées dans son esprit, surtout à Wurzbourg et à Salzbourg et, sous la direction de Jacques Berthold, il tint, le 7 juillet 1784, dans l'église des mineurs, avec son confrère B. Kugler, une dispute publique, dans laquelle il défendit la vie de Jésus, telle qu'elle est exposée dans les quatre évangiles, contre les attaques impies des critiques bibliques incroyants, nommément contre un adversaire connu sous le pseudonyme de Horus. Cette dispute, qui constituait une partie de l'examen requis pour la promotion au lectorat et dans laquelle E. Schneider se rattache au courant traditionnel de l'Église, fut publiée sous ce titre : *Specimen hermeneuticum in vitam Jesu Christi Filii Dei incarnati, secundum quatuor evangelicos (!) contra Horum aliosque hujus commatis incredulos*, Bamberg, 1784, in-8°, 139 p. Voir L. Oliger, O. F. M., *Eulogius Schneider als Franziskaner*, dans *Franziskanische Studien*, t. IV, 1917, p. 376-378. Selon P. Paulin, *art. cit.*, p. 315-318, l'adhésion d'E. Schneider à la méthode et aux doctrines traditionnelles de l'Église pendant ses études à Bamberg aurait été plus apparente que réelle.

Après l'achèvement de ses études préparatoires au lectorat, E. Schneider fut envoyé, le 12 septembre 1784, au couvent d'Augsbourg comme professeur de philosophie. Il y trouva l'occasion de divulguer les idées nouvelles et les doctrines fébroniennes et rationalistes, qui depuis un certain temps travaillaient son esprit. Il étudia les ouvrages de tous les novateurs, par exemple Ch. Wolff, A. Schelle, J.-M. Feder, J.-J. Rousseau, Condillac, Montesquieu, Descartes, approfondit leurs systèmes, s'assimila leurs doctrines et leurs théories et les enseigna à ses élèves, comme le témoignent les ouvrages qu'il publia à cette époque.

Le premier ouvrage qu'il lança dans le public fut une traduction allemande du *Giornale ecclesiastico di Roma : Römisches Kirchenjournal*, Augsbourg, 1785, en 2 vol. Comme il y voulait contenter autant les novateurs que les conservateurs, il reçut des critiques des deux côtés, principalement cependant de la part des fébroniens. Comme il avait tâché de se gagner ces derniers dans l'introduction du t. II, ses supérieurs lui défendirent de continuer la traduction de ce journal. Cette duplicité se manifesta encore dans un sermon qu'il tint dans l'église des franciscains d'Augsbourg, le 25 novembre 1785, fête de sainte Catherine, patronne des philosophes, sur la tolérance chrétienne. Le but poursuivi dans ce sermon est patent : préparer le terrain pour une adhésion complète et entière au courant nouveau et pour une opposition radicale à l'Église et à son enseignement. Ce sermon fut édité sous le titre : *Predigt über die christliche Toleranz auf Katharinentag 1785 gehalten zu Augsburg*, Stuttgart, 1786.

Avec J.-M. Feder, professeur à l'université de Wurzbourg, il traduisit du grec en allemand les homélies de saint Jean Chrysostome sur l'évangile de saint Matthieu : *Des heiligen Johannes Chrysostomus... Reden über das Evangelium des heiligen Matthäus aus dem Griechischen nach der neuesten Pariser Ausgabe übersetzt und mit Anmerkungen versehen*, dont le t. I parut à Augsbourg, en 1786, en deux parties in-8°, XXIV-471 et VIII-424 p. Le t. II, également en deux parties in-8°, XVI-440 et VIII-360 p., ne vit le jour qu'en 1787, à Augsbourg, quand E. Schneider était prédicateur à la cour du duc de Wurtemberg.

Qu'E. Schneider ait adhéré complètement au courant philosophique nouveau et enseigné à ses élèves les théories fébroniennes et rationalistes, cela résulte d'un opuscule intitulé : *Specimen cognitionum philosophicarum*, Augsbourg, 1786, dans lequel il défend ouvertement les théories nouvelles contre la philosophie scolastique et les doctrines traditionnelles, qu'il taxe d'erreurs du passé. Après avoir déterminé la notion et la signification de la philosophie et donné un aperçu sur son histoire, il traite en deux parties de la philosophie théorique et pratique. Tandis que, dans la première partie, il reprend les théories de Ch. Wolff, J.-M. Feder, J.-J. Rousseau, Condillac et Montesquieu, il attaque avec acharnement la philosophie scolastique, à laquelle il reproche d'avoir causé de nombreux dommages au genre humain, dans la seconde il se rattache surtout à A. Schelle, qui, en 1785, avait publié sa *Praktische Philosophie* et aux doctrines du *Contrat social* de J.-J. Rousseau. Les mêmes tendances se

révèlent dans un autre ouvrage d'E. Schneider : *De philosophiæ in sacro tribunali usu commentatio*, Stuttgart, 1786, dans lequel il publie pour les futurs confesseurs quelques directives à suivre pour rendre heureux leurs pénitents.

Par ces différents travaux, E. Schneider s'était acquis une célébrité peu ordinaire surtout parmi les fébroniens, les rationalistes, les novateurs, les adversaires de l'Église et de la religion catholique, dont il partageait d'ailleurs ouvertement de cœur et d'âme les théories et les doctrines. Aussi ne cherchait-il qu'une occasion pour se libérer de la vie religieuse qui pesait sur lui comme un joug insupportable. Cette occasion lui fut fournie, en 1786, par son incorporation au collège des prédicateurs de la cour du duc Charles-Eugène de Wurtemberg, qui lui obtint la permission de déposer l'habit franciscain et de vivre hors du couvent. Ainsi il fut séparé extérieurement de l'ordre, bien que canoniquement il en fît encore partie. Alors il donna libre cours à ses tendances fébroniennes et rationalistes et rompit les derniers liens qui le rattachaient encore au courant traditionnel de l'Église, C'est ce dont témoignent les sermons qu'il tint pendant cette période et qu'il publia sous le titre : *Predigten für gebildete Menschen und denkende Christen*, Breslau, 1790. Il y édita aussi son sermon sur la tolérance chrétienne et le t. II, en deux parties, de sa version des homélies de saint Jean Chrysostome sur l'évangile de saint Matthieu, comme nous l'avons dit plus haut. Il publia aussi pendant ces années le t. I de sa version allemande des homélies du même saint Chrysostome sur l'évangile de saint Jean : *Des heiligen Johannes Chrysostomus... Reden über das Evangelium des heiligen Johannes, aus dem Griechischen übersetzt und mit einigen Anmerkungen versehen*, Stuttgart, 1788, in-8°, XVI-XXXII-376 p. Les t. II et III ne virent toutefois le jour qu'à Stuttgart, en 1789, quand E. Schneider était professeur à l'université de Bonn.

Tombé en disgrâce auprès du duc de Wurtemberg, E. Schneider fut licencié le 3 janvier 1789 comme prédicateur de la cour. Ayant obtenu vers la mi-janvier de la même année sa sécularisation, il sortit définitivement de l'ordre franciscain et, le 5 février 1789, il quitta Stuttgart et alla à Bonn, où, par l'entremise du carme Thaddée Dereser, il avait été promu professeur de belles-lettres à l'université. Cela ne doit pas étonner quand on sait que, dès ses études à Wurzbourg, il s'était appliqué à la poésie qu'il ne cessa de cultiver et de perfectionner pendant toute sa vie, comme en témoigne le recueil de poésies, qu'il publia sous le titre : *Gedichte*, Francfort, 1790. A Bonn il se révéla dans son enseignement adversaire acharné des doctrines traditionnelles de l'Église et défenseur opiniâtre des théories nouvelles. Il composa d'ailleurs pour ses élèves un manuel de religion élaboré exclusivement dans le sens fébronien et rationaliste : *Katechetischer Unterricht in den allgemeinsten Grundsätzen des praktischen Christentums*, Bonn et Cologne, 1790, mis à l'Index par un décret du 28 mars 1791.

Son séjour à Bonn fut toutefois de courte durée. Il tomba en disgrâce en mai 1791 et, craignant d'être emprisonné, il s'enfuit à Strasbourg, où il devint professeur de droit canonique et d'homilétique à l'université constitutionnelle et vicaire de l'évêque constitutionnel Brendel. Il se jeta à corps perdu dans le mouvement révolutionnaire, dont il embrassa les théories et, le 12 juillet 1791, il prêta le serment constitutionnel. En décembre de la même année, il fut élu membre du conseil communal de Strasbourg, fut pendant peu de temps maire délégué de Haguenau et exerça enfin les charges de commissaire civil auprès de l'armée et de dénonciateur public près du tribunal révolutionnaire. En cette dernière qualité il fit guillotiner une trentaine de personnes. Enfin, il renia publiquement son sacerdoce et abjura sa foi. Malgré ses nombreuses occupations, il trouva encore le temps de publier de nombreux opuscules, plus impies les uns que les autres, en partie en allemand, en partie en français, en partie en latin. On en trouvera la liste dans Cl.-A. Baader, *Lexikon verstorbener baierischen Schriftsteller des XVIII. und XIX. Jahrhunderts*, t. I, Augsbourg et Leipzig, 1824, p. 210-213. De plus il fonda et rédigea la feuille hebdomadaire révolutionnaire intitulée *Argus, der Mann mit hundert Augen*, Strasbourg, 1792-1793. E. Schneider avait aussi publié les normes et les directives pour la nouvelle disposition des études théologiques en France : *De novo rerum theologicarum in Francorum imperio ordine commentatio*, Strasbourg, 1791. Toutefois, à partir de la fin de 1793, sa position devint de jour en jour moins sûre et moins stable à Strasbourg, où les révolutionnaires cherchaient à le perdre. Ayant épousé, le 18 décembre 1793, une certaine Sarah Stamm de Bar-le-Duc, il fut arrêté dès le lendemain à Strasbourg sous l'inculpation d'injustice commise envers les révolutionnaires et exposé pendant quatre heures au public lié à la guillotine. Transféré à Paris, il y entendit prononcer, le 1er avril 1794, son arrêt de mort et monta le même jour sur l'échafaud pour être à son tour guillotiné. D'après des rumeurs difficiles à contrôler il se serait repenti avant de mourir et aurait accepté la mort comme la punition méritée de ses crimes.

Biographie des Herrn P. Eulog Schneider, bischöflichen Vikars in Strassburg, Strasbourg, 1791 ; *Eulogius Schneiders Leben und Schicksale im Vaterlande*, Francfort, 1792 ; *Eulogius Schneiders, ehemaligen Professors in Bonn, etc. Schicksale in Frankreich*, Strasbourg, 1797 ; F.-C. Heitz, *Notes sur la vie et les écrits d'Euloge Schneider*, Strasbourg, 1862 ; F.-X. Wegele, *Eulogius Schneider*, dans *Historiche Zeitschrift*, t. XXXVII, 1877, p. 257-292 ; L. Ehrhard, *Eulogius Schneider, sein Leben und seine Schriften*, Strasbourg, 1894 ; E. Mühlenbeck, *Euloge Schneider*, Strasbourg, 1896 ; E. Hamel, *Euloge Schneider*, Paris, 1898 ; Beck, *Eulogius Schneider und Schubart in Stuttgart, ein Hofprediger und Hofpoet*, dans *Diözesanarchiv von Schwaben*, t. XVIII, 1900, p. 65-72 ; J.-B. Sägmuller, *Die kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg*, Fribourg-en-Br., 1906, p. 81-108 ; J.-R. Haarhaus, *Antipäpstliche Umtriebe an einer katholischen Universität (Bonn)*, dans *Histor. Vierteljahrschrift*, t. IV, 1901, p. 334-354 ; E. Sitzmann, *Dictionnaire de biographie des hommes célèbres de l'Alsace*, t. II, Rixheim, 1910, p. 703-705 ; L. Oliger, *Eulogius Schneider als Franziskaner*, dans *Franzisk. Studien*, t. IV, 1917, p. 368-391 ; le même, *Zwei Briefe und ein Gedicht von Eulogius Schneider*, dans la même revue, t. V, 1918, p. 192-206 ; le même, *Eulogius Schneider als Hofmeister in Stuttgart nach der Korrespondenz seines Kollegen P. Firmus Bleibinhaus*, dans la même revue, t. VIII, 1921, p. 292-297 ; H. Baier, *Die Briefe des P. Firmus Bleibinhaus. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg*, dans *Württemberg. Vierteljahrsh. f. Landesgesch.*, neue Folge, t. XXVIII, 1919, p. 76-166 ; K. Eubel, *Eulogius Schneider*, dans *Katholik*, t. XCVIII, 1918, p. 91-98 ; E. Nacken, *Eulogius Schneider*, Bonn, 1933 ; le même, *Eulogius Schneider und Salzburg*, dans *Mitteilungen d. Gesellsch. f. Salzburger Landeskunde*, t. LXXIV, 1934, p. 169-179 ; P. Paulin, *Der humanistiche und philosophisch-theologische Bildungsgang Eulogius Schneiders (1768-1789)*, dans *Arch. f. Elsäss. Kirchen-Geschichte*, t. IX, 1934, p. 287-336.

A. Teetaert.

Imprimé en France. — Letouzey et Ané, 87, Boulevard Raspail, Paris-VI. — 1938.

66